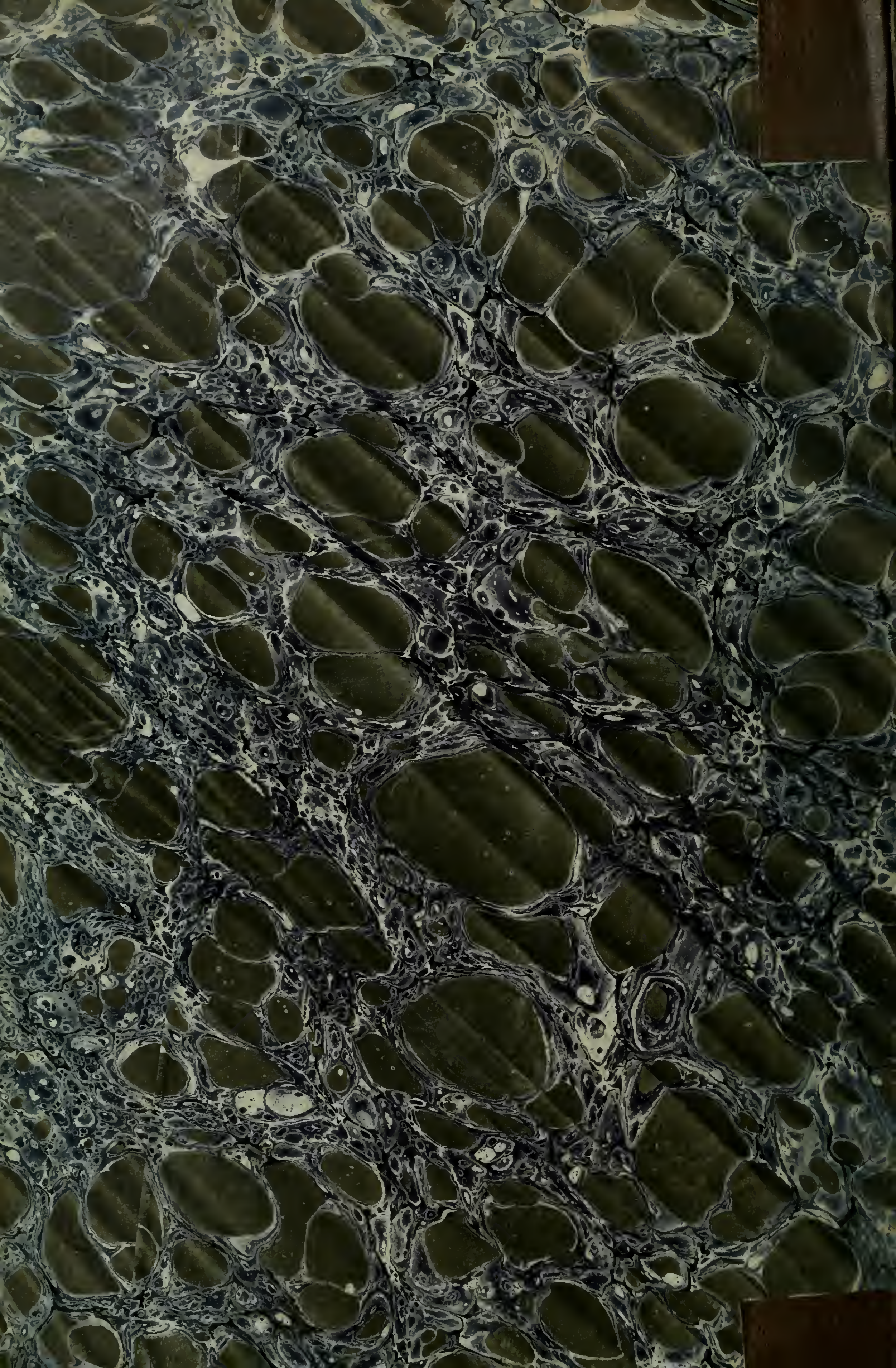
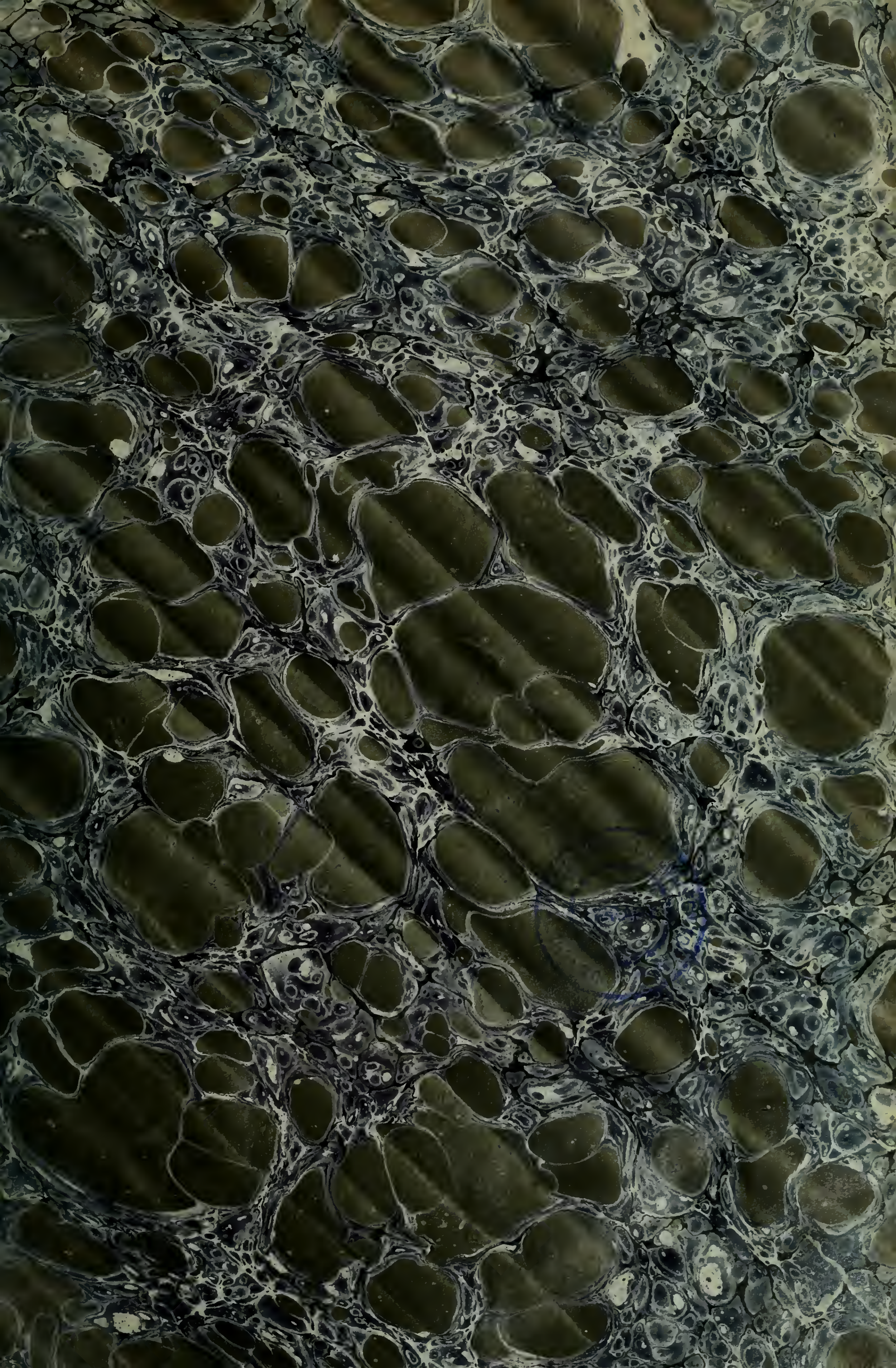






Revd. A. A. Chisholm





PERPÉTUITÉ DE LA FOI
DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE
SUR L'EUCHARISTIE,

PAR

NICOLE, ARNAULD, RENAUDOT, LE P. PARIS, ETC.;

SUR LA CONFESSION,

PAR DENIS DE SAINTE-MARTHE;

SUR

l'Église romaine, la Règle de foi, la Primauté du Pape et des Évêques,
la Confession sacramentelle, le défaut de pouvoir dans les ministres protestants,
le renouvellement des hérésies anciennes par les Protestants,
le sacrifice de la Messe, l'Eucharistie, la Communion sous une seule espèce,
l'invocation des Saints, le purgatoire, la justification,

C'EST-A-DIRE,

Sur les principaux points qui divisent les Catholiques d'avec les Protestants,

PAR SCHEFFMACHER;

PUBLIÉE PAR M. L'ABBÉ M****,
ÉDITEUR DES *Cours complets d'Écriture-Sainte et de Théologie.*

TOME QUATRIÈME.



PARIS,
CHEZ L'ÉDITEUR,
RUE D'AMBOISE, HORS LA BARRIÈRE D'ENFER.

1841.

Préface

DES AUTEURS DE *LA PERPÉTUITÉ* (1).

Parmi le nombre infini d'ouvrages de controverse qui ont paru depuis plus d'un siècle, il n'y en a peut-être jamais eu un seul dans lequel il y ait eu plus d'emportement, plus de hardiesse, et plus d'ignorance que dans celui du sieur A. (*). Le titre pompeux de : *Monuments authentiques de la religion des Grecs, et de la fausseté de plusieurs confessions de foi des chrétiens orientaux, produites dans* la Perpétuité de la foi, fera d'abord croire à ceux qui ne connaîtront pas l'auteur, ou qui ne liront pas son ouvrage (**), qu'il va produire un grand nombre de pièces originales, et qu'après de grandes recherches sur la religion des Grecs et des autres chrétiens orientaux, il a trouvé de quoi détruire les actes produits dans tout le cours de cette dispute. Ce n'est rien de tout cela. C'est un homme qui à peine sait lire le grec, qui n'a pas la moindre connaissance des auteurs les plus vulgaires, et qui ne cite ni ne produit pas une seule pièce; mais qui examine celles que les catholiques ont données au public, et qui en tire des réflexions et des conséquences si absurdes, qu'elles suffisent pour faire voir qu'il ignore entièrement la matière dont il traite; qui donne les raisonnements les plus faux comme des démonstrations; et qui, au défaut des raisons qui lui manquent toujours, croit accabler ses adversaires par des calomnies et par des injures.

Cet ouvrage contient diverses lettres de Cyrille Lucar, patriarche de Constantinople, que les calvinistes ont loué avec excès, et qu'ils ont mis au rang des martyrs, à cause qu'ils en tirèrent secrètement une Confession de foi conforme à celle de Genève. Il y joint cette même Confession, qui avait déjà été imprimée plusieurs fois, et le synode de Jérusalem, tenu en 1672, qui l'avait été dès l'an 1676; tout le reste sont des réflexions et des raisonnements du sieur A.

Les lettres avaient déjà été vues et citées par plusieurs auteurs, et avaient paru si peu importantes, que ceux-mêmes qui imprimaient tout, comme Hottinger, s'étaient contentés d'en donner quelques extraits; deux des plus longues, et qui paraissaient avoir quelque érudition, avaient été imprimées il y a plusieurs années. Ainsi tout ce qu'il y a de nouveau dans cet ouvrage est qu'on a une nouvelle édition pleine de fautes de deux pièces grecques, déjà connues, et que tout le reste sont des imaginations d'un homme qui n'a pas la première connaissance de la langue, ni de la matière dont il écrit. Il sera facile de reconnaître en plusieurs endroits qu'il ne sait guère mieux la doctrine de l'Église catholique, qu'il a abandonnée, et qu'il est fort novice dans celle des protestants; en un mot, qu'il n'est rien moins que théologien, de quelque côté qu'on le prenne.

En effet, quelle idée peut-on avoir d'un homme qui, pour entrer en matière et dire qu'il va combattre l'autorité des pièces produites dans *la Perpétuité de la foi*, fait un portrait si affreux de l'Église, que les infidèles n'en pourraient pas parler autrement? Que *la vérité, tout aimable et tout éclatante qu'elle est, n'a jamais pu entièrement dissiper les ténèbres de l'erreur; mais aussi* que *les artifices du mensonge n'ont pu éteindre partout la lumière de la vérité.* Voilà donc la vérité et l'erreur en parallèle. *Les hommes se sont fait la guerre aussi bien dans la chrétienté que dans le paganisme.* D'autres auraient opposé *christianisme à paganisme.* Il se demande *d'où vient cette étrange variété qui se rencontre dans les dogmes de la religion, comme dans les autres sciences, puisque tous les hommes participent à la même raison? Cela vient*, dit-il, *de la diversité de l'éducation, du tempérament, des passions et des intérêts.* De là il conclut que *l'équité naturelle demande qu'il soit permis à tous ceux qui ont des opinions différentes de chercher les éclaircissements qui leur sont nécessaires.* Ainsi la foi n'est plus un don de Dieu; c'est une science, c'est le fruit de l'examen de toutes les opinions différentes, et aussi, selon lui, *les disputes des philosophes, et la liberté qu'ils prenaient d'examiner, ne disposèrent pas peu les hommes à embrasser l'Évangile.* Les SS. Pères en ont jugé fort différemment, puisqu'ils ont donné comme une preuve de la vérité de la religion chrétienne, qu'elle avait été établie, non par des philosophes, ni par des orateurs, mais par de pauvres pêcheurs, hommes sans aucune science, sinon celle qu'ils avaient reçue par le S.-Esprit, suivant la promesse de Jésus-Christ, et à laquelle les sages du monde ne purent résister. S. Paul avertissait les fidèles de ne pas se laisser séduire par la philosophie; mais le sieur A. nous apprend que c'est à elle que nous devons en partie l'établissement de l'Évangile. Les SS. Pères ont dit que les philosophes étaient les précurseurs et les patriarches des hérétiques; et pour peu qu'on ait de connaissance de l'antiquité, on reconnaît facilement que toutes les hérésies des trois premiers siècles avaient leur origine dans la philosophie de ce temps-là. Si la fameuse école d'Alexandrie a eu des philosophes chrétiens, elle en a produit aussi plusieurs qui ont conservé longtemps, même après Constantin, les superstitions du paganisme, dans lequel ils retenaient leurs disciples, en l'embellissant de tout ce qu'ils avaient tiré de la lecture de l'Écriture sainte, ou du commerce

(*) Jean Aymon, prêtre apostat.
(**) Publié à la Haye en 1708.

(1) Ici commence le vol. 6 de l'ouvrage de *la Perpétuité.*

avec les chrétiens, comme ont fait Plotin, Porphyre, Jamblique, Hiéroclès et quelques autres.

Mais où le sieur A. a-t-il trouvé que les philosophes eussent la liberté d'examiner les dogmes de la foi? Des découvertes aussi rares méritent d'être appuyées d'une autre autorité que la sienne. On n'a jamais reçu au baptême que ceux qui captivaient leur entendement, et soumettaient leurs lumières à la simplicité de la foi. Ceux qui ont osé l'attaquer par de vains raisonnements, ont été retranchés de la communion des fidèles, et tous ceux qui ont voulu révoquer en doute, et mettre en dispute ce que l'Église enseignait, étaient regardés comme hérétiques. On a de la peine à s'apercevoir d'abord de ce que prétend le sieur A. par ces préliminaires, qui renversent toute l'économie de l'ancienne Église et l'autorité des deux premiers conciles généraux que les protestants respectent, puisqu'ils en reçoivent le Symbole; le voici : c'est qu'après avoir représenté l'Église primitive comme une école où chacun disputait et raisonnait comme il lui plaisait, il la représente ensuite comme une assemblée tumultueuse, où tout se faisait par cabale et par violence. *Dans la suite des temps*, dit-il, *les assemblées des fidèles se trouvèrent composées d'un si grand nombre de Juifs et de Grecs, dont les préjugés et les sentiments étaient différents et opposés les uns aux autres, qu'ils excitèrent dans le christianisme des disputes si violentes, que jamais les puissances souveraines et politiques ne purent trouver moyen de les terminer. Ces disputes auraient pu servir à réduire la théologie chrétienne aux idées de ses premiers fondateurs, si ceux qui avaient le plus d'autorité et le plus grand nombre de sectateurs n'avaient employé que des raisons contre leurs adversaires. Mais, au lieu de cela, le parti qui se trouvait le plus faible était accablé d'excommunications par celui qui était le plus fort. Quand les empereurs furent devenus chrétiens, les anathèmes se trouvèrent suivis de confiscations, d'emprisonnements et d'exils. Ce qui se trouvait autorisé par le plus grand nombre des évêques, ou par le pouvoir des empereurs, avait le dessus, et l'on faisait d'étranges cabales pour gagner les uns et les autres. Après quoi il ne s'agissait plus que de chercher les moyens de défendre les dogmes qui avaient prévalu, et que l'on n'avait plus la liberté d'examiner, sans s'exposer aux peines que l'on faisait souffrir à ceux que l'on nommait hérétiques, c'est-à-dire à ceux qui ne se soumettaient pas à l'autorité du plus grand nombre. L'univers vit depuis ces malheureux temps des cruautés effroyables. On traitait avec la dernière rigueur tous ceux que l'on soupçonnait de favoriser des opinions qui souvent n'étaient entendues de personne, non pas même de ceux qui les défendaient avec le plus d'entêtement et d'opiniâtreté.*

Telle est la peinture étrange que le sieur A. nous fait de la primitive Église, avec autant de témérité que d'ignorance. Car, selon ce système, l'Église n'était pas une assemblée des fidèles, qui n'avaient qu'un même cœur, un même esprit, une même foi, établie sur la prédication des apôtres. C'était une école de pyrrhoniens, où chacun pensait et disait tout ce qui lui venait dans l'esprit. Les plus grands saints, ces martyrs dont les premiers auteurs de la réforme n'ont parlé qu'avec respect, ces confesseurs dont Constantin se faisait honneur de baiser les plaies, étaient des gens de cabale, violents et emportés, qui ne savaient pas le plus souvent leur religion; on n'était orthodoxe que parce qu'on suivait le plus grand nombre, et hérétique que parce qu'on ne le voulait pas suivre.

On n'attribuera pas une impiété si grossière aux protestants, qui reçoivent les décisions des premiers conciles, et condamnent avec eux les anciens hérétiques. Car nos calvinistes, parlant de la Trinité dans la Confession des églises de France (art. 6), disent : *Et en cela avouons ce qui a été déterminé par les conciles anciens, et détestons toutes sectes et hérésies qui ont été rejetées par les saints docteurs, comme S. Hilaire, S. Athanase, S. Ambroise, S. Cyrille.* Cela veut dire, selon la théologie du sieur A. : Nous reconnaissons comme véritable ce qui a été décidé par l'autorité du plus grand nombre, par la cabale de S. Athanase, de S. Cyrille et des autres, contre ceux qui ne se soumettaient pas au grand nombre. S. Athanase, S. Hilaire, S. Grégoire de Nazianze, S. Basile, soutenaient contre les ariens des opinions qui n'étaient entendues de personne, et qu'eux-mêmes n'entendaient pas. Plusieurs hérésies ont eu leur origine du judaïsme; mais ce n'a jamais été le mélange des Juifs et des Grecs qui les a produites; puisque dès le commencement de l'Église, il n'y eut plus de distinction du Juif et du Grec. Les ariens avaient assurément plus de crédit que les catholiques, particulièrement sous des empereurs qui faisaient profession publique de l'arianisme, et tout le monde presque était arien. Cependant la vérité prévalut, de même que dans les conciles de Constantinople, d'Éphèse et de Calcédoine, nonobstant la puissance et la violence des hérétiques. La dispute sur les images, dont le sieur A. parlera dans la suite, en fournit une nouvelle preuve; puisque toute l'autorité des empereurs iconomaques, et les cruautés qu'ils exercèrent contre les orthodoxes, n'empêchèrent pas la vérité de triompher.

Le schisme des Grecs vient en dernier lieu, *et les difficultés*, dit-il (pag. 300), *qui se sont rencontrées dans toutes les diverses tentatives qu'on a faites pour étouffer ce schisme font bien voir que si l'entêtement et les préjugés ne damnent pas, ils sont au moins très-dangereux.* Voilà encore un principe tout nouveau de la théologie du sieur A., qui ouvre le ciel à toute sorte de sectaires. Il dit ensuite que *dans les occasions où des théologiens éclairés, et dont l'imagination n'est pas échauffée par l'esprit de parti, ou par la dispute, ne font pas difficulté de révoquer en doute des coutumes publiques, et de nier des faits constants, on a raison de dire qu'ils sont poussés par des motifs plus odieux que l'opiniâtreté et la prévention.* Et ce qu'il prétend signifier est la mauvaise foi dont il accuse les controversistes de l'Église romaine. Il ne fallait pas prendre son vol si haut pour dire qu'il voulait attaquer les pièces produites dans *la Perpétuité de la foi*, qui est ce que

promet son titre. Mais il semble qu'il ait voulu ainsi préparer ses lecteurs à tout ce qu'il dira dans la suite sur le synode de Jérusalem, afin qu'on ne s'étonne pas qu'il en parle avec tant de mépris, puisqu'il n'a pas épargné ceux des premiers siècles de l'Église, quoique leurs décisions soient reçues dans la communion qu'il professe.

Comme il paraît qu'il croit avoir un talent particulier à construire des systèmes, il en imagine un pour faire croire que l'ouvrage de *la Perpétuité* entra dans le grand projet de ce qui fut exécuté en France pour la révocation de l'édit de Nantes. A cette occasion, il s'étend sur les louanges d'Aubertin et du ministre Claude, qui a, selon lui, terrassé M. Arnauld, *et remporté la plus belle victoire que jamais ministre ait remportée sur les catholiques.* Ce n'est pas sur cela qu'on écoutera le sieur A., auquel on pourrait prouver qu'il n'a jamais lu Aubertin que pour en copier quelques citations de passages. C'est de la foi des Grecs et des autres Orientaux dont il s'agit; et quelque applaudissement qu'ait eu M. Claude dans son parti, on ne trouvera pas que ce soit sur la manière dont il a traité cette question. Car non seulement les catholiques, mais plusieurs protestants de la confession d'Augsbourg, ont avoué que son système, par lequel il met au rang des Grecs latinisés tous ceux qui établissent la présence réelle, était insoutenable.

Celui du sieur A. l'est encore plus, puisqu'on sait ici que le premier traité de *la Perpétuité de la foi* fut fait pour servir de préface à un livre de piété, qui était l'*Office du S.-Sacrement;* que comme il parut un peu trop ample pour une préface, on jugea qu'il fallait le donner à part. Cela fut fait en 1663, dix ans après la condamnation des cinq propositions; et ainsi la liaison que s'est imaginée le sieur A. du jansénisme avec l'ouvrage de *la Perpétuité* est une chimère. Les auteurs ne paraissaient point, et ne pouvaient par conséquent avoir aucune part aux desseins du clergé, ni de la cour de France, pour l'extirpation du calvinisme. Ils travaillèrent durant leur retraite au premier volume in-4°, pour réfuter la Réponse de M. Claude, et leur ouvrage parut en 1669, dans le temps qu'il n'était plus question de disputes sur le jansénisme; puisque, après le bref du pape Clément IX, l'arrêt du conseil du 28 octobre 1668 les termina entièrement. Le traité des *Préjugés* ne parut que quelque temps après, et il n'avait aucun rapport avec la question dont il s'agit, non plus que ce qui fut fait à l'assemblée du clergé de 1682. Ainsi ce tissu d'absurdités et de lieux communs, rempli d'anachronismes, ne doit être considéré que comme une entrée obscure et embarrassée, par laquelle il veut conduire son lecteur à la proposition la plus fausse qui fut jamais, et qui cependant est la base de tout son ouvrage.

C'est que l'Église romaine, par les ministres de la cour de Rome et ceux de France, a pris depuis plus de deux cents ans une telle supériorité parmi les Grecs, que, *depuis le commencement du quatorzième siècle jusqu'à la fin du quinzième, il y a eu quatorze patriarches latins intrus dans le siége de Constantinople, par les intrigues, par les ruses, et par la violence du papisme; et que durant tout ce temps-là il n'y a eu qu'une douzaine de véritables Grecs sur le même siége* (pag. 27). Ailleurs il dit que c'est au commencement du quinzième siècle, établissant son époque à la prise de Constantinople par les Turcs. C'est là peut-être la plus grande absurdité, et la fausseté la plus sensible qui ait jamais été avancée; puisque l'histoire grecque et latine, le témoignage des Grecs, et tous les monuments les plus certains la détruisent entièrement. On a même peine à comprendre sur quel fondement cette pensée est venue au sieur A. Car s'il traite Gennadius comme un Grec latinisé, Jérémie comme un *papiste*, il ne peut pas dire la même chose des autres, dont il ne sait pas même les noms. Ainsi il est fort vraisemblable qu'il doit cette importante découverte à Moréri, son grand auteur : marque certaine d'un homme qui n'a guère consulté les originaux. On trouve dans les dernières éditions un catalogue des patriarches de Constantinople, dans lequel on a mêlé avec les Grecs, les patriarches titulaires latins, dont la plupart, n'étant jamais sortis d'Italie, n'ont pas beaucoup contribué par leurs intrigues à établir dans l'église grecque des opinions qui lui étaient nouvelles. C'est apparemment ce qui l'a trompé.

Ceux qui ne voulaient pas se soumettre aux papes ne pouvaient éviter les piéges qui leur étaient tendus par les émissaires de la cour de Rome, soutenus par les ambassadeurs de France; et il n'y a point d'exemple plus mémorable de ces attentats que l'histoire de Cyrille Lucar, dont il donne plusieurs lettres. A cette occasion, il fait un long narré touchant l'histoire de ce patriarche; il ajoute des extraits de Moréri, de M. Simon, de *la Perpétuité*, de M. Claude, et quelque chose de M. Smith. Nous n'avons que faire de ce que les calvinistes ont écrit de Cyrille pour le représenter comme un confesseur et comme un martyr. Nos auteurs ne prétendent pas même se servir de ce qu'Allatius et d'autres de notre communion ont dit sur son sujet, avec autant ou plus de vraisemblance que Corneille Haga et le ministre Léger; car pourquoi ceux-ci mériteraient-ils plus de créance que les autres? Il est de même entièrement inutile de rechercher quelles étaient les mœurs de Cyrille; s'il était un saint, comme disent les calvinistes, ou un scélérat comme prétendent les catholiques. Il s'agit uniquement de savoir s'il était orthodoxe, et reconnu pour tel par l'église grecque. Mais en supposant qu'il eût avoué la Confession de foi qui porte son nom, comme ceux qui l'ont fait imprimer le prétendent, ensuite il restait à examiner si cette Confession représentait fidèlement la foi de l'église orientale; et c'est ce que le sieur A. a supposé partout, avec une telle assurance, qu'il n'emploie aucun autre argument pour attaquer les synodes de Constantinople, de Moldavie et de Jérusalem, que parce qu'ils sont contraires à cette Confession de Cyrille, et qu'ils la condamnent. Sur ce

seul fondement, il traite comme *Grecs latinisés* tous ceux qui ont écrit ou donné des témoignages contraires à la doctrine de Cyrille, depuis plus de deux cents ans; et quoiqu'il soit très-certain, par des preuves de fait incontestables, qu'aucun de ces Grecs n'a été dans la communion de l'Église romaine, qu'ils ont cru et enseigné ce qu'elle condamne, que tout ce qu'on connaît sur la terre de chrétiens qui font profession de la religion grecque s'accordent parfaitement sur ce sujet, qu'il n'y ait et qu'il n'y a jamais eu aucune église grecque où on ait professé une doctrine différente : c'est cependant cette église grecque invisible, qui, selon lui, est la seule véritable; tous les autres sont de faux Grecs.

On ne trouvera dans tout l'ouvrage du sieur A. aucune preuve, qui puisse s'appeler de fait, de toutes les absurdités qu'il avance. Il tâche seulement à tirer des pièces qu'il attaque, ou des extraits de lettres de M. de Nointel, tantôt de prétendues contradictions, tantôt quelque conformité avec la doctrine de Cyrille, tantôt des faits dont il tire des conséquences, et c'est ce qu'il appelle des *adminicules*. Il paraît difficile d'abord que des évêques et des ecclésiastiques grecs, qui écrivent expressément pour condamner comme hérétique une Confession attribuée à un patriarche de Constantinople, et qui la censurent article par article, puissent l'approuver même indirectement, dans leur propre censure; ou qu'ayant devant les yeux deux synodes, qui insèrent dans leurs actes la *Confession de foi orthodoxe*, et d'autres ouvrages d'une autorité incontestable, ils puissent dire le contraire. Le sieur A. a trouvé néanmoins un moyen sûr de prouver leurs contradictions et leur ignorance; et c'est par de fausses traductions, ou par le retranchement, non seulement de quelques périodes, mais de pages entières, et quelques fois de plusieurs, ce qu'il a particulièrement fait à l'égard du texte du synode de Jérusalem, après avoir accusé de mauvaise foi les auteurs de *la Perpétuité*, sur ce que, ne donnant qu'un extrait, ils n'avaient pas rapporté des choses entièrement indifférentes. Il n'avertit point le lecteur de ces retranchements dans ses notes, mais à la fin de l'*errata;* et il en donne une raison, qui serait très-mauvaise quand elle ne serait pas fausse, qui est qu'il n'a pas mis ce qui avait été inséré dans *la Perpétuité*. Car il a imprimé en grec et en latin la plupart des passages qui s'y trouvent, et il en a retranché d'autres qui ne s'y trouvent pas, comme on le marquera dans la suite.

Le second moyen, qu'il appelle des *adminicules*, a quelque chose de plus singulier. Ce sont des conséquences tirées de faits faux ou très-incertains; et joignant des raisonnements aussi absurdes que les faits sont faux, il en tire des conclusions qu'il appelle des démonstrations. Nous en donnerons deux exemples, qui influent dans la plus grande partie de l'ouvrage.

Il veut attaquer le synode tenu sous Parthénius appelé le Vieux, en 1642. Et voici comme il s'y prend. Il ramasse dans les passages d'Allatius, rapportés dans *la Perpétuité*, diverses choses qui étaient reprochées à ce patriarche. Voilà donc un homme chargé de crimes; et il en conclut qu'il ne peut pas être reçu à rendre témoignage de sa foi. Comme cependant cet argument n'est pas démonstratif, il entreprend de prouver que c'était un parjure. *La preuve incontestable* est que Parthénius avait dit à M. de Nointel en 1671 qu'il n'avait jamais connu Cyrille Lucar, comme ayant d'autres sentiments sur la religion que ceux de son église; d'où le sieur A. conclut qu'il a agi contre sa conscience, quand il a fulminé des anathèmes contre lui. Or cette *preuve incontestable* n'a d'autre fondement, sinon qu'il prend Parthénius-le-Vieux, élu patriarche en 1639, pour celui duquel parle M. de Nointel en 1671; et afin qu'on n'en puisse douter, il cite la liste des patriarches qu'il a trouvée dans *la Perpétuité*, et il la falsifie en deux endroits; croyant que, parce qu'il ne le sait pas, personne ne savait que le premier avait été métropolitain d'Andrinople, et l'autre de Burse. Ce qu'il y a encore à remarquer, est que dans ce même synode il n'y a aucun anathème contre la personne de Cyrille, et qu'il attribue aux intrigues de M. de Nointel, qui n'arriva à Constantinople qu'à la fin de 1670, ce qui s'était fait en 1642. Voilà une de ces démonstrations; la seconde est de même force.

Il n'y a point d'injures ni de calomnies dont il ne tâche de noircir Dosithée, patriarche de Jérusalem, qui présida au synode dont il veut renverser les décrets. Après les avoir tronqués, altérés, ou commentés de la manière la plus ridicule, ne pouvant cependant disconvenir qu'ils ne continssent la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation, il dit qu'on ne doit pas croire pour cela que ce fût le sentiment des Grecs; parce que Dosithée fut chassé de son siége à cause de ces décrets. La preuve est qu'il vint à Constantinople la même année, et il n'en a point d'autres; au lieu qu'on sait certainement que dix ans après il fit imprimer les œuvres de Nectarius; l'année suivante, celles de Siméon de Thessalonique; en 1690, les mêmes pièces du synode de Jérusalem; qu'il se trouva en 1691 à une assemblée synodale à Constantinople sous le patriarche Callinique, où il se fit un décret plus ample et plus précis pour établir la transsubstantiation, et qu'il le signa le second en qualité de patriarche de Jérusalem; et il l'était encore à sa mort, arrivée il n'y a pas deux ans.

Telles sont les démonstrations du sieur A., dont la bonne foi est égale à la force de ses raisonnements; car s'il trouve quelque passage qui les détruise, il le retranche. Ainsi, attaquant une attestation de quelques métropolitains, il dit qu'elle est fausse, et forgée par l'ambassadeur de France, parce qu'ils se réfugièrent chez lui, comme il le prouve par un extrait de lettre; mais en supprimant que d'autres s'étaient retirés chez l'ambassadeur d'Angleterre. Cependant si on le veut croire, toutes ses preuves sont *démonstratives*, *irréfragables*, *incontestables;* au lieu que nous ferons voir qu'il n'y en a pas une seule qui ne soit un tissu de

faits faux, soutenus de conséquences encore plus fausses.

Une partie de son ouvrage est employée en digression de controverse. On ne s'est attaché qu'à ce qui avait rapport aux décrets du synode et à ce qui regardait la foi des Grecs, non seulement parce qu'on n'a pas prétendu faire un ouvrage de controverse, mais parce que celle qu'il répand partout où il peut est si méprisable, qu'on aurait honte de s'y arrêter. De plus, ce n'est pas cela dont il est question; mais du consentement de toutes les communions séparées d'avec nous, sur la présence réelle et la transsubstantiation. On ne trouvera pas que l'auteur ait éclairci cette matière par la moindre preuve; puisqu'en ce qui regarde les Grecs, il n'a pas rapporté une seule autorité tirée de leurs livres, et qu'il n'a pas touché, même en passant, un point essentiel, qui est leur discipline. Or, comme elle est incompatible avec l'opinion des calvinistes, il la fallait examiner, et nous faire comprendre comment l'église grecque conserve l'Eucharistie pour les malades et pour la messe des présanctifiés, et comment elle peut croire, selon la Confession de Cyrille, que la consécration et le changement ne tombent pas sur la matière, et ne sont que métaphoriques; ou comment elle donne l'Eucharistie aux enfants, si elle croit que c'est la foi seule qui opère le sacrement, et ainsi du reste.

Il fallait aussi examiner les sentiments des autres communions séparées de la grecque aussi bien que de la latine; mais le sieur A., par une méthode abrégée, a supposé qu'il avait épuisé la matière en prouvant quels étaient les dogmes des Grecs. On lui doit l'honneur de cette grande découverte; car avant lui personne n'avait cru que les Cophtes, les nestoriens, les jacobites de différentes nations fussent Grecs : aussi il se dispense de le prouver; mais il répète cette absurdité tant de fois, qu'il est aisé de reconnaître qu'il a cru qu'on n'en pouvait pas douter. Il détruit une vingtaine d'attestations par cette démonstration, qui est encore plus ridicule que ne serait le raisonnement de celui qui voudrait prouver, par la Confession de Genève, que les catholiques ne croient pas la présence réelle, parce que Calvin est sorti de l'Église latine. Car le schisme des protestants n'est pas ancien de deux cents ans, et il y en a plus de douze cents que les nestoriens et les jacobites sont séparés de l'église grecque.

On ne remarquera pas toutes les fautes énormes et les faussetés sans nombre qui remplissent cet ouvrage, cela eût été infini; encore moins celles qui se trouvent dans ses traductions. Il suffira de marquer les plus considérables, et celles qui ont rapport au sujet.

On a fait la même chose à l'égard de ses digressions, la plupart tirées du *Dictionnaire historique*, dont les citations sont très-fréquentes, marque certaine de l'ignorance d'un auteur, surtout quand il les fait valoir comme des autorités auxquelles tous les catholiques doivent se soumettre.

Il en fait une plus étendue dans sa préface, dont il est à propos de dire quelque chose. C'est qu'après un raisonnement dans lequel il serait difficile de trouver aucun principe touchant l'autorité de la tradition, dont les auteurs de *la Perpétuité* se sont servis dans cette dispute, il dit (pag. 23) que *la plus célèbre de toutes les compagnies ecclésiastiques de l'Église romaine, et la plus dévouée à soutenir les intérêts de la papauté, fournit tout ce qui est nécessaire pour détruire et pour renverser de fond en comble ce vaste et superbe édifice, que les sorbonistes ont construit sur le fondement chancelant de la tradition des Pères. Ce sont les jésuites, qui travaillent aujourd'hui à établir un nouvau système, pour faire voir que tous les anciens docteurs du christianisme et tous les historiens qui ont écrit avant le treizième siècle, et sur le témoignage desquels l'Église romaine fonde sa doctrine et son culte, sont des auteurs supposés.* Si le sieur A. prétend que ce système d'un particulier (le P. Hardouin), qui a poussé la critique un peu loin, ruine la tradition, on est assuré que ce n'est pas le dessein de cet auteur, et encore moins de sa compagnie, qui s'est expliquée assez nettement sur cette matière, dans des ouvrages qui sont entre les mains du public (1). Ce serait donc une injustice d'attribuer l'opinion d'un particulier à tout un corps, dans lequel il y a eu plusieurs grands hommes, dont les ouvrages font assez voir le respect qu'ils avaient pour la tradition, l'ayant éclaircie non seulement par leurs écrits, mais par les éditions de plusieurs monuments de l'antiquité, et particulièrement des Pères. On ne dira pas que le P. Sirmond, le P. Pétau, le P. Fronton-du-Duc, le P. Papebroch, le P. Labbé, le P. Cossart et tant d'autres, n'aient pas jugé véritables et certains les traités des anciens auteurs ecclésiastiques, qu'ils ont tirés des bibliothèques, ainsi que plusieurs actes et chartes, dont ils se sont servis si utilement pour l'éclaircissement des dogmes, de la discipline et de l'histoire de l'Église aussi bien que de celle de France. C'est par les ouvrages de ces grands hommes qu'on doit juger des véritables sentiments de la compagnie à laquelle ils ont fait tant d'honneur. Le P. Sirmond, qui a donné une édition de Théodoret, et auquel on a l'obligation de la première de Facundus, n'a pas cru que les passages de ces auteurs, où ils parlent de l'Eucharistie d'une manière qui peut embarrasser ceux à qui on les présente détachés de la suite du discours, eussent été supposés par des sacramentaires. Nous en disons autant de l'homélie d'Alfric, et nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de traiter la langue saxonne de supposée, pour répondre aux objections qu'on en peut tirer. Longtemps avant que M. Hickes eût donné au public son grand ouvrage *de Litteraturâ septentrionali*, nos savants avaient jugé ce système insoutenable. Nous croyons

(1) Voyez l'Instruction pastorale de M. le duc de Fitzjames, évêque de Soissons, contre les Pères Hardouin et Berruyer, datée du 1 août 1757, deux vol. in-4°, ou six vol. in-12.

encore moins que la langue cophte ou égyptienne soit une langue factice; puisque nous avons ici des livres anciens de plus de cent ans au-delà de l'époque qu'on lui veut donner.

Mais on ne peut s'empêcher de faire ici remarquer la mauvaise foi du sieur A., en ce qu'il attribue à ce critique des choses aussi éloignées de sa pensée que ce qui suit. *Il trouve*, dit-il (pag. 25), *la traditon si contraire à la religion romaine, qu'il ne fait pas difficulté d'avancer que ceux qui nous ont supposé les Pères grecs et latins étaient dans les sentiments des calvinistes et des protestants. Cet aveu donne un gain entier de cause à M. Aubertin et au ministre Claude, contre M. Arnauld et le cardinal du Perron.* Il n'y a que le sieur A. qui puisse d'une proposition particulière, qui regarde l'homélie d'Alfric et le traité de Ratramne, en faire une générale, et l'étendre à tous les Pères; pensée dont celui duquel il parle a été fort éloigné. Quand il aurait avancé ce qu'on lui impute mal à propos, il aurait fallu, avant que de tirer cette conséquence, que le sieur A. eût prouvé que la pensée d'un particulier, rejetée par tous les savants, est une décision à laquelle tous les catholiques doivent se soumettre.

On ne sera pas moins surpris de la comparaison qu'il fait des actes des synodes de Constantinople et de Jérusalem, et des attestations qu'il attaque avec les fausses décrétales, car il n'y eut jamais pièces qui se ressemblassent moins. Mais si celles-ci avaient été attaquées par des arguments aussi frivoles et aussi faux que ceux qu'il emploie, elles n'auraient apparemment pas perdu leur autorité.

Nous ne dirons rien de l'ostentation avec laquelle il promet de renverser toutes les pièces qu'il attaque; les lectures pourront juger si des faussetés, des impostures, des ignorances grossières, des conséquences encore plus fausses peuvent s'appeler *des démonstrations* ou *des preuves incontestables et irréfragables;* car c'est ainsi qu'il appelle à chaque page des objections si frivoles, qu'elles ne peuvent pas faire naître même un doute léger, si ce n'est parmi les hommes les plus prévenus et les plus ignorants. Car pour les autres, quoiqu'ils soient dans les mêmes principes pour la religion, on a peine à croire qu'il s'en trouve aucun qui s'imagine que le sieur A. ait rendu un grand service à sa communion, ni qui, après des preuves si sensibles de son ignorance, le regarde comme un juge compétent de ces matières. C'est ce qu'on croira encore moins des protestants de la Confession d'Augsbourg, qui, en plusieurs endroits, ne sont pas moins attaqués que les catholiques; et on doute fort qu'ils approuvent cette expression assez fréquente de *la seule religion chrétienne réformée*, dont il se sert pour signifier les calvinistes; puisque, si elle est vraie, les luthériens ne sont pas chrétiens.

Il promet (pag. 28) aux *savants* et aux *curieux*, aux *historiens* et aux *critiques* qu'ils *trouveront* dans son ouvrage *de quoi s'occuper utilement, et même avec beaucoup de plaisir, à cause de la diversité des pensées, des opinions, des maximes et des sentiments bizarres qu'ils y trouveront, avec des écrits en quatre langues, dont le style est très-différent; et qu'ils ne doivent pas craindre d'y rencontrer des épines, parce qu'il a pris un soin particulier de ne mettre au jour que des faits qui peuvent être vérifiés, sans beaucoup de peine, par tous ceux qui voudront jeter les yeux sur des relations curieuses, sur les lettres importantes, et sur les statuts synodaux* qu'il produira *avec une traduction française des originaux, qui sont les uns en grec, et les autres en latin ou en italien.* Les savants n'iront pas fort loin dans la lecture d'un ouvrage où ils ne trouveront rien de vrai qui ne soit su de tout le monde, et une continuité de preuves démonstratives d'ignorance complète, depuis la grammaire jusqu'à la théologie. Les curieux seront fort surpris de trouver données comme *anecdotes* des pièces imprimées la plupart il y a plusieurs années, ou qui ne méritaient pas de l'être, des solécismes de Cyrille dans son latin, de l'italien tel qu'on le parle dans les ports du Levant, et du grec où il y a autant de fautes que de lignes. Il est vrai qu'ils apprendront des faits entièrement nouveaux, des saints Spéléius, des saintes Laure, des offices de l'église grecque, dont jamais on n'avait ouï parler, des Cophtes grecs, des Éthiopiens grecs, et d'autres choses inouïes. Les *historiens*, c'est-à-dire ceux qui écrivent l'histoire, car ce mot n'a pas d'autre sens, trouveront cependant des épines, quand ils compareront les faits allégués par le sieur A. avec les témoignages d'auteurs un peu plus sûrs; mais les critiques auront assurément du plaisir dans les quatre langues. Car ils trouveront non seulement dans le grec, mais dans le latin et dans l'italien barbares, et même dans le français, de quoi se persuader qu'il n'a pas le don des langues.

Il est vrai que *les faits peuvent être vérifiés sans beaucoup de peine*, comme ceux de Parthénius et de Dosithée, que nous avons rapportés. Cependant il déclare (pag. 29) que si on combat son ouvrage *par ignorance ou par opiniâtreté, ou par des vues ou intérêts du papisme, il n'y aurait pas de justice* à lui *demander des réponses toutes les fois* qu'on s'avisera *de l'attaquer, en révoquant en doute des vérités aussi palpables que celles*, dit-il, *que nous étalons ici d'une manière très-évidente, parce qu'ils méritent en ce cas qu'on les traite comme ceux qui nient les premiers principes des sciences.* Il n'y a qu'une profonde ignorance qui puisse faire approuver son ouvrage; et ainsi ce ne sera pas par ignorance qu'on l'attaquera. Ce n'est pas une opiniâtreté que de défendre la vérité, l'honneur et la bonne foi du clergé de France et de nos ambassadeurs, contre les calomnies les plus atroces. Mais on lui déclare par avance qu'on lui fera la justice de ne lui pas demander de réponse; car on sait très-bien qu'il n'en peut donner aucune sur la plupart des fautes et faussetés qui sont dans son ouvrage. On prie cependant les lecteurs de juger si la comparaison qu'il fait entre ses observations et les premiers principes est juste, et si c'est les nier que de lui prouver que le Parthénius de 1642 n'était pas le même que celui de 1671; que Dosithée qu'il suppose avoir été chassé de Jérusalem en 1672,

était encore patriarche en 1700; que les Cophtes ne sont pas des Grecs; que Adolphe Vénator, ministre arminien d'Alcmar, n'était pas un Grec latitudinaire, et ainsi du reste.

Il finit après de vaines louanges qu'il se donne d'avoir démontré juridiquement la fausseté de plus de cinq cents attestations contenues dans une vingtaine de confessions de foi des Grecs, qui ont été corrompus et subornés ; et nous espérons faire voir plus démonstrativement qu'il n'a pas donné atteinte à la moindre de ces pièces, et qu'il n'a pas fourni le plus faible indice de ces prétendues subornations.

Il conjure (pag. 50) ceux qui y *trouveront de l'excès ou du défaut de le lui pardonner;* mais pour les excès en injures et en calomnies contre des personnes respectables, on ne croit pas que les honnêtes gens de sa communion puissent jamais les lui pardonner. *Les défauts*, quoique sans nombre, pourraient être pardonnables, si on l'avait obligé d'écrire. Mais comme il ne l'a fait que pour couvrir une action qui ne peut être justifiée, on ne croit pas qu'il mérite plus de grâce sur ce sujet que sur l'autre.

Enfin, comme il peut être assuré que le nombre de ceux qui en seront contents sera très-petit, il n'avait que faire de les prier qu'ils *ne s'arrêtent point* à lui *en attribuer la gloire ; mais qu'ils se joignent à lui pour en rendre grâces à Dieu.* Qu'il soit en repos sur la gloire que lui attirera cet ouvrage. On ne croit pas qu'il se joigne beaucoup de gens à lui pour rendre grâces à Dieu, qui est la vérité, de tant de faussetés et de calomnies, qu'il sait bien en sa conscience être toutes inventées ; ni que dans la réforme, l'ouvrage et l'auteur soient regardés comme de grands présents du ciel.

Il finit en copiant ce que les auteurs de *la Perpétuité* ont mis à la fin de leur ouvrage tiré de S. Augustin, en finissant la Cité de Dieu ; mais on trouvera sans doute que l'application qu'il s'en fait n'est pas fort juste.

Voilà ce que nous avions à dire sur sa dissertation préliminaire. Il nous reste à prévenir une objection que chacun peut d'abord faire, qui est que si cet ouvrage est tel que nous espérons le faire voir, il était inutile d'y répondre. Il est vrai que s'il n'était lu que par des personnes capables d'en juger, on aurait été exempt de cette peine. Mais quand on a vu que ceux qui ont quelque réputation dans la littérature ont donné par leurs extraits une idée de cet ouvrage, capable de faire croire à ceux qui ne lisent les livres que dans les journaux que l'auteur a exécuté tout ce qu'il a promis dans son titre, qu'ils approuvent ainsi toutes ses faussetés et toutes ses calomnies, et qu'ils ne critiquent que des choses qui n'ont aucun rapport à la matière, et qu'ils n'y trouvent presque rien à redire que d'avoir dérobé sept pages d'observations sur le traité de George Bull touchant le passage de S. Jacques, à l'auteur de la République des lettres ; on a jugé qu'il était nécessaire de détromper ceux qui pourraient ajouter foi à de pareils jugements. Car si cet auteur a cru sincèrement que le sieur A. s'est acquitté de tout ce qu'il a promis par son titre, il n'est point au fait sur le sujet de la dispute ; et s'il a cru devoir avertir le public qu'il a mal cité un distique ridicule, qu'il a fait un anachronisme par rapport aux auteurs de ces journaux, qu'il a mal à propos repris les Grecs sur un passage de S. Pierre, il devait, ce semble, remarquer plutôt quelques-unes des fautes énormes que nous exposerons dans la suite. Mais on ne devait pas attendre cela d'un homme qui croit qu'on peut prouver par les lettres de Cyrille, qu'on *n'a pas raison de regarder les opinions de ce patriarche comme des opinions particulières, et cela parce qu'il a dit que c'était le sentiment de son église;* ce qu'on ne peut dire sans établir en même temps ce principe, qu'un particulier, écrivant et parlant en secret, doit être cru touchant la religion de toute une église très-nombreuse, au préjudice des témoignages constants et invariables de la même église, et contre les propres déclarations qu'il a faites au contraire avec serment. Si M. Bayle croit que le sieur A. a prouvé ce paradoxe, il est bien facile à persuader, ou plutôt il a lu fort négligemment le livre dont il fait l'éloge.

On verra, par ce que nous dirons, s'il est vrai qu'on ne peut douter de l'authenticité de ces lettres, qui même ne peuvent servir qu'à prouver que Cyrille était calviniste, sur quoi on ne dispute plus. Mais elles ne prouvent rien à l'égard de son église, sinon qu'il était un imposteur et un calomniateur. Que si cette prétendue authenticité était de quelque conséquence, elle pourrait être attaquée par des raisons un peu plus solides que ne sont toutes celles du sieur A. contre les actes dont il s'imagine avoir démontré la fausseté. Cependant puisque M. B. trouve que le sieur A., par ces lettres, *réfute très-bien divers faits rapportés dans le concile de Jérusalem*, de moins habiles que lui le pourraient croire ; d'autant plus qu'il paraît approuver tout ce qui donne sujet de penser qu'il n'est pas entré fort en détail sur les preuves, et qu'il en a jugé selon les titres pompeux que l'auteur leur a donnés.

Il désapprouve seulement ce qu'il a dit, que *les ministres réformés ont abandonné le point fondamental sur lequel roulent toutes ces disputes, et que l'Église romaine tire de grands avantages de leur silence.* Après avoir dit que les ministres sont donc bien obligés au sieur A., il ajoute que *ces disputes ne regardent que les savants, et que le peuple serait bien malheureux s'il était obligé de manier toutes ces épines; que les réformés ont deux principes : le premier, que l'Écriture contient tous les articles nécessaires au salut; le second, qu'elle les contient clairement. Après cela que les églises grecques croient tout ce qu'elles voudront, c'est de quoi ils se mettront fort peu en peine.* Son ironie est juste à l'égard du sieur A. ; mais quand il dit que ces disputes ne regardent que les savants, s'il a voulu dire qu'il n'appartient qu'à eux de les traiter, il a beaucoup de raison ; s'il prétend les faire passer comme n'étant que de pure curiosité, il dit vrai dès qu'il suppose ces deux principes, dont les Grecs ne conviennent pas plus que les catholiques. Mais M. Claude n'a pas dit

qu'il se mettait fort peu en peine de ce que les Grecs croyaient, puisqu'il a affirmé avec tant d'assurance qu'ils ne croyaient ni la présence réelle ni la transsubstantiation. C'est la suite de cette dispute qui a donné lieu à les consulter, et il les a consultés lui-même. Il croyait donc que cela avait quelque rapport aux réformés, et sans cela ils ne se seraient pas tant tourmentés pour faire valoir la Confession de Cyrille. Il ne s'agit pas en cela du dogme, mais du fait, qui est si les Grecs et les autres communions orientales séparées de l'Église romaine croient ce que les premiers réformateurs ont prétendu être né dans cette même Église, et qu'ils ont mis au nombre de ses erreurs et de ses abus. Si le consentement général de tous ces chrétiens ne fait pas une grande impression sur les plus simples calvinistes, il en doit faire sur tous ceux qui cherchent la vérité et sur ceux qui ont cru tout le contraire sur la foi de M. Claude.

Si M. B. avait pris la peine de conférer le synode de Jérusalem de l'édition de Paris avec ce qu'en a imprimé le sieur A., il n'aurait pas dit que *la plupart des extraits des homélies de Cyrille ne vont point au fait ;* car il aurait reconnu que s'il y a quelquefois des endroits qui paraissent n'y avoir pas un entier rapport, c'est que le sieur A. en a retranché une partie. Mais il devait encore moins adopter une calomnie aussi insoutenable que celle de dire (pag. 215) que *les docteurs et prélats de France avaient envoyé aux Grecs une fausse confession de Cyrille.* Car il ne faut pas savoir lire pour reconnaître qu'on n'a cité cette Confession que conformément à l'édition de Genève, et il n'y a qu'un homme comme le sieur A. qui puisse avoir eu une pensée aussi ridicule, que celle de supposer qu'on pût faire passer pour véritable auprès des Grecs une fausse Confession de Cyrille, en 1672, puisqu'il y avait plus de trente ans qu'ils la connaissaient et qu'ils l'avaient condamnée, qu'elle se trouvait insérée entièrement dans la réfutation de Syrigus, et qu'ainsi on ne pouvait les tromper sur ce sujet. S'il a reconnu les fautes sans nombre de cet ouvrage, et qu'il n'en ait pas voulu parler, ce qu'on a peine à croire, ou s'il a cru les devoir dissimuler, il a beaucoup hasardé sa propre réputation et celle de ses extraits. Comme donc il y a plus de gens qui les ont lus, ou qui les liront, que le gros livre du sieur A., on n'a pas cru le devoir laisser sans réponse ; d'autant plus qu'on éclaircira en même temps divers faits qui serviront à confirmer les pièces employées dans *la Perpétuité*, et à justifier les théologiens catholiques, quoiqu'ils n'eussent pas besoin d'apologie contre un accusateur tel que celui-là.

On n'a pas cru que ces maximes juridiques, qui sont un ramas de citations copiées qui n'ont aucun rapport au sujet, méritassent aucune attention. Il ne serait pas difficile de faire voir qu'elles ne sont pas moins absurdes que ses maximes théologiques. Il en a oublié une sans laquelle les autres sont inutiles, c'est que l'authenticité des actes publics comme sont ceux qui se trouvent cités dans *la Perpétuité*, puisse être attaquée par un homme qui ne les entend pas, et qui même ne les sait pas lire ; et si un tel particulier est plus croyable que toute l'église grecque, qui approuve et reconnaît comme authentique ce qu'il traite de faux et de supposé. Qu'il se vante donc d'avoir démontré la fausseté du concile de Jérusalem, puisque Dosithée a fait imprimer en Moldavie les décrets et toutes les pièces qui y ont rapport, plus de vingt ans après ; on ne peut révoquer leur autorité en doute, ni celle des décrets de 1638 et de 1642, qui y sont rapportés, ni celle de la Confession orthodoxe et des auteurs qui y sont allégués.

On avertit les lecteurs qu'ils trouveront plusieurs observations curieuses et recherchées dans l'ouvrage de M. Simon intitulé : *Créance de l'église orientale sur la transsubstantiation*, imprimé en 1688 ; et comme il cite Gennadius et Syrigus, de l'autorité desquels on se sert en divers endroits de cette Réponse, c'est sur les mêmes manuscrits qui lui avaient été communiqués par celui qui y a travaillé. Il se trouve dans le même ouvrage qu'il semble que le sieur A. n'a pas connu plusieurs points traités plus amplement qu'en cette Réponse avec beaucoup d'érudition.

DÉFENSE
DE LA PERPÉTUITÉ DE LA FOI,
CONTRE LES CALOMNIES ET FAUSSETÉS
DU LIVRE INTITULÉ : *MONUMENTS AUTHENTIQUES DE LA RELIGION DES GRECS.*

Ceux qui liront le nouvel ouvrage qui vient d'être publié en Hollande touchant la créance des Grecs, pourront croire facilement que, nonobstant tous préjugés de religion, ceux qui ont quelque connaissance de ces matières, ne jugeront pas qu'il puisse faire beaucoup d'honneur aux protestants, ni beaucoup de mal aux catholiques. On a même sujet de penser que l'auteur n'a consulté personne de ceux qui pouvaient lui apprendre ce qu'il ne savait pas, et qu'il trouvera peu d'approbateurs, non pas de ses ignorances gros-

sières, qui sont sans nombre, mais de ses médisances, de ses calomnies, et des injures atroces dont il noircit la mémoire de personnes illustres et constituées en dignité. Cette manière d'écrire, qui ne serait pardonnable à personne, l'est encore moins dans un homme aussi obscur, dont jamais on n'aurait ouï parler sans sa qualité de ministre, qui ne rend pas les gens savants, mais qui devrait au moins les rendre modestes. Il ne s'agit pas seulement de ces termes injurieux dont de pitoyables écrivains se servent quand ils parlent des catholiques, ni de ce que l'auteur y ajoute, jusqu'à dire (pag. 14) qu'*il n'y a point de corruption dans la Turquie qui soit égale au papisme;* de ce qu'il oppose souvent la qualité de *chrétien* à celle de *papiste*, et de tant d'autres expressions qui ne peuvent être employées, même en dispute de religion, que par des hommes sans éducation. Il s'agit des calomnies atroces qu'il répand partout contre le clergé de France, contre les docteurs de Sorbonne, contre nos théologiens, contre des ambassadeurs de France, et d'autres puissances, qu'il ose traiter de *faussaires*, de *corrupteurs*, et de *faux témoins*, sans excepter le fameux Panaiotti, drogman-bachi, ou premier interprète de la Porte. On est persuadé que du vivant de Panaiotti les Hollandais, qui n'oubliaient rien pour se le rendre favorable, n'auraient pas souffert qu'il eût été ainsi déchiré dans des écrits imprimés en leurs provinces, de crainte qu'il n'eût fait faire justice sur la nation d'un calomniateur qu'elle aurait protégé. Mais cette même justice, ils la devraient à la mémoire de ce Grec, comme à celle de M. le comte de Marcheville et de M. de Nointel, et à MM. Quirino et Fieschi, l'un bayle de Venise, l'autre ambassadeur de Gênes, que cet habile écrivain ose traiter *de gens inconnus, d'imposteurs et de faussaires.*

Ce seul motif de justice aurait suffi autrefois pour obliger ceux qui ont l'autorité en main à l'employer pour arrêter la témérité furieuse d'un particulier que l'impunité, par la protection qu'il a trouvée, ne justifiera jamais envers le public. Mais il y en avait un qui regardait particulièrement l'honneur de la nation hollandaise et de la religion protestante, et c'était de ne pas laisser paraître un ouvrage rempli d'ignorance et d'absurdités si grossières, qu'il n'en est peut-être paru depuis longtemps un plus méprisable.

Il s'agit de la religion des Grecs, et d'examiner l'authenticité d'un grand nombre de pièces grecques. Cet examen se fait par un homme qu'on reconnaît partout ne savoir pas les premiers éléments de la langue grecque. Cela paraît assez par le prodigieux nombre de fautes d'impression dont tous les textes grecs sont remplis. Pour la matière l'auteur la sait encore moins, comme on le fera voir dans la suite. Aussi, sans cette profonde ignorance, il n'aurait jamais osé mettre à la tête de son ouvrage un titre aussi pompeux que celui-ci : *Monuments authentiques de la religion des Grecs et de la fausseté de plusieurs confessions de foi des chrétiens orientaux, produites contre les théologiens réformés, par les prélats de France et les docteurs de Port-Royal, dans leur fameux ouvrage de* la Perpétuité de la foi catholique.

Il n'y a personne qui ne croie d'abord que l'auteur produira plusieurs actes authentiques, pareils à ceux qui ont été produits dans la dispute sur la perpétuité de la foi, et qui, ayant les caractères nécessaires de vérité et d'authenticité, feront connaître que les autres ont été supposés, ou qu'ils contiennent de fausses déclarations de la doctrine de ceux qui les ont signés. On supposait aussi qu'il pourrait faire entrer dans un pareil recueil des confessions données par des Grecs apostats, comme ont été celles de Cyrille, de Métrophane Critopule, de Gergan, et d'un prétendu archevêque de Tibériade. Mais on a été fort étonné de trouver que ces *précieux monuments*, qui doivent confondre les théologiens de l'Église catholique, se réduisent à quelques lettres de Cyrille Lucar, à des mémoires informes, qui ont rapport à l'histoire de ce malheureux, et à des pièces déjà imprimées, entre autres la Confession de ce même Cyrille, aux deux synodes tenus contre lui pour la condamnation de ses erreurs, et au synode tenu en 1672 à Jérusalem, imprimé à Paris en 1676. L'original, qui était à la Bibliothèque-du-Roi, est tombé entre les mains de l'auteur, par un accident qu'il ose appeler une providence de Dieu, et que tout autre que lui appellera un vol, accompagné de la plus noire perfidie envers un très-honnête homme, duquel il n'a reçu que du bien.

Puisqu'il s'est contenté de dire qu'il l'avait déposé dans la bibliothèque de Leyde, et qu'il a eu honte, ou qu'on lui a défendu de mettre dans sa préface la fausseté pleine de calomnie qu'il avait répandue dans une lettre qu'il publia l'année dernière, en disant qu'un bénédictin, touché de remords pareils à ceux qui l'ont conduit en Hollande, le lui avait remis entre les mains; il est bon d'informer le public de la vérité du fait qui est telle : Le sieur Aymon était venu à Paris avec un passeport du roi, qui lui avait été envoyé sur diverses lettres qu'il avait écrites à M. Clément, garde de la Bibliothèque-du-Roi, dont la probité est connue de tout le monde, et il y a peu d'étrangers savants, venus en France depuis trente-cinq ans, qui ne sachent de quelle manière il a toujours fait plaisir à ceux qui venaient voir la bibliothèque. Le dessein que témoignait le sieur Aymon de reconnaître ses erreurs, engagea M. Clément à le présenter aux ministres et à M. le cardinal de Noailles, qui lui obtint une pension de S. M., et le mit dans le séminaire des Missions-Étrangères. Pendant ce temps-là, M. Clément donna entrée, avec une entière liberté, dans la bibliothèque au sieur Aymon, qui, en récompense de tous les services et marques d'amitié qu'il en avait reçus, vola plusieurs livres et trouva moyen de s'échapper. C'est ainsi que l'original du synode de Jérusalem est venu entre les mains de ce défenseur de la foi des églises réformées, qui, par la règle 82, qu'il établit (pag. 520), que *les gens de mauvaise réputation et dont les mœurs sont manifestement corrompues sont récusables*, ne peut être reçu comme témoin sur tout ce qu'il avance.

Il est assez difficile de donner une idée juste du plan de cet ouvrage; car les lettres de Cyrille et sa Confession de foi, avec les notes du sieur Aymon, tiennent près de la moitié du livre. Les synodes de Jérusalem en 1672, ceux de Constantinople en 1638 et en 1642 en tiennent une autre grande partie. Il y a un très-grand nombre d'extraits des livres de *la Perpétuité*, le reste est .es réflexions du sieur Aymon. Il semble donc que son dessein soit de prouver que Cyrille Lucar croyait ce qui est marqué dans sa Confession, et qu'il était par conséquent bon calviniste. C'est ce qu'on n'a pas contesté. Ce qu'on a toujours nié, et ce que plusieurs savants protestants ont avoué, est que cette Confession pût être attribuée à l'église grecque, puisque Cyrille ne l'avait jamais publiée dans les formes. Le sieur Aymon prétend donc prouver, par les lettres de Cyrille, qu'il faisait profession ouverte du calvinisme; qu'ainsi ses sentiments ne pouvaient pas être inconnus à l'église grecque; qu'il y avait fait plusieurs disciples qui embrassaient sa doctrine; qu'ainsi leur approbation suffisait pour établir sa Confession, et lui donner l'autorité qu'elle ne paraissait pas avoir selon la forme dans laquelle d'abord elle fut publiée; que par les intrigues des ennemis de Cyrille, soutenus par les émissaires de la cour de Rome, ayant été déposé, puis relégué à Rhodes, et enfin étranglé, ses amis, qu'il suppose être les seuls véritables Grecs, furent opprimés; que par les mêmes intrigues on assembla les synodes de Constantinople et de Moldavie, qu'on dressa la confession de foi pour les églises de Russie; qu'ainsi les opinions de l'Église latine prévalurent, parce que tous ceux qui eurent part à ces décisions étaient de faux Grecs, et que les attestations qui ont été ensuite données par les patriarches, les métropolitains, les évêques et le clergé de diverses églises, étaient toutes fausses, parce qu'elles étaient contraires à la Confession de Cyrille Lucar; qu'elles avaient été extorquées par le crédit de l'ambassadeur de France, par les intrigues des jésuites et par les faux témoignages de Panaiotti; et tout est fondé sur ce que les Grecs, à ce qu'il prétend après le ministre Claude, ne croyaient pas la transsubstantiation ni même la présence réelle. Si on cherche dans un livre de plus de cinq cents pages in-4° les preuves de ces paradoxes tant de fois réfutés, on n'en trouvera pas une seule de fait : elles roulent toutes sur les réflexions de l'auteur sur les pièces produites dans *la Perpétuité de la foi;* réflexions si outrées, si folles et remplies de tant d'ignorances, que M. Claude qui, comme on sait, ne manquait pas de hardiesse à tout avancer et à tout soutenir, a eu honte de hasarder ce que son copiste donne comme des démonstrations et des convictions.

On remarquera aussi que dans cet énorme écrit il ne se trouve pas une seule citation des confessions de foi, ni des auteurs auxquels les Grecs nous renvoient toutes les fois qu'on leur demande des éclaircissements sur leur foi, et sur la doctrine de leur église. Il n'y est parlé de Gennadius que pour en faire une critique absurde; de sorte qu'il paraît que l'auteur n'a pas lu ce que M. Smith a écrit sur cette matière, et encore moins les observations de M. Simon. Les traités de Siméon de Thessalonique, ceux des patriarches de Jérusalem, Nectarius et Dosithée, imprimés il n'y a pas longtemps en Moldavie, enfin tous les livres grecs les plus communs, même l'Eucologe et les autres livres d'église lui sont inconnus. Il est donc aisé de juger ce qu'on doit attendre, pour l'éclaircissement de la vérité, d'un homme qui, étant dans une profonde ignorance des dogmes, de la discipline et des livres des Grecs, n'a que des injures à dire, ou des absurdités cent fois rebattues.

La première lettre que le sieur A. a mise à la tête de sa collection, quoique une des dernières en date, est adressée à ceux de Genève, *les seigneurs, les sénateurs, docteurs, ministres, professeurs et gouverneurs de la république et église de Genève.* Il les loue comme de véritables pasteurs et prédicateurs de l'Évangile, et il se sert pour cela d'expressions qui ne sont guère moins fortes que celles d'un proposant qui leur dédierait ses premières thèses. Il fallait que le sieur A., au lieu de notes très-inutiles, nous apprît à quelle occasion cette lettre a été écrite; et si c'est une réponse, il devait rapporter la lettre des Genévois qui avait donné occasion à celle-ci, ou la réponse qu'ils firent à Cyrille. Car on aurait pu connaître par-là des faits qui sont ou inconnus ou incertains, touchant le commerce qu'il avait avec les calvinistes. Dans l'état où elle paraît, on n'en peut tirer autre chose, sinon qu'il déclarait aux ministres de Genève qu'il les croyait orthodoxes, et qu'il était dans les mêmes sentiments qu'eux touchant la religion. C'est néanmoins ce qu'il a toujours nié avec serment devant son église, et ce que nous ne contestons point aux calvinistes; c'est à eux seulement d'examiner s'il les a trompés, ou s'il a trompé les Grecs. Car ce que ceux-ci ont témoigné unanimement, depuis plus de soixante-dix ans, est plus croyable que tout ce que lui seul peut avoir dit ou écrit en particulier, et sur quoi vraisemblablement il avait demandé le secret.

Les Genévois le lui gardèrent fidèlement, comme il paraît, puisque si jamais il y avait une occasion légitime et nécessaire de rendre ces lettres publiques, c'était lorsque non seulement la plupart des catholiques, mais les Grecs doutaient que la Confession imprimée à Genève fût véritablement de Cyrille. S'ils craignaient d'exciter par ce moyen de nouveaux troubles contre lui, son parti n'était donc pas si considérable dans l'église orientale, et il avait sujet de craindre qu'il ne fût publiquement confondu de son imposture. S'ils ont eu d'autres raisons, qui ne peuvent guère être meilleures, de se contenter depuis si longtemps de faire paraître quelques extraits de ces lettres, on leur demande où est cette bonne foi dont ils disent que manquent les catholiques, dans les productions que nous faisons de tant de pièces un peu plus authentiques que celles dont ils tâchent de tirer avantage?

Cette lettre prouve que Cyrille reconnaissait la doctrine de Genève comme orthodoxe ; le sieur A. devait encore expliquer comment cette conformité de sentiments s'était établie ; et si les Genévois avaient envoyé à Cyrille quelque confession de foi conforme à celle de l'église grecque, ou si Cyrille en avait fait une conforme à la leur. Car on ne croit pas que le sieur A. entreprenne de prouver par cette lettre, ni par aucune autre de ses *précieuses anecdotes*, qu'alors il se fit une réunion entre les Grecs et les calvinistes. Il faut cependant qu'il le prouve, puisque, du temps du patriarche Jérémie, les Grecs, qui condamnaient la doctrine des luthériens, moins éloignée de la leur que celle des calvinistes, ne pouvaient pas approuver celle de Genève, et que, lorsqu'elle fut proposée par Cyrille, tous la rejetèrent avec anathème. S'il ne le prouve pas, comme assurément il ne le peut faire, tout ce qu'on peut tirer de cette lettre et de semblables est que les calvinistes ont attiré Cyrille à leurs sentiments ; ce qu'on leur accorde volontiers ; mais il faut qu'ils conviennent en même temps qu'il n'y a aucune conséquence à en tirer contre l'église grecque.

Il commence donc par les lettres de Cyrille Lucar, connues il y a déjà longtemps par les citations qu'en a faites Hottinger ; et il y a beaucoup d'apparence que lui et les autres protestants qui les avaient vues ne jugeaient pas qu'il y eût un grand avantage pour eux à les rendre publiques. Car outre que la plupart ne contiennent que des choses frivoles et indifférentes, elles ne peuvent servir qu'à prouver ce que les catholiques, et même les Grecs, ne contestent plus, qui est que ce patriarche était calviniste. Sans cela il ne donnerait pas à Calvin les titres de *docteur très-saint et très-sage*, que Luther ni ses disciples ne lui ont jamais donnés, le regardant comme enseignant des erreurs sur plusieurs points de la religion, dont on dispute encore entre les théologiens de la Confession d'Augsbourg et les calvinistes. La basse flatterie qui fait qu'il appelle Corneille Haga *colonna e firmamento della fede catolica ortodoxa, la colonne et l'appui de la foi catholique orthodoxe ;* les louanges outrées qu'il donne dans sa première lettre aux ministres et aux professeurs de Genève, conviennent au caractère d'un fourbe et d'un imposteur, qui ne cherchait qu'à s'attirer la protection des Hollandais et des Anglais, pour se maintenir dans la dignité en laquelle il avait été rétabli par d'aussi mauvaises voies que celles qu'il suppose avoir été employées contre lui par ses ennemis. Il s'en plaint en des termes lamentables, assaisonnés d'une dévotion pleine d'hypocrisie, et qu'on ne peut mieux comparer qu'à ceux que son traducteur employa l'année dernière pour exciter la compassion des *vrais chrétiens réformés* envers un *ministre néophyte*, calomnié d'avoir volé dans un dépôt public le manuscrit qu'il donne présentement au public.

Cette lettre est datée du 17 août 1636 ; ainsi elle a été écrite après le troisième rétablissement de Cyrille.

Nous demanderons pour éclaircissement à ceux qui croient que de telles pièces sont *des monuments précieux et authentiques*, qu'ils produisent les lettres qui ont été écrites par ceux à qui sont adressées celles-ci, et les réponses qui leur ont été faites ; car ces *frères bien-aimés* dont il dit qu'*il embrassait la doctrine*, lui auront sans doute représenté qu'il ne devait pas mettre toute l'église grecque en combustion pour se rétablir dans une dignité, laquelle, selon leurs principes, est une invention humaine et antichrétienne, ignorée dans cette sainte église de Genève dont il embrassait la créance, et plus tyrannique que celle du pape, contre laquelle lui et les protestants avaient tant déclamé. Ce n'était pas le plus essentiel ; c'était de savoir s'ils approuvaient que ce saint patriarche calviniste administrât les sacrements selon la discipline de l'église grecque, et non pas selon celle de Genève et de Hollande. Or nous ne pouvons pas douter que Cyrille n'ait célébré la Liturgie grecque avec toutes les prières et les cérémonies qui la composent ; car il ne se trouve pas que ses adversaires l'aient jamais accusé d'avoir altéré le service public, et il célébrait des ordinations, et d'une manière qui est incompatible avec les principes des protestants. Cela étant, quand il ne serait coupable que d'avoir agi contre sa conscience, il ne peut être considéré que comme un hypocrite abominable et un homme sans religion. C'est un éclaircissement que l'auteur devait donner au lieu de longues notes dont on n'a que faire, qui ne servent qu'à grossir son livre et à multiplier les preuves de son ignorance. Peut-être que cette difficulté ne le touchera guère, puisqu'il connaît un ministre du saint Évangile qui a plusieurs fois assisté à la messe sans y croire, et qui a écrit plusieurs lettres pour être réhabilité à la dire ; mais elle pourra toucher ceux qui cherchent de bonne foi la vérité. Il faut venir aux notes sur cette lettre.

La première est sur le titre qu'il donne à Cyrille de *pape, patriarche et juge œcuménique*, quoiqu'il ne se trouve pas dans le texte qu'il a fait imprimer. En effet ce seul titre serait une preuve de la fausseté d'un acte qui porterait le nom de patriarche de Constantinople. Il n'y a que l'auteur qui ignore que le titre de πάπας, mis après le nom propre, est affecté en Orient depuis plusieurs siècles aux seuls patriarches d'Alexandrie, qui prennent aussi le titre de κριτὴς τῆς οἰκουμένης, *juge de l'univers.* Jamais on ne trouvera celui de *juge œcuménique.* Il devait savoir, s'il eût eu la moindre teinture du grec, que le mot de *papas* dans l'usage vulgaire signifie un prêtre, et que les patriarches de Constantinople s'intitulent *archevêques de Constantinople, la nouvelle Rome, et patriarches œcuméniques*, comme il aurait pu voir dans les actes des théologiens de Wittemberg et dans la Turco-Grèce. Quand il ajoute que Michel Cérularius, qui *n'avait que le titre d'évêque de Byzance en 1043, obtint de l'empereur Constantin la qualité de patriarche*, etc., il fait voir que sa capacité dans l'histoire ecclésiastique est égale à celle qu'il a dans la langue grecque ; car qui ne sait pas que le titre d'*évêque œcuménique* fut usurpé la pre-

mière fois par Jean-le-Jeûneur, du temps de S. Grégoire-le-Grand, plus de quatre cents ans avant Cérularius, comme il le dit lui-même à la page suivante? Mais puisque dans cette note il ajoute, en citant S. Grégoire, que personne ne pouvait s'attribuer cette autorité sans blasphème, ni sans devenir antechrist, d'où vient qu'il pardonne si aisément à Cyrille ce qui lui paraît si criminel dans les papes, qui néanmoins ne prennent pas cette qualité? Il n'y a pas eu de patriarche d'Alexandrie appelé *Héracléas*, c'est Héraclas.

Nous n'avons rien à dire sur la longue note touchant Antoine Léger. C'était un ministre, et c'est là tout. On n'aurait jamais ouï parler de lui sans sa correspondance avec Cyrille Lucar. Tous les éloges qu'on fera de lui ne servent de rien, puisqu'il ne peut rendre témoignage dans sa propre cause. Il était fort inutile de mettre dans un dépôt public des pièces si peu importantes. Il ne l'était pas moins de faire des digressions de cinq ou six pages sur les jésuites, sur la cour de Rome, enfin sur Corneille Vander Haga, envoyé ou résident des Hollandais à Constantinople. Il nous le représente comme un des plus grands ministres qui ait jamais été, parce qu'il avait converti quelques Grecs au calvinisme; et sur ce fondement il nous fait un roman de la vie de cet homme, qui ne s'est rendu recommandable parmi les siens que par cette Confession de Cyrille. Mais ce grand génie ne fut pas néanmoins fort heureux dans la protection qu'il donna à Cyrille, puisque tout son crédit à la Porte n'empêcha pas que cet apostat ne fût déposé, exilé et enfin étranglé. Il n'y avait pas beaucoup d'honneur ni beaucoup d'esprit à tirer une Confession calviniste d'un homme sans religion, qui avait déjà pris les teintures de celle qu'il exposa par écrit, et qu'il donna à Haga. Mais celui-ci était fort simple de se contenter d'abord d'un acte latin qui ne pouvait faire autorité, et au bout de deux ans d'en prendre un autre en grec, informe et défectueux dans toutes les circonstances qui rendent authentiques les actes des patriarches, que Cyrille pouvait désavouer, comme il fit en effet quand il y eut quelque soupçon contre lui; et c'était par cette raison que même lorsque M. de Nointel alla à Constantinople, il se trouvait encore des Grecs qui ne pouvaient croire qu'il fût auteur de la Confession publiée sous son nom. Si Haga ignorait que Cyrille prêchait, célébrait et agissait contre la créance qu'il lui avait témoignée de bouche et par son écrit, il était bien mal informé pour un habile ministre, tel qu'on nous le représente. S'il le savait et l'approuvait, avec cette piété qu'on lui attribue, sa morale était bien relâchée. Il n'était pas fort nécessaire de donner une relation de son audience publique du grand-seigneur, puisque cela n'a aucun rapport à la matière dont il s'agit. Il ne serait pas difficile de faire voir qu'il y a plusieurs circonstances peu vraisemblables; mais un homme qui ne sait pas ce que c'est que *Chaouz-Bachi*, et qui met partout *Chaouz-Bacha*, n'était pas capable de les rectifier. Quoique cela n'ait aucun rapport à notre sujet, on ne peut s'empêcher de faire remarquer une sottise capitale, qui doit donner mauvaise opinion des originaux que nous cite le sieur A., s'il l'en a tirée. *C'est*, dit-il, *que le grand-seigneur le faisait venir dans son grand conseil pour l'entendre opiner, et pour profiter de ses avis.* On ne croira pas aisément qu'un ministre des Hollandais eût une distinction qu'aucun ambassadeur n'a jamais eue en ce pays-là, dans un temps auquel ils ne faisaient pas une si grande figure. Mais on croit tout, quand on a pu croire que l'auteur a été prélat domestique du pape, et protonotaire apostolique.

La seconde lettre est adressée à M. Diodati; et ce qu'elle a de remarquable, est que Cyrille y parle d'un entretien qu'il eut touchant sa Confession avec M. le comte de Marcheville, ambassadeur de France. Elle est du 15 avril 1632, et il mande à Diodati que cet ambassadeur lui ayant montré une copie de sa Confession, il ne la désavoua pas, mais qu'il la reconnut comme sienne. *Io allora con intrepidità risposi esser mia e che l'ho scritta io, per che così tengo, credo, confesso.* C'est ce que Cyrille mandait; mais les mémoires de ces temps-là assurent le contraire, en quoi ils s'accordent avec le témoignage de tous les Grecs. Il y a plusieurs preuves certaines de la fausseté du récit de Cyrille à Diodati touchant M. le comte de Marcheville.

Les auteurs de *la Perpétuité de la foi* avaient rapporté l'extrait d'une lettre de M. de Nointel (Réponse gén., l. 1), par lequel il mandait que Parthénius, alors patriarche et fort âgé, *avait dit, en présence d'une douzaine de métropolitains, que la calomnie que l'on avait faite à Cyrille Lucar, en l'accusant de participer aux dogmes des calvinistes, était une invention de ses ennemis. Il n'en a jamais rien paru durant sa vie à la face de son église, ce patriarche ayant toujours conservé la foi orthodoxe de la présence réelle de Jésus-Christ au S.-Sacrement, et de la transsubstantiation du pain et du vin en son corps et en son sang*, etc. Cette déclaration de Parthénius avait été comparée avec le même passage de la lettre de Cyrille à Diodati, et on en avait tiré une induction très-naturelle touchant la duplicité des personnages que jouait cet imposteur. C'est sur cela que le sieur A. triomphe, et prétend que ce seul extrait découvre *les impostures* de nos théologiens; *et voici*, dit-il (pag. 39), *comme on peut démontrer leurs plus insignes fourberies. Si M. de Nointel dit la vérité, il faut nécessairement que les docteurs de Port-Royal, et tous les controversistes de l'Église romaine, qui ont publié et soutenu que Cyrille Lucar était un calviniste reconnu pour tel, et que c'est pour cela qu'on l'a déposé et envoyé en exil; il faut, dis-je, que tous ces docteurs du papisme soient des imposteurs.*

On a vu jusqu'à présent quelques échantillons de l'érudition de ce redoutable adversaire; on peut juger par ce raisonnement que sa logique est à peu près semblable. On a dit et prouvé par les mêmes paroles dont il se sert, et par d'autres preuves, que Cyrille était calviniste; c'est-à-dire qu'il croyait, ou faisait

semblant de croire ce qui était exposé dans sa Confession, composée en plusieurs endroits des propres termes de celle de Genève. En même temps on a dit qu'à l'extérieur et en face de son église il professait la foi ordinaire des Grecs, et qu'il dissimulait son hérésie. Parthénius, qui pouvait l'avoir vu, rendait ce témoignage de lui, et on voit par le synode de Jérusalem, et par quelques autres actes, qu'il y avait plusieurs Grecs qui en avaient la même opinion. En cela il n'y a aucune contradiction; tout au contraire, rien ne confirme davantage ce que les auteurs de *la Perpétuité* avaient entrepris de prouver, qui était les deux personnages que Cyrille avait joués, celui de calviniste en parlant au sieur Haga et en écrivant aux Genévois, celui de véritable Grec qu'il soutenait dans son église.

Il ne faut pas chercher des exemples si éloignés. Nous connoissons un homme qui a fait toutes les preuves d'une parfaite conversion à l'église *chrétienne réformée.* Or cet homme a écrit plusieurs lettres dont les originaux sont plus sûrs et plus certains que ceux qui ont été déposés à Genève, dans lesquelles il témoigne une extrême douleur de son apostasie, une grande indignation contre ses *frères en Christ*, les ministres réfugiés, une extrême impatience d'être absous et réconcilié à l'Église catholique. Il y a cent témoins qui l'ont vu à la messe. Dira-t-on que les uns ou les autres sont des imposteurs; les uns qui assureront qu'il est bon protestant, ou ceux qui assureront le contraire? Ils auront également raison, ou pour mieux dire les uns et les autres se seront trompés. Comme donc ce fait ne lui est pas inconnu, nous ne pouvons lui donner une meilleure solution de l'argument démonstratif qu'il prétend tirer de ces deux personnages de Cyrille que cette comparaison. Ne sait-il pas qu'il était Candiot? Et un Candiot ne pouvait-il pas faire, pour se maintenir dans la première dignité de l'église grecque, ce qu'un Dauphinois a fait pour se conserver une petite pension?

Mais voyons les trois conclusions que tire le sieur Aymon de cette contradiction apparente (pag. 59): I. que *Cyrille a été déposé injustement, puisque c'est par l'invention de ses ennemis qui l'ont faussement accusé d'être calviniste;* — II. qu'*on ne peut dire, sans une calomnie atroce, que Haga et les Hollandais l'ont fait monter sur le siége patriarcal à force d'argent, et qu'ils lui ont avancé de grosses sommes parce qu'il favorisait ouvertement le parti du calvinisme;* — III. que *les deux conciles tenus à Constantinople et en Moldavie après la mort de Cyrille et pour condamner sa doctrine sont des pièces supposées, de même que le concile de Jérusalem tenu en 1672, parce que Cyrille n'y est condamné que sous prétexte qu'il n'a pas voulu désavouer par écrit sa confession de foi qui paraissait dans tout l'Orient sous son nom, et parce qu'il a refusé de faire une exposition de doctrine contraire à celle-là.*

La première conclusion qu'il en tire est fausse en plusieurs manières; puisque Cyrille ne fut point déposé comme calviniste, car il dissimulait alors, ainsi qu'il a presque toujours fait. Les Grecs zélés pour la foi de leur église avaient assez de soupçons contre lui; mais il n'y avait pas de preuves. Ainsi il fut déposé comme plusieurs autres, peut-être par de mauvaises voies; car on n'a jamais prétendu que ceux qui eurent part à sa déposition fussent irréprochables. On sait assez les exemples trop fréquents des troubles que l'ambition et la jalousie excitent parmi les Grecs pour parvenir au patriarcat de Constantinople, et Cyrille n'avait rien sur cela à reprocher aux autres. Il est donc faux qu'il ait été déposé comme calviniste, non pas qu'il ne le fût véritablement dans le cœur, mais parce qu'il professait extérieurement et exerçait publiquement la religion qu'il condamnait dans sa Confession, dans ses lettres secrètes, et dans ses entretiens avec les protestants. Après sa mort, Cyrille de Berroée fit condamner sa mémoire, aussi bien que sa doctrine; et, quoiqu'on pût attribuer, comme quelques Grecs ont fait, ce zèle contre la personne de Cyrille à leurs inimitiés particulières, il paraît présentement par les pièces que produit le sieur A., que ce dernier ne l'accusait pas à faux.

Sous Parthénius-le-Vieux sa mémoire fut épargnée, parce que la plupart de ceux qui se trouvèrent à ce synode n'avaient aucune connaissance de la duplicité et de l'hypocrisie criminelle de Cyrille Lucar, et qu'ils se souvenaient de lui avoir entendu prêcher le contraire de la Confession qu'on lui attribuait, mais qu'il désavouait. Il en arriva de même au synode de Jérusalem; ceux qui s'y trouvèrent ayant jugé sagement qu'il s'agissait de justifier la créance de l'église grecque, mais qu'il était peu important de justifier ou de condamner la mémoire de Cyrille. Il semblait même qu'il était plus honorable à l'église grecque de ne pas condamner sa mémoire, afin qu'on ne pût reprocher aux Grecs qu'ils avaient eu un patriarche calviniste. Il n'y a donc eu aucune contrariété entre ces actes et le récit que fait M. de Nointel de ce qu'il avait ouï dire sur ce sujet au patriarche Parthénius, qui était dans la même opinion sur Cyrille que Parthénius-le-Vieux et ceux qui se trouvèrent au synode de 1642.

Lorsque la Confession imprimée à Genève en 1633 parut, selon ce que dit Mélèce Syrigus dans la préface de l'ouvrage par lequel il l'a réfutée, *on fut fort surpris de voir qu'elle portait le nom de Cyrille, et qu'il promettait d'expliquer la créance de l'église orientale touchant la religion chrétienne, mais qu'au fond elle contenait toutes les hérésies des calvinistes; cela produisit un assez grand embarras parmi plusieurs de nos Grecs qui savaient que Cyrille ayant été dix-huit ans entiers patriarche de Constantinople, et presque aussi longtemps patriarche d'Alexandrie, avait toujours et partout fait paraître la même religion que tous les autres enfants de l'église orientale, et que durant qu'il avait vécu il n'avait jamais publié ces ouvrages dans les églises, et ne les avait pas communiqués à son synode. C'est ce qui les engageait à croire que ces chapitres étaient supposés, et à les attribuer à quelqu'un qui nous voulait*

insulter, en abusant du nom vénérable d'un patriarche pour tromper les plus simples, quoique ceux qui les avaient fait imprimer, dans la lettre latine qu'ils avaient mise à la tête, apportassent plusieurs preuves que Cyrille en était l'auteur. Laissant donc à Dieu, qui connaît le fond des cœurs, le jugement de ce qui en est, nous réfuterons ces écrits, soit que Cyrille les ait composés, soit qu'un autre les ait publiés faussement sous son nom, et nous ferons voir clairement combien nous autres Grecs sommes éloignés de ses sentiments. Voilà ce que dit Mélèce, qui avait été un des théologiens du synode tenu en 1638, sous Cyrille de Berroée ; celui qui composa la réfutation de la Confession de Cyrille Lucar en 1640, et l'acheva le 28 novembre de la même année à Constantinople, comme il a marqué dans l'original sur lequel a été faite la copie que Panaiotti donna à M. de Nointel ; qui assista en 1642 au synode de Constantinople sous Parthénius-le-Vieux, et qui, en qualité de député du même patriarche, eut la principale direction du synode de Moldavie, où fut dressée la confession de l'église de Russie. Voilà à quoi se réduit cette prétendue contradiction.

La seconde conséquence ne fait rien à la question dont il s'agit. On ne peut douter que Corneille Haga et les Hollandais n'aient favorisé Cyrille en tout ce qui a dépendu d'eux, et qu'ils ne l'aient fait à cause de l'engagement qu'il avait pris de travailler à répandre le calvinisme dans les églises qui lui étaient soumises. Ce ne serait pas là un crime pour des personnes qui peuvent de bonne foi concourir à un ouvrage qui paraîtrait avantageux à leur religion. Tout ce qui est contenu dans le récit de Parthénius n'a aucun rapport avec ces faits qui sont personnels.

Mais par quelle logique le sieur A. conclut-il de là que les synodes de Moldavie, de Constantinople et de Jérusalem *sont des pièces supposées ?* Comment a-t-il la hardiesse de dire qu'ils ne contiennent que des faussetés, puisqu'il n'y a pas un seul fait énoncé dans aucun des trois qui ne soit confirmé par les témoignages des Grecs? Trouvera-t-on une impudence pareille à celle avec laquelle il dit (pag. 40) que *nos théologiens ont fabriqué eux-mêmes cette lettre de M. de Nointel,* qu'*ils doivent l'avouer, ou convenir qu'il ne dit pas la vérité, et qu'il s'ensuivra de là qu'un des plus célèbres ambassadeurs de France est un imposteur, et qu'on n'a employé que des pièces fausses dans la dispute sur la perpétuité de la foi?* On ne s'étonnera pas qu'un homme du caractère de l'auteur parle avec si peu de pudeur contre des personnes dont la mémoire sera toujours à couvert de tout ce qu'un ignorant furieux pourra répandre pour la flétrir. On n'a donc pas dessein de les justifier sur de pareils outrages, dont la confusion retombe sur ceux qui protègent de tels calomniateurs. Une seule remarque suffira pour le confondre. Quand il dit que ces trois synodes sont des pièces supposées, et qu'il accuse *les docteurs de Sorbonne, les agents du clergé et les docteurs de Port-Royal de les avoir supposées,* a-t-il fait réflexion que depuis que la Confession de Cyrille parut imprimée, c'est-à-dire depuis 1633 jusqu'en 1669 que parut le premier tome de *la Perpétuité de la foi*, aucun de ces théologiens qu'il attaque si outrageusement n'avait allégué contre les calvinistes les synodes de Constantinople et de Moldavie? Ils avaient été imprimés à Cologne en 1645, et on ne connut l'édition de Jassy que lorsque M. de Nointel en envoya de Constantinople un exemplaire, qui est avec plusieurs autres pièces dans la bibliothèque de l'abbaye de S.-Germain-des-Prés. Comment donc avaient-ils pu supposer ces pièces qu'ils ne connaissaient pas, comme ils l'avouaient de bonne foi?

De plus, comme elles regardaient les Grecs encore plus que les calvinistes, persuadera-t-il à quelqu'un que ces Grecs eussent reçu comme véritables des décisions faites à plaisir au nom de leurs patriarches et des principales personnes de leur église? Les patriarches Nectarius, Dosithée et d'autres qui ont écrit avec tant d'animosité contre les Latins, les auraient-ils reconnues comme légitimes, et les auraient-ils citées avec éloge tant de fois? Voilà pour ce qui regarde les synodes de Constantinople et de Moldavie ; pour celui de Jérusalem, puisqu'il en a l'original entre les mains, qu'il le fasse voir à des personnes plus capables d'en juger que lui, il n'y aura assurément personne qui n'en reconnaisse l'authenticité.

Quoique nous ne voulions pas nous arrêter à toutes les bévues et ignorances de cet adversaire, nous ne pouvons néanmoins en omettre une qui suffirait seule pour faire voir ce qu'on peut attendre de sa capacité. Ce sont les dernières paroles de sa première note sur la seconde lettre (pag. 40) : *Et nous pouvons dire ici par avance que le patriarche Parthénius, que M. l'ambassadeur de Nointel et les docteurs de Port-Royal citent comme un illustre témoin, était un fourbe et un menteur, puisqu'il a fait assembler le synode de Moldavie, et signé tous les anathèmes que ce conciliabule a fulminés contre Cyrille Lucar*, etc. Il paraît assez par l'extrait de la lettre de M. de Nointel qu'il parlait de Parthénius, prédécesseur de Denis, qui lui succéda en 1671. Le sieur A., sur la seule conformité des noms, a cru que ce Parthénius était le même qu'on appelle le Vieux, successeur de Cyrille de Berroée ; cela lui a paru une démonstration pour prouver qu'il était *un fourbe et un menteur.* Mais cela prouve bien plus certainement l'ignorance et l'effronterie d'un homme qui, sur des observations aussi absurdes, ose insulter à la mémoire d'un ambassadeur, et à tout le clergé de France. Et, ce qui est encore à remarquer, dans le synode sous Parthénius il n'y a point d'anathèmes contre la personne de Cyrille ; c'est dans celui qui fut tenu sous Cyrille de Berroée.

La note suivante, qui est un lieu commun sur la haine des Grecs pour l'Église romaine, répond comme tout le reste à la profonde ignorance de l'auteur, qui pouvait faire un cahier entier de cette remarque, s'il avait eu la moindre connaissance des livres grecs anciens ou modernes. Il n'est guère nécessaire de prouver la haine des Grecs contre les Latins ; elle n'est que trop connue. Mais l'auteur parlant du *dimanche de l'or-*

thodoxie ne devait pas oublier que les Grecs prononcent ce jour-là des anathèmes contre les iconoclastes, et contre ceux qui nient la vérité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Le savait-il? On n'en peut pas douter, puisque la chose est marquée dans le synode de Jérusalem. Pourquoi donc le dissimule-t-il, si ce n'est que ce fait seul ruine tous ses faux raisonnements? Aussi il a retranché tout cet endroit dans le chapitre quatrième de ce synode.

On trouve encore une nouvelle preuve de son ignorance dans la digression inutile qu'il fait sur l'ambassade des Cophtes à Clément VIII, où il les appelle *les Grecs-Coptes*. C'est à peu près comme si on disait, un *Catholique-Huguenot*. Faut-il lui apprendre que les Cophtes sont jacobites, et qu'ils ont un patriarche qui n'a aucune communion avec les Grecs d'Égypte? Un homme qui ignore des choses aussi communes doit-il écrire?

La dernière note sur Georges Abbot était fort inutile, aussi bien que cette importante remarque : *Plusieurs autres*, dit-il, *le nomment ainsi, et non pas Abbat.* Il fait voir qu'il est aussi savant en anglais qu'en grec, puisque Georges Abbot est assez connu ; et si les Anglais prononcent autrement que nous, ce n'est pas la matière d'une note, toute copiée du Dictionnaire de Bayle, aussi bien que la raison qu'il allègue de sa disgrâce, qui est entièrement fausse. Car le roi Jacques ne le consulta pas pour la négociation du mariage du prince son fils avec l'infante d'Espagne, et il ne paraît pas qu'il s'y opposât ; mais outre que sa vie n'était pas fort ecclésiastique, il favorisait trop les nonconformistes ou calvinistes. Il tua par hasard un homme étant à la chasse, et le roi le fit suspendre de ses fonctions. Ceux qui ont un peu lu les histoires anglaises trouveront qu'Abbot ne méritait pas les éloges outrés que lui donne Cyrille.

Mais il fallait une note sur l'endroit que nous allons rapporter : *Vengo a dire che la mia Confessione non ha piu bisogno di legalità. Sara sempre legalizata da la testimonianza di essi professori del papismo.* Voici la traduction : *Je dois maintenant vous dire que ma Confession n'a plus besoin de témoignages. Elle sera toujours légalisée, s'il est nécessaire, par ceux-là mêmes qui font profession de suivre la doctrine du papisme.* D'abord on pourra s'étonner qu'un *prélat domestique du pape* traduise *legalità* par *témoignages*. Ce n'était pas de cela dont il s'agissait. On voit clairement que cette lettre de Cyrille était une réponse à une autre de M. Diodati, qui lui avait écrit touchant l'édition de la Confession qui fut faite à Genève l'année suivante 1633, et il est vraisemblable que Diodati lui demandait une légalisation de cette pièce ; c'est-à-dire qu'elle fût envoyée dans la forme qui s'observe depuis plus de deux cents ans pour les actes et écrits des patriarches, afin qu'ils fassent autorité. Il avait pu savoir qu'une copie signée de Cyrille seul, sans la légalisation faite par les officiers de la grande église, ne pouvait être regardée comme authentique. Cyrille, qui voulait la pouvoir désavouer, comme les Grecs témoignent qu'il a toujours fait, lui donna cette défaite que nous venons de voir. Ceux qui ont pu conserver cette lettre ont dû conserver les minutes de celles qu'on lui écrivait, et c'est à eux à éclaircir notre conjecture, que les paroles de Cyrille rendent assez vraisemblable ; d'autant plus qu'il est certain par le témoignage de tous les Grecs qu'il n'en a jamais donné de copie légalisée ; celles de Genève, tout originales qu'elles puissent être, n'étant signées que de lui. Les paroles de cette lettre contiennent une preuve certaine que sa Confession n'était pas en forme légalisée ; et c'est ce que les Grecs du synode de Jérusalem ont remarqué, aussi bien que ceux qui, condamnant, comme tous ont fait, la doctrine qui y était exposée, ont voulu excuser sa personne.

La troisième lettre est adressée à Georges Abbot, archevêque de Cantorbéry, dont nous venons de parler ; et elle est de 1616, du 1er mars, lorsque Cyrille était encore patriarche d'Alexandrie. On ne comprend pas pourquoi ces lettres sont rangées dans un ordre si peu chronologique, quoique cela importe fort peu. Car elles ne contiennent rien qui ne convienne à une année autant qu'à une autre, des louanges, des flatteries, des protestations de zèle pour la religion calviniste, et des paroles perdues. Celle-ci n'a rien que la recommandation de Métrophane Crytopule, et c'est celui dont on a une Confession de foi qui n'est guère meilleure que celle de Cyrille imprimée à Helmstat. Mais un auteur profond trouve sur les moindres choses de quoi étaler son érudition. Ainsi on voit après cette lettre sept ou huit pages de digressions ; l'une sur les sophistes, et l'autre sur les talismans ; matières qui ont très-peu de rapport à la question dont il s'agit.

Si on voulait perdre son temps à examiner ce qu'il dit, on prouverait aisément qu'il n'a pas même su ce que les Grecs entendaient par le nom de *sophistes*. On y apprend néanmoins deux choses assez nouvelles : l'une est la comparaison qu'il fait, à cause *de leur grande pénétration sur la manière de bien raisonner*, entre M. Gassendi et M. Ménage, qui était distingué parmi les gens de lettres, mais qui ne s'est jamais appliqué à la philosophie ; l'autre est qu'il nous apprend qu'Athénée, dont il rapporte un vers grec, était un *historien*, chose ignorée par les plus grands critiques de ces derniers temps, qui ne savaient pas même que son ouvrage s'appelât *Bibliothèque*. La digression sur les talismans vient au sujet, parce que Métrophane, dont il est parlé dans cette lettre, avait passé à Tubinge, et avait logé chez Guillaume Schickard. Ensuite il parle des ouvrages de ce savant, dont il n'a pas seulement lu le titre ; car c'est *Jus regium*, et non pas *regum Hebræorum*, qui est le principal. Son *Tarich regum Persiæ*, ou Histoire des anciens rois de Perse, fait voir qu'il n'avait pas la moindre connaissance de la matière ; et si ce qu'il a dit sur les talismans est le fruit des conversations avec Métrophane, celui-ci était un grand ignorant, et Schickard, bien simple.

La quatrième lettre à Antoine Léger est toute de

dévotion, et Cyrille l'écrivit de Ténédo, où il était exilé. Comme on loue la prudence de ceux qui n'avaient pas jugé de tels papiers dignes de lumière, on ne peut deviner ce que le sieur A. a prétendu faire en les imprimant, sinon de grossir son livre, et de trouver matière à des digressions. Ainsi parce que la lettre était adressée à Galata, il nous décrit Galata; parce qu'elle était écrite de Ténédo, il nous dit des nouvelles du siége de Troie et du roi Tennus. Mais comme ses recueils ont été bientôt épuisés, il a trouvé moyen de nous apprendre pourquoi on y relégua Cyrille. Pour y parvenir, il reprend les choses de fort loin, et commence un récit de la forme que le patriarcat de Constantinople reçut à la prise de la ville, des priviléges que sultan Mahomet II accorda à Gennadius, premier patriarche, après la prise, et de ce qui arriva à ses successeurs.

On peut assurer qu'il n'y a rien d'exact dans tout ce récit; et comme la preuve nous mènerait trop loin, chacun peut consulter l'Histoire ecclésiastique de Malacus dans la Turco-Grèce, pour reconnaître la fausseté de tout ce que contient cette digression. Ensuite comme les mémoires sur lesquels il l'avait dressée lui ont manqué dès les trois ou quatre premiers patriarches, il passe un vide de plus de cent cinquante ans pour venir au temps de M. de Nointel. Il dit, ce que tout le monde sait, que l'ambition, la simonie, et tout ce qui se peut employer de mauvaises pratiques, sont tellement passées en coutume parmi les Grecs, que c'est la cause pour laquelle il y a de si fréquents changements de patriarches, et que ce fut par de pareilles pratiques que Cyrille fut déposé. Il n'oublie pas de mettre en ce rang les intrigues des missionnaires, des ministres de la cour de Rome et des jésuites; et il les justifie pleinement, donnant des preuves aussi convaincantes que Cyrille était calviniste. Car on ne peut blâmer des catholiques d'avoir aidé les Grecs, quoique séparés d'avec nous, à les délivrer d'un loup couvert d'un habit de pasteur. Mais ce n'était pas cela dont il s'agissait. La seconde conclusion, et très-subtile, que tire le sieur A. (pag. 61), est *le peu de cas qu'on doit faire des témoignages que ces prétendus patriarches, expatriarches, et antipatriarches, simoniaques, ambitieux et ignorants, rendent les uns contre les autres.... C'est néanmoins de ces sortes de gens, sans piété et sans religion, que les docteurs de Port-Royal et de Sorbonne ont mendié leurs attestations.*

Il n'y a personne qui ne comprenne que cet argument ne prouve rien, ou que s'il prouve quelque chose, ce serait ce paradoxe, qu'un homme de mauvaises mœurs ne peut rendre témoignage de sa religion, et qu'il ne doit pas être écouté. A cela il n'est pas difficile de répondre. Car premièrement Jésus-Christ ordonnait d'écouter ceux qui étaient assis sur la chaire de Moïse, de faire, et par conséquent de croire, ce qu'ils disaient, mais de ne pas suivre leur mauvais exemple. La foi dont les ministres sacrés sont dépositaires ne dépend pas de leur sainteté ou de leur malice. Mais dans la peine que peut causer aux faibles le scandale de la vie peu régulière des supérieurs ecclésiastiques, il y a une règle certaine d'examiner leur doctrine autant qu'il est permis aux inférieurs de le faire. Or ils ne peuvent avoir aucun doute lorsque ces prélats, tels qu'ils puissent être pour ce qui regarde les mœurs, leur enseignent une doctrine conforme à celle qui a toujours été conservée dans leur église. C'est ce qui est arrivé à l'égard de tous ces patriarches de Constantinople et de tout le clergé du Levant. Il ne s'en trouve aucun, à l'exception de Cyrille Lucar, qui ait enseigné une doctrine conforme à celle des protestants. Ainsi tous ces simoniaques, tous ces ambitieux, sont regardés encore aujourd'hui comme de véritables pasteurs, parce qu'ils ont conservé la foi de leurs pères; Cyrille seul qui s'en est éloigné est chargé d'anathèmes, et sa mémoire sera toujours en horreur à tous les véritables enfants de l'église grecque.

Il était donc fort inutile de faire des digressions vaines et vagues sur les mœurs des patriarches grecs. Quiconque voudra parler de ces faits récents avec quelque vraisemblance ne doit pas ramasser tout ce qu'il trouvera dans les premiers livres qui lui tomberont sous la main, mais examiner auparavant les auteurs qu'il suit. M. Lacroix, dont il rapporte de grands passages, était un honnête homme qui avait été à Constantinople en qualité de secrétaire, avec M. de Nointel, par lequel il fut dépêché en France pour apporter le renouvellement des capitulations avec la Porte. Après qu'il fut revenu de Constantinople, dans un grand loisir, il composa plusieurs livres sur divers mémoires qui lui restèrent entre les mains, et sur lesquels il aurait eu besoin de consulter des personnes plus versées que lui dans les affaires d'Orient, et surtout dans les matières ecclésiastiques. C'est ce qui a fait qu'il y a laissé beaucoup de choses peu exactes, et que son autorité est fort médiocre, même dans l'histoire de ce qui s'est passé de son temps. Le sieur A. a soin de représenter à toute occasion, comme *un outré papiste*, un laïque sans érudition, afin de donner plus d'autorité aux passages qu'il cite, et aux conséquences qu'il en tire. M. Lacroix a vécu et est mort bon catholique, mais il n'était pas théologien, et il n'avait aucune connaissance des matières ecclésiastiques; ainsi ce qu'il dit seul n'a pas une grande autorité.

Le long extrait que le sieur A. cite de lui (p. 66), touchant les brigues et les mauvaises pratiques trop ordinaires parmi les Grecs pour parvenir au patriarcat de Constantinople, contient des choses si connues, qu'on n'avait pas besoin de les apprendre de M. Lacroix. Mais la conclusion que le sieur A. en tire est toute de lui. Après avoir dit que Cyrille fut exilé à Ténédo : *C'est de ce lieu*, dit-il, *qu'il écrivit la quatrième lettre qui nous a donné lieu de faire ces remarques, touchant les faux prétextes dont les Grecs se servent pour faire exiler leurs patriarches, et pour les anathématiser sans aucune raison ni formalité.*

Il n'est pas difficile de voir son dessein, qui est de conclure qu'on ne doit avoir aucun égard aux anathèmes fulminés contre Cyrille par les synodes, dont il attaquera l'autorité dans la suite, puisqu'on dépose et qu'on anathématise sans sujet les patriarches qu'on veut perdre, sous de faux ou de légers prétextes. On fera voir que ceux qui ont anathématisé Cyrille l'ont fait avec connaissance de cause, dont nos adversaires fournissent de nouvelles preuves dans ces lettres qu'ils produisent. Ceux qui épargnèrent sa personne ne le firent qu'en supposant que la Confession de foi qui paraissait sous son nom lui était faussement attribuée. Mais il ne trouvera pas qu'aucun de tant de patriarches déposés ait pour cela été anathématisé par son église. Au contraire, tous ont gardé leur rang par-dessus les autres métropolitains, comme on voit par l'acte du patriarche Denis, auquel souscrivent trois patriarches déposés, devant tous les autres évêques. Cyrille même, qui fut déposé trois fois, ne fut anathématisé qu'après sa mort; et dans tout ce qui eut rapport à sa déposition, on ne trouve rien qui fasse connaître qu'il fût accusé d'hérésie, quoiqu'il en fût violemment soupçonné. Mais il niait tout avec serment, et on n'avait pas de quoi convaincre un homme qui, devant toute la Grèce, disait, prêchait et pratiquait tout le contraire de la Confession qu'il avait donnée au sieur Haga.

C'est ce qui fait, ajoute-t-il (p. 66), *que la dignité des patriarches, qui était si considérable autrefois, est tombée maintenant dans un si grand mépris, que le moindre prélat, et quelquefois un moine, quand il a de l'argent, entre en possession de cette première charge de l'église orientale, avec aussi peu de cérémonie qu'un prêtre prend possession d'une cure, d'une chapelle, ou d'un petit bénéfice à simple tonsure.* S'il avait borné cette réflexion au renversement de la discipline ecclésiastique qui s'est introduit dans l'église grecque, pour ce qui regarde les moyens de parvenir au patriarcat, il aurait parlé juste. Les mêmes brigues et procédures simoniaques, les accusations calomnieuses qui, étant fomentées par l'avarice des ministres de la Porte, donnent lieu aux fréquentes dépositions des patriarches, font assez voir que cette dignité n'est pas tombée dans un si grand mépris, et tout le monde sait que le patriarche de Constantinople est la première personne de l'église grecque.

Quand, pour preuve, il dit que *quelquefois un moine y peut parvenir*, il fait assez voir combien il connaît peu cette église, puisqu'à peine trouve-t-on un seul des patriarches qui ont tenu le siége de Constantinople depuis la prise de la ville, qui n'ait pas été moine. Il regarde cette qualité comme méprisable. Elle ne l'est que dans ceux qui ne vivent pas selon leur institut; mais personne n'ignore qu'elle est très-honorable dans l'Orient, non seulement parmi les Grecs, mais dans toutes les autres sociétés chrétiennes. Les Cophtes depuis plus de mille ans n'ont point élu de patriarche d'Alexandrie qui ne fût religieux; de sorte même qu'il est marqué dans leurs constitutions que si on élisait quelqu'un qui fût prêtre séculier avant l'ordination, on lui donnera l'habit monastique, et il sera ordonné archimandrite ou abbé.

La cinquième lettre est adressée au ministre Léger, et elle fut écrite de Chio le 14 avril 1635. Elle donne occasion à une note assez inutile touchant cette île, que *quelques-uns*, dit-il, *géographes et historiens, appellent Scio;* belle et grande érudition! Aucun ne l'appelle *Scio;* mais, à cause de la diversité de la prononciation, quelques-uns écrivent ainsi ce mot. La principale remarque est qu'il y a dans les faubourgs beaucoup de chrétiens latins et grecs. C'est pourquoi, conclut-il (p. 69), *il n'y a rien de plus suspect que les relations et témoignages qui viennent de ce pays-là touchant les matières de religion, parce qu'on ne peut jamais savoir au juste, ni démontrer d'une manière incontestable, si les preuves..... qu'ils fournissent sont attestées ou signées par des Grecs latinisés ou par des Grecs entièrement séparés de la communion de l'Église romaine.* Si on appelle monuments authentiques et démonstrations les raisonnements les plus absurdes, le sieur A. en fournira abondamment sur la moindre vétille. Il y a des catholiques à Chio; donc les attestations qui en viennent, et d'autres lieux où il y aura des catholiques, sont suspectes. Ne peut-on pas dire la même chose de l'Angleterre, de la Hollande, et de tous les états du monde? car il y a partout des catholiques. Et quand il dit qu'*on ne peut savoir si elles sont signées par des Grecs latinisés ou de véritables Grecs*, il n'y a rien sur quoi on puisse moins se tromper. Car ce n'est pas depuis ces derniers temps; il y a plus de six cents ans qu'il y a eu des églises latines à Constantinople et dans toute la Grece, et depuis les guerres d'outre-mer elles ont toujours été séparées de communion d'avec celles des Grecs schismatiques, comme elles le sont encore. Elles ont leurs évêques, leurs ecclésiastiques, leurs limites, non seulement distingués des églises schismatiques, mais encore de celles qui suivent le rit grec, et sont néanmoins dans la communion de l'Église romaine.

On peut voir par le recueil des constitutions (1) pour le royaume de Chypre, et par un grand nombre d'autres renouvelées dans ces derniers temps dans les synodes de Montréal (2), où il y a des Grecs soumis à l'Église romaine, que cette distinction même extérieure a toujours subsisté; que les Grecs avaient des grands-vicaires, des officiaux, et des supérieurs particuliers; qu'il n'a jamais depuis ces temps-là été libre aux Grecs de suivre le rit latin, ni aux Latins celui des Grecs. Il n'y a donc rien de plus faux que ce prétendu mélange des latinisés avec ceux qui ne le sont pas, et surtout dans la Grèce. Les évêchés sont entre les mains des Grecs, et les Latins, qui en ont eu autrefois en plusieurs endroits, ne sont plus presque gouvernés que par des vicaires apostoliques, et

(1) Constitut. Nicosiences Concil., edit. Labbeanæ t. 11, part. 2, p. 1576.
(2) Synodus Montis Reg. sub card. de Torres, 1638; alt. card. Montis Alti, 1653.

par des évêques qui n'ont point de diocèse limité. Ainsi, quand on a reçu des attestations de Chio et de toutes les îles voisines, il n'était pas difficile de savoir si l'évêque et les ecclésiastiques qui parlaient ou qui signaient étaient ou non dans la communion de l'Église romaine.

Nous n'en pouvons être assurés dans des pays éloignés que par les témoignages de ceux qui sont sur les lieux, et qui ont l'autorité publique pour légaliser toutes sortes d'actes. Ce sont les consuls, les chanceliers, et enfin les ambassadeurs de Constantinople, auxquels tous les autres sont soumis. Quand donc ils ont certifié que tels actes avaient été signés par tels évêques, métropolitains ou patriarches, leurs attestations font foi en tout pays, sur toutes sortes d'affaires. Un homme qui s'inscrirait en faux sur des affaires entre négociants contre de pareils actes, sous prétexte qu'il ne connaît pas ceux qui les ont signés ou légalisés, ou que ce sont des faussaires ou des imposteurs, serait puni sévèrement. Pourquoi donc ce qui est établi par un consentement de toutes les nations, et qui est une espèce de droit des gens, ne sera-t-il pas vrai quand il s'agit de matières de religion? Quelqu'un pourra-t-il s'imaginer qu'on doive plutôt croire un ignorant qui vient au bout de trente-cinq ans dire que telles ou telles pièces sont fausses, et qui le dit sans preuves, sans les avoir vues et sans les entendre, que des personnes publiques, connues et irréprochables? Et peut-on souffrir qu'un homme de ce caractère ose dire d'un ambassadeur de France ce qu'il ne dirait pas impunément d'un notaire, si on examinait une pareille accusation devant une justice réglée?

Dans cette même lettre, Cyrille parle outrageusement de Georges Coressius, qui était son ennemi, et il marque qu'il avait disputé contre lui sur l'intercession des saints et sur la transsubstantiation. Il ne s'agit pas des prouesses dont Cyrille se vantait dans ses lettres furtives adressées à des calvinistes, afin de leur faire accroire qu'il combattait pour établir leur doctrine parmi les Grecs. Ceux-ci sont plus croyables quand ils ont assuré plusieurs fois que jamais ils ne lui avaient entendu tenir de pareils discours, mais d'entièrement contraires; en quoi leur témoignage est confirmé par les extraits insérés dans le synode de Jérusalem. Cela importe peu au sujet, puisque nous ne contestons pas aux calvinistes que Cyrille n'ait été dans les sentiments exprimés par sa Confession et par ses lettres. Nous nions seulement qu'il les ait publiquement reconnus en face de son église, et même qu'il les ait enseignés ouvertement parmi les Grecs, dont les témoignages constants depuis soixante-dix ans ont plus d'autorité que tout ce qui peut être allégué au contraire.

Ce qui regarde Georges Coressius est plus important. Cyrille le dépeint comme un homme de mauvaises mœurs, et Allatius en dit presque autant, ajoutant même qu'il avait été excommunié pour sa conduite déréglée. Mais la haine contre l'Église romaine, et plusieurs écrits que Coressius a faits pour la défense des Grecs, pouvaient l'avoir rendu suspect à Allatius, qui avait cru trop facilement ce qu'il en avait appris de Caryophylle et de quelques autres. Cela ne fait rien au sujet; il s'agit de savoir si dans sa communion il était regardé comme orthodoxe, et rien n'est plus certain; car il composa plusieurs ouvrages contre la Confession de Cyrille, qui ont été loués par Syrigus, par la Confession de Russie, par Nectarius, patriarche de Jérusalem, ennemi furieux des Latins, par Dosithée, et en dernier lieu par le synode de Jérusalem, et en d'autres pièces. Grégoire protosyncelle fit imprimer, en 1635, du vivant de Cyrille Lucar, un petit abrégé de la doctrine de l'église grecque, en langue vulgaire, dans lequel le mot de *transsubstantiation* est employé. Il dit dans sa préface qu'il a tiré la meilleure partie de son ouvrage des écrits de Georges Coressius, qu'il regardait comme son maître, et dont il y a une approbation à la tête du livre. En voilà assez pour fournir au sieur A. *une preuve irréfragable; d'autant plus qu'elle ne peut être détruite sans que tout l'ouvrage de* la Perpétuité *soit renversé et tombe en poussière.* Il est assez difficile de comprendre en quoi consiste cette preuve, et comment elle ne peut être détruite sans que l'ouvrage de *la Perpétuité* tombe en poussière; outre que la force de cette prétendue preuve, dont il ne faut pas que le sieur A. se fasse honneur puisqu'elle est de M. Smith, se réduit à ceci: que l'autorité de Grégoire ne doit être comptée pour rien, parce qu'il a tiré son Catéchisme de l'ouvrage de Coressius; que Coressius ayant établi le mot et la doctrine de la *transsubstantiation*, Grégoire n'a fait que le copier; que Coressius était un épicurien, un débauché, un méchant homme. Tous ces reproches ne prouvent rien. Il faut prouver, pour ruiner l'autorité de Grégoire, qu'il a été regardé comme un novateur, quoiqu'il ne fût qu'imitateur de la nouveauté de son maître Coressius; ou que l'un et l'autre ont été censurés par l'église grecque. Or il y a des preuves de fait et démonstratives du contraire.

1° Coressius n'est pas le premier qui se soit servi du mot de μετουσίωσις, puisque trente-cinq ans auparavant, c'est-à-dire en 1600, Gabriel de Philadelphie l'avait employé dans son traité des Sacrements. On a prouvé à M. Smith, qui avait cru pouvoir établir que Gabriel était le premier qui avait introduit cette nouveauté prétendue parmi les Grecs, que longtemps auparavant Gennadius, patriarche de Constantinople, s'en était servi; et on a une lettre de Mélétius Piga, patriarche d'Alexandrie, prédécesseur immédiat de Cyrille Lucar, qui s'en sert pareillement. Voilà pour le temps qui précède l'édition du livre de Grégoire. Il reste donc à savoir si lui et Georges Coressius, son maître, ont été repris ou censurés à cette occasion. Il ne se trouve aucune preuve qui donne lieu de croire qu'on y ait jamais pensé, et cet argument négatif suffirait pour confondre nos adversaires. Mais il y a des preuves positives qu'au contraire l'ouvrage de Coressius et celui de Grégoire protosyncelle ont été géné-

ralement approuvés, puisqu'ils sont cités avec éloge dans la préface de la Confession de la foi orthodoxe, dans le synode de Jérusalem, par les patriarches Nectarius et Dosithée, et généralement par tous les Grecs, qu'on ne peut soupçonner d'avoir favorisé les sentiments des Latins, contre lesquels ils ont écrit sans garder aucunes mesures.

Mais le sieur A. a trouvé dans les extraits des lettres de M. de Nointel qu'un nommé Corydale, dans le temps que la Confession orthodoxe fut examinée synodalement, prétendit qu'on devait retrancher le mot de *transsubstantiation*. Il ne fallait pas perdre tant de paroles à raisonner aussi mal sur un pareil fait. Tout se réduit à savoir si le mot fut retranché ou s'il fut approuvé. Il est hors de doute qu'il fut inséré dans la Confession ; et par conséquent que Corydale, qui d'ailleurs était fort suspect en la foi, ne fut pas écouté, et que Mélétius Syrigus, qui avait dressé le projet de la Confession orthodoxe, le confondit en plein synode. Depuis ce temps-là on ne trouvera aucun acte, ni aucun livre des Grecs, dans lequel cette Confession ne soit pas citée comme la règle certaine de la foi de l'église grecque. C'est ce que chacun reconnaîtra, et ce que tous ont reconnu jusqu'à présent, sans autre secours que de leurs yeux. Voici cependant ce qu'en tire ce grand logicien (pag. 73) : *C'est une chose très-digne de remarque, et à laquelle les lecteurs doivent bien prendre garde en examinant cette matière, que la Confession de foi des églises grecques de l'Orient, qui porte le titre d'orthodoxe, soit un ouvrage non seulement forgé par un auteur moderne sans réputation, et qui fut accusé publiquement d'être un novateur sur la matière de la transsubstantiation ; mais de plus qu'il ne se soit jamais trouvé personne dans les églises des Grecs qui ait voulu approuver cette Confession de foi, si ce n'est les huit métropolitains, les quatre ecclésiastiques subornés par le plus exécrable de tous les patriarches, à savoir Parthénius-le-Vieux, qui usurpait le siége de Constantinople en 1641, et qui en fut chassé honteusement l'an 1644..... Ces sorbonistes disent expressément que ce Parthénius fut chassé du patriarcat d'une manière canonique, ayant été convaincu d'exactions immenses sur les églises*, etc. On sera étonné que le sieur A. ait pu renfermer tant de faussetés en si peu de paroles.

1° Il est très-faux que la Confession orthodoxe soit un ouvrage *forgé par un auteur moderne*, etc., c'est-à-dire par Mélétius Syrigus, quoiqu'il eût été employé à en former le projet. Sur un tel principe, il n'y a point de décret, de loi ni d'acte public qu'on ne pût rejeter sous de pareils prétextes, puisque ceux qui leur donnent l'autorité ne les dressent pas eux-mêmes, mais ils les examinent et les approuvent ; ce qui a été fait sans contestation à l'égard de la Confession orthodoxe. 2° Il est faux que Syrigus fût un auteur moderne à l'égard de la même Confession, puisqu'il était contemporain, présent aux délibérations, et qu'il y tenait la plume, étant pour cela autorisé par le patriarche et par son synode. 3° Il n'est pas moins faux que ce fût un homme sans réputation, c'est-à-dire un inconnu, puisqu'il était *prédicateur de l'Évangile*, qui est une des dignités de la grande église ; qu'il fut député vers les Grecs de Russie par le patriarche, pour leur porter ses ordres et ses instructions, et qu'il n'y a pas eu de théologien plus loué par ceux de sa communion que l'a été Syrigus, et qu'il l'est encore. 4° Il est faux que Syrigus ait été accusé publiquement comme novateur. Les extraits rapportés par le sieur A. disent bien que Corydale proposa de retrancher le mot de *μετουσίωσις* ou *transsubstantiation*, comme nouveau ; mais tout le reste est de l'invention du sieur A. 5° Il est de même faux que ce fut sur la matière de la *transsubstantiation*, puisque, selon les mêmes extraits, il n'était question que du mot. 6° Mais la fausseté la plus impudente de toutes est de dire, *qu'il ne se soit jamais trouvé personne dans les églises des Grecs qui ait voulu approuver cette Confession, excepté les huit métropolitains*, etc. Il faut que le sieur A. n'ait pas seulement ouvert les livres où elle se trouve imprimée : car, outre les premières souscriptions qui accompagnent celle du patriarche Parthénius, il y a celles des métropolitains, évêques, et autres ecclésiastiques de Russie et de Moldavie, et en un mot toutes celles qu'on trouve dans les deux impressions de Hollande, et dans celle de Leipsick. Nectarius, patriarche de Jérusalem, a mis dans l'édition faite par les soins de Panaiotti une recommandation authentique de cette pièce, et on ne peut pas douter de la vérité de cette approbation, puisque Dosithée, son neveu et son successeur, en parle dans l'abrégé de la Vie de ce patriarche qu'il a mise à la tête de ses ouvrages, imprimés à Jassy en 1682. Le patriarche de Constantinople Denis donna une approbation authentique à la seconde édition qui en fut faite, et elle a été insérée dans *la Perpétuité*. Ce même Panaiotti en envoya une copie manuscrite, qui est dans la Bibliothèque-du-Roi, et qui est souscrite par un grand nombre de métropolitains, d'évêques et d'autres du clergé. Le synode de Jérusalem en a fait un éloge particulier, ainsi que tous les Grecs l'ont fait dans les livres imprimés depuis quelques années en Moldavie. Après cela, un particulier ose avancer que cette Confession n'a jamais été approuvée que par *huit ou dix malheureux, qui même y ont été forcés*. Mais qui a forcé à l'approuver depuis plus de soixante ans, tous ceux que nous venons de citer? Que tous ceux qui cherchent la vérité dans la bonne foi jugent s'ils peuvent donner la moindre créance à un homme capable de pareilles impostures. 7° Il est faux que Parthénius, sous l'autorité duquel fut dressée la Confession orthodoxe, fût celui dont il est parlé dans la lettre de M. de Nointel. Nous avons déjà remarqué cette bévue grossière, que l'auteur a augmentée d'une seconde qui n'est pas moindre, en croyant que les Parthénius qu'il trouve dans la liste des patriarches de Constantinople jusqu'en 1657, sont toujours le même.

Après cela, les injures grossières dont il charge les auteurs de *la Perpétuité*, M. de Nointel et tous les

catholiques ne serviront qu'à le couvrir de confusion, tant qu'il n'apportera aucunes preuves de ses noires calomnies, comme on le défie d'en apporter aucune de tous les faits qu'il avance, et encore moins des trois conséquences qu'il en tire.

Corydale fut le seul qui fit quelque difficulté sur le mot de *transsubstantiation*, et le sieur A., sans aucune preuve, lui donne un nombre de sectateurs dont jamais personne que lui n'a parlé. S'il ne la croyait pas, ce n'est pas une merveille que dans une église nombreuse il se trouve qu'un ou deux particuliers, par la trop libre fréquentation avec les hérétiques, apprennent leurs erreurs. *Il faut remarquer*, dit-il (pag. 16), *que les controversistes de l'église gallicane n'ont point produit l'acte de la prétendue rétractation de Corydale*, etc. Qui lui a dit qu'il ne s'est pas rétracté, ou qu'il n'ait pas été soumis à l'anathème général, fulminé contre tous ceux qui croiraient ce qui était exprimé dans la Confession de Cyrille? Il est constant qu'il ne sait rien de ce fait que ce qui est marqué dans la lettre de M. de Nointel. La retraite précipitée de ce Grec dans la Morée, où le sieur A. devine qu'*il a toujours persisté dans la même créance que les adhérents de Lucar*, fait assez voir qu'il se sentait coupable, et qu'il était regardé comme tel. Cela suffit pour prouver sa condamnation par les Grecs.

La seconde remarque qu'il en tire est qu'*on ne doit ajouter aucune foi aux témoignages de ces patriarches simoniaques, qui ne font aucune difficulté d'approuver tout ce qui vient de la cour de Rome, pourvu que les agents du papisme leur donnent de l'argent*. Mais quelle part ont eu ces agents dans cette affaire de la Confession orthodoxe? Il n'y en a pas paru un seul, outre qu'elle contient des articles que l'Église romaine condamne; et en un mot, par quelles machines peut-on tirer cette conséquence du fait qui regarde Corydale?

La troisième est à l'occasion de ce que M. Claude avait cité une lettre d'un M. Basire, qui disait qu'*un certain moine, du nombre de ces faux Grecs, avait fait glisser le terme de* transsubstantiation *dans sa Catéchèse, que j'ai vue*, disait-il, *à Constantinople; aussi fut-il pour cela censuré par les mêmes Grecs*. On avait prouvé, par la relation de M. de Nointel, non pas *que cette lettre de Basire était fausse*, comme suppose le sieur A., mais que le fait était faux; et on ne peut nier que la preuve de la fausseté ne soit bien positive; mais il prétend qu'on prouve par la même relation de M. de Nointel que la Confession orthodoxe a été censurée à Constantinople par tous ceux qui étaient du sentiment de Corydale, et qui refusèrent de souscrire au synode de Moldavie.

Il faut avoir perdu toute honte, et croire qu'on parle à des brutes, pour faire de pareilles réflexions. On ne trouve qu'un seul particulier qui fait quelque difficulté sur le mot de *transsubstantiation*, et qui, comme suspect en la foi, est cité et condamné à se rétracter; il s'enfuit. Cela signifie, selon le sieur A., qu'il a censuré avec ceux de son parti (dont il ne paraît aucun vestige) ce qui a été approuvé par le synode patriarcal. Ensuite on les fait paraître comme refusant de souscrire au synode de Moldavie, où Corydale ni aucun de ses prétendus sectateurs ne se trouvèrent point, et où il n'y eut pas la moindre contradiction. La vérité se défend-elle par de pareilles faussetés et par une telle impudence? Que dirait-on d'un homme qui avancerait qu'on ne doit avoir aucun égard aux décisions du concile de Nicée, parce qu'Arius le censura, et que plusieurs évêques s'y opposèrent? Sandius et les autres sociniens parlent ainsi et sont ridicules; car chacun sait qu'il n'est pas nécessaire, pour l'authenticité des décisions d'un concile, que généralement tous soient du même avis. Cela n'empêche pas que ceux qui s'opposent à la décision du plus grand nombre ne soient condamnés et regardés comme hérétiques. Au concile de Nicée, il y eut quelques évêques favorables à l'arianisme. Dira-t-on que ce concile est faux, et qu'il a été censuré, parce que quelques-uns n'y ont pas voulu souscrire, de même qu'aux conciles de Constantinople, d'Éphèse et de Calcédoine? Ce serait une extravagance de prétendre prouver par là qu'ils ont été censurés. Ce n'en est donc pas une moindre de dire qu'une exposition de foi rédigée et approuvée par le synode patriarcal de Constantinople, reçue et acceptée par celui de Moldavie, louée et confirmée par toutes les autres assemblées des Grecs, depuis soixante dix ans, est fausse, parce qu'un particulier déjà suspect a voulu contester une expression, et qu'on n'y a eu aucun égard. Appeler cette opposition une censure, et conclure de là que ce synode ne peut avoir aucune autorité, est une des plus grandes absurdités dont on ait jamais ouï parler.

Mais le sieur A. ne devait-il pas rendre témoignage du jugement que les Grecs ont inséré dans les pièces mêmes qu'il a produites touchant Coressius? Ce n'est pas seulement le synode de Jérusalem qui en fait l'éloge, comme d'un théologien très-orthodoxe; ce sont les patriarches Nectarius et Dosithée; le premier particulièrement dans la lettre qu'il écrivit à Païsius, patriarche d'Alexandrie, que le sieur A. cite avec tant d'ostentation, prétendant qu'elle sert à prouver que toutes les attestations produites dans *la Perpétuité* sont fausses et supposées; ce que nous examinerons en son lieu. Puisqu'il se sert de cette pièce, il la doit reconnaître comme authentique, et elle est bien plus croyable sur une chose de notoriété publique, comme étant l'opinion commune des Grecs touchant Coressius, que sur le fait pour lequel le sieur A. l'a citée. Or, outre ce témoignage, nous en avons un autre du même Nectarius, dans un écrit qu'il composa pour les religieux du Mont-Sina, qui en donnèrent des copies, et nous le ferons imprimer ailleurs en grec et en latin. Voici les paroles :

Lorsque Cyrille, patriarche de Constantinople, se trouva infecté des mêmes erreurs (de Luther et de Calvin), *quoiqu'on n'en eût pas d'autres preuves, sinon que quelques chapitres parurent sous son nom, qui presque*

en tout sentaient le calvinisme, et que les hérétiques s'en prévalaient, croyant avoir de leur côté toute l'église orientale, alors les nôtres s'éveillant comme d'un profond sommeil, se mirent en défense, combattant chacun en sa manière pour la vérité, et pour se laver de la tache dont on voulait les noircir ; car Georges Coressius, homme très-sage, et d'une grande érudition, qui était théologien de l'église orientale, fut appelé de Chio, par le sacré synode de Constantinople. Alors il eut plusieurs conférences avec un certain Antoine Léger, un des sectateurs de Luther. Ils mirent leurs conférences par écrit, et Coressius les ayant laissées aux nôtres pour leur défense, retourna en son pays. Cela lui fut un motif très-raisonnable d'insérer dans les livres théologiques qu'il composa plusieurs discours et démonstrations contre Luther et Calvin et contre leurs dogmes ; ce qu'il fit avec autant de soin que de travail, ayant écrit beaucoup touchant les saints sacrements et la transsubstantiation du saint pain, et la présence réelle de Jésus-Christ dans le même. Il a de plus composé plusieurs traités sur la prédestination, pour réfuter les opinions des luthériens et des calvinistes sur cet article, comme aussi sur les images et sur l'intercession des saints. Car il se donna tout entier à ce dessein de renverser toutes leurs nouveautés par une exposition fidèle de la saine doctrine. On conserve avec soin à Chio, parmi ceux qui ont vécu avec lui, tous ses ouvrages, desquels nous les avons tirés. Après lui, Grégoire protosyncelle, son plus fidèle disciple, ayant composé un livre des Sacrements, le fit imprimer. Le même Nectarius, dans son traité contre la primauté du pape, cite l'ouvrage de Coressius contre Bellarmin. Pourquoi donc ceux qui ont fourni au sieur A. les lettres écrites à Antoine Léger ne lui ont-ils pas communiqué des papiers qui doivent avoir été conservés par ceux qui ont eu soin de garder des pièces aussi inutiles que les lettres de Cyrille? Il n'est pas possible que ce ministre n'ait laissé quelque chose par écrit de ces conférences avec Coressius, qui suffisent seules pour prouver non seulement qu'il n'était point Grec latinisé, ni un homme suspect en la foi, ou méprisé parmi les siens, mais qu'il était regardé comme un très-grand théologien, et qu'ainsi tout ce que Cyrille en écrit est un tissu de faussetés et de calomnies. Voici ce qu'il en dit (pag. 67) : *Il Coressi e li altri qui suoi adherenti sono tanto ignoranti, che a gli uomini di discrezione fanno nausea li loro raggionamenti e le loro dispute, et li jesuiti si fanno bette di loro*, etc. — *Coressi et tous ceux qui lui adhèrent en ce pays sont si ignorants, que les personnes qui sont capables de quelque discernement ne peuvent supporter leurs discours, ni entendre leurs disputes sans en avoir du dédain ; néanmoins les jésuites sont les dupes de ces gens-là.* On voit qu'il y avait, ou devait avoir, dans l'original : *Si fanno beffe di loro, ils se moquent d'eux ;* car *bette* ne signifie rien, et l'autre mot signifie tout le contraire de ce que dit cet habile traducteur. S'il y a comme il a imprimé, la pièce n'est certainement pas originale, et la traduction ridicule fait voir jusqu'où va l'ignorance prodigieuse du sieur A. En même temps on reconnaît avec quel peu de fondement il suppose que Coressius était disciple des jésuites, puisque, selon Cyrille, ils se moquaient de lui.

La sixième lettre est du 26 avril 1635, adressée au ministre Léger, et elle est tout aussi inutile que les précédentes. Elle contient seulement qu'on a voulu le faire enlever pour le mener à Rome. C'est un fait qui n'a point de rapport à la matière de la religion ; et si quelques missionnaires, sous prétexte de la soutenir, ont fait ou projeté des choses qui n'étaient pas dans les règles, ils n'ont pas agi selon l'esprit de l'Église. Écrivant en français et pour des Français, il ne peut ignorer que l'inquisition, dont il parle en termes si odieux, parce qu'il a vu deux ou trois relations sur cette matière, n'a point de lieu parmi nous. Il ne nous appartient pas de la blâmer ni de la défendre ; mais si quelque chose la peut excuser, c'est de voir les effets pernicieux que produit, autant pour la religion que pour les belles-lettres, la trop grande liberté de tout croire, de tout lire et de tout écrire. Rien n'était plus inutile que de rapporter, par manière d'éclaircissement, un lambeau de six grandes pages de la relation de D. Alexis de Ménésès, troisième archevêque de Goa, que le sieur A. n'a lue que dans la traduction française, qui est fort défectueuse. Mais s'il avait eu la moindre connaissance de la matière, il aurait dû d'abord établir le fait, qui est que les Portugais, ayant, par droit de conquête, le pouvoir souverain dans cette partie du Malabar où est la *serra* ou montagne d'Angamale, y établirent les lois de leur pays, tant pour le spirituel que pour le temporel. On sait que l'inquisition est établie parmi eux ; ils la portèrent donc aux Indes. Ils y trouvèrent des chrétiens anciens, mais engagés, plutôt par ignorance que par malice, dans l'hérésie des nestoriens ; ils les catéchisèrent et les instruisirent d'une manière toute canonique, et la réforme qu'ils firent de leurs rites et de leurs offices, telle qu'on la trouve dans le synode tenu à Diamper, est, à l'exception de quelques articles peu importants, la plus sage et la plus régulière de celles qui ont jamais été faites en Orient. Un archidiacre se mit à la tête des plus opiniâtres, et fit venir de Syrie un évêque nestorien, ensuite un autre, pour les maintenir dans l'erreur. Peut-on blâmer les Portugais d'avoir délivré le pays et ceux qui revenaient à l'Église de bonne foi de quelques brouillons ignorants, qui ne cherchaient qu'à troubler un si saint ouvrage? Et l'auteur croit-il bien défendre la cause de son saint Cyrille Lucar, quand il compare la persécution qu'il prétend qu'on lui a faite à celle que fit D. Alexis de Ménésès à deux évêques nestoriens, puisqu'elle était appuyée sur les lois qui se trouvent encore dans le Code contre les sectateurs de Nestorius? Nous lui apprendrons, en passant, que le patriarche des nestoriens n'a jamais pris la qualité de *patriarche d'Antioche*, mais qu'il s'est toujours appelé *catholique*.

On remarquera aussi dans cette sixième lettre la traduction de ce grand critique : *Io dunque ho da*

temere da questi fumiganti zochi? Craindrai-je donc ces emportés et furieux que la passion aveugle? Cyrille fait allusion au passage d'Isaïe, ch. 7, v. 4 : *Noli timere à duabus caudis titionum fumigantium istorum*, et se sert d'un mot barbare, *zochi*, qui signifie une souche ou un morceau de bois. Le sieur A., qui ne l'a pas entendu, le paraphrase en la manière que nous voyons. Il a promis dans sa préface que le lecteur curieux trouverait des choses divertissantes et bizarres en quatre langues différentes ; et il en fournit une nouvelle preuve.

La septième lettre est encore adressée au ministre Léger, et elle est du 25 juin 1635, aussi peu importante que les autres, pour ne rien prouver, sinon que Cyrille n'en demeurait pas à ce qu'il avait exposé dans sa Confession, mais qu'il allait encore plus loin. Car il propose des doutes contre l'authenticité de l'Épître canonique de S. Jacques ; ce qui fait voir combien il était éloigné des sentiments de l'église grecque. Mais cet endroit fournit au sieur A. de quoi remplir huit pages de ses collections sur cette question, qui n'a aucun rapport à la matière. Nous nous mettons peu en peine de ce que les protestants pensent sur ce sujet. Il suffit de conclure qu'un homme qui doutait de la vérité d'une Épître contenue dans le canon des Écritures de l'église grecque n'était pas propre à en exposer la créance ; et que, l'ayant reconnue pour authentique dans sa Confession, il fallait qu'il fût un homme sans âme, puisqu'il paraît par cette lettre qu'il en doutait encore quelques années après.

Ce serait bien perdre son temps que de le suivre dans les éclaircissements qu'il prétend donner pour accorder la doctrine de S. Jacques avec celle de S. Paul touchant la foi et les bonnes œuvres. Ce n'est point cela qu'on attend du sieur A., et on doute fort que ceux qui disputent sur cet article le voulussent prendre pour arbitre de cette contestation. Mais il fallait prouver deux points essentiels : le premier, que ce que Cyrille enseigne sur la justification et les œuvres était une vérité capitale de religion, puisqu'en ce cas il n'est pas moins contraire aux catholiques qu'à la plupart des théologiens de la confession d'Augsbourg, et à l'église anglicane ; le second, que ce qu'il établit est la doctrine commune de l'église grecque, ce qui est absolument faux, comme il paraît assez par les trois réponses du patriarche Jérémie, et par le traité de Gennadius sur la prédestination, imprimé à Breslau, et encore plus par la réfutation que Syrigus a faite du treizième chapitre de Cyrille, la Confession orthodoxe et plusieurs autres pièces. Le sieur A. passe cette difficulté sous silence, suivant sa méthode ordinaire de charger de notes inutiles ce qui ne demande aucun éclaircissement, et de n'en donner aucun sur ce qui est obscur et difficile.

La seconde digression vient aussi peu à propos, et n'est qu'une rapsodie, où l'auteur met tout ce qu'il sait sur S. Jacques ; et quand il parle de la Liturgie qui lui est attribuée, on voit bien qu'il ne sait pas les premiers éléments de la matière liturgique. Les Grecs arméniens, qu'il suppose avoir une église dédiée à ce saint, dans Jérusalem, sont à peu près comme les Grecs cophtes dont il a parlé ailleurs. Il n'y a point de Grecs arméniens ; car tous les Arméniens, jacobites et orthodoxes, font les offices sacrés en leur langue ancienne, comme les Cophtes en la leur, et nullement en grec. On a sujet de s'étonner qu'un livre où l'auteur fait entrer tout ce qu'il a lu ne soit pas quatre fois plus gros.

La huitième lettre, écrite de Rhodes le 26 juillet de la même année, est de la même force que les autres. Il y a beaucoup de paroles perdues sur ce même ton d'hypocrite, et il y exagère toujours son zèle pour la doctrine des calvinistes, et son courage à publier partout sa Confession : fait dont on ne peut trouver ailleurs aucune preuve vraisemblable, outre qu'il est nié par tous les Grecs qui en ont écrit et parlé depuis ce temps-là ; sa douleur d'avoir perdu le livre de Léger contre la transsubstantiation, qui devait être un pitoyable ouvrage, et des injures contre Coressius et quelques autres Grecs remplissent le reste de cette lettre. Que ne nous apprenait-il donc, par les pièces anecdotes de Genève, ce qui s'était passé dans cette dispute entre Léger et Coressius? Mais au lieu de ces éclaircissements nécessaires, il nous donne des extraits de Moréri sur Rhodes, sur Cyrille de Berroée, et sur d'autres articles qui conviennent aussi peu à sa matière, comme des impôts que lèvent les Turcs, etc. Il y ajoute seulement du sien (pag. 104) quelques noms estropiés, *le grand-maître Zécosta*, *Amarat*, etc., qui font voir que tout lui est nouveau, jusqu'au nom du grand-maître de Rhodes Zacosta, et d'André d'Amaral, Portugais.

Mais en matière de digressions, rien n'est comparable à celle qui suit la neuvième lettre (pag. 107), qui est une invective sanglante contre Coressius, dans laquelle néanmoins il y a une preuve assez forte que cet homme n'avait aucune liaison avec les Latins : *Con li papisti non consona, perche non fanno conto di lui : Il ne s'accorde pas avec les papistes, parce qu'ils ne font aucune estime de lui. Con li Greci consona, perche appresso questi miseri trova d'ingrazzar la pansa : Il s'accorde avec les Grecs, parce qu'il trouve chez ces malheureux de quoi s'engraisser la panse.* Donc, suivant le témoignage de Cyrille même, Coressius n'avait aucun engagement avec les Latins, quoique ailleurs on le mette à la tête de ces Grecs latinisés qui ont donné lieu au changement de doctrine que les protestants supposent être arrivé dans l'église grecque, particulièrement touchant l'Eucharistie et la transsubstantiation.

Ensuite, comme Cyrille ajoute (p. 109) que Coressius est un vrai épicurien, qui ne croit rien, le sieur A., après avoir conclu très-faussement que *ce disciple des jésuites était un débauché, sans foi et sans religion, et que par conséquent il n'y a jamais eu de témoin plus récusable que ce parasite, dévoué au service des personnes infâmes*, il prétend que cette seule lettre de Cyrille fournit des preuves convaincantes des four-

beries et des impostures de Coressius ; d'où il tire une seconde conclusion, qui est qu'on ne peut attribuer aucune autorité au traité de Grégoire protosyncelle, tiré des écrits de Coressius.

La première chose que nous demanderons au sieur A. est de nous dire 1° par quels principes de jurisprudence un ennemi déclaré comme Cyrille peut être reçu en témoignage contre Coressius ; 2° si un homme, non seulement accusé, mais encore convaincu de mauvaises mœurs, cesse pour cela d'être orthodoxe, quand il y a des preuves certaines que dans sa communion il a toujours été considéré comme tel ; 3° si le témoignage de tous les Grecs, séparés de l'Église romaine, touchant la foi d'un homme, n'est pas plus croyable que celui d'un seul, qui lui-même a été condamné pour ses hérésies : or il est très-certain que les ouvrages de Coressius ont été loués, approuvés et cités avec éloge, depuis 1642 jusqu'à ces derniers temps, et on croit même qu'ils ont été imprimés depuis peu en Moldavie ; 4° si les quatre points que Cyrille lui reproche dans sa lettre (p. 108) sont regardés comme des hérésies parmi les Grecs, et si Cyrille n'a pas été universellement condamné pour avoir exposé le contraire dans sa Confession ; 5° si *être venu à Constantinople avec un écolier des jésuites*, signifie que Coressius ait été *disciple des jésuites* ; 6° si un point de fait, comme de savoir si le traité de Grégoire est approuvé ou condamné par le corps de l'église grecque, doit être décidé par des raisonnements faux et absurdes, et si ceux du sieur A. doivent détruire le témoignage de tous les Grecs ; 7° si ce que Coressius *canonise dans son Catéchisme* passe parmi eux pour *des erreurs et des idolâtries du papisme* (p. 109), ou pour des vérités capitales de la religion ; 8° si ces dogmes et les pratiques qui s'ensuivent sont tellement propres aux Grecs latinisés, que les autres ne croient et ne pratiquent rien de semblable ; 9° si on peut dire que Coressius, qui a écrit contre Bellarmin, suivant le témoignage de Nectarius, patriarche de Jérusalem, fût son disciple, voilà ce que le sieur A. devait établir, et dont il ne donne pas la moindre preuve, se contentant de rebattre à cette occasion ses injures grossières et ses fanfaronades ridicules. Mais au lieu de cela, après avoir supposé tous ces paradoxes, parce que Coressius était un épicurien, il se jette dans une longue digression sur la philosophie d'Épicure, et prouve, parce qu'il en a trouvé dans les auteurs les plus communs, que ce philosophe était un fort honnête homme ; puis il entre dans les disputes sur le sujet de la volupté, et voilà à quoi il emploie cinq grandes pages.

On aura peine à comprendre ce que le sieur A. prétend tirer de la dixième lettre écrite de Galata, le 10 mars 1637, dans laquelle il donnait avis à Léger de son prochain rétablissement. Il y fait de grands éloges de Sartorius, qui succéda à l'autre en la place du ministre des Hollandais. Elle ne contient rien que de nouvelles preuves du calvinisme secret de Cyrille, et en même temps de sa perfidie et de son impiété ; puisqu'on est bien assuré qu'à l'extérieur il exerçait toutes les fonctions épiscopales, et qu'il administrait les sacrements auxquels il ne croyait point. Tout cela ne sert qu'à justifier Cyrille de Berroée et les autres Grecs qui prononcèrent anathème contre la personne de Cyrille comme hérétique, et à ouvrir les yeux à ceux qui n'auraient pas voulu croire que l'imposture de ce malheureux allât jusqu'à se jouer ainsi de la religion. Il paraît aussi par la même lettre qu'il fut mauvais prophète, quand il prédisait (p. 117) *que la foi orthodoxe évangélique s'étendrait en Orient* ; car tout le contraire arriva bientôt. Les réflexions du commentateur se réduisent à nous apprendre qu'*on ne pouvait écrire ainsi sans être grand ennemi du papisme*. Il devait ajouter, et sans être également ennemi de la religion des Grecs, qui professent certainement tous les articles qu'il condamne. Et quand il lui fait dire qu'*il espère en voir corriger les erreurs et abolir les idolâtries*, ces paroles ne se trouvent pas dans la lettre de Cyrille. Il savait bien que nous ne sommes pas idolâtres. Ces injures peuvent être pardonnées à des ignorants qui les ont entendues de la bouche de leurs ministres ; mais le sieur A. sait bien en sa conscience que quand il parle ainsi il est un calomniateur.

Dans cette même lettre Cyrille complimente Léger *de ce qu'il a laissé*, dit-il (p. 115), *dans l'esprit de tous les Grecs une impression de son humanité, de sa doctrine et de sa sainteté*. Il parle aussi de Sophronius, métropolitain d'Athènes, comme d'un homme bien disposé pour la religion réformée. Le sieur A. en tire avantage, parce qu'il suppose que les catholiques disent que ce patriarche était *le seul qui adhérât aux sentiments des réformés* (p. 119). Quand on a dit qu'il était le seul, supposé que quelqu'un l'ait dit, une pareille proposition ne s'entend pas tellement à la rigueur, que si deux ou trois personnes, ou un plus grand nombre, mais petit en comparaison d'un aussi grand corps que l'église grecque, étaient dans les mêmes sentiments que Cyrille, elle fût fausse pour cela. On n'a jamais nié que ce patriarche n'eût inspiré ses erreurs à quelques-uns. La lettre d'Arsénius, religieux, qui a été imprimée avec les deux synodes à Cologne, en 1645, dit quelque chose de plus, qui est qu'il avait assemblé un synode de larrons, de gens semblables à lui, et qu'il y avait confirmé cette malheureuse Confession de foi, conforme aux dogmes de Calvin, comme il l'avait promis. On a dit ailleurs que ce fait est fort douteux, puisqu'il est contredit par le témoignage de tous les Grecs. Quand il serait vrai, on est assuré que jamais cette assemblée ni la confirmation de la Confession n'ont été connues dans l'église grecque. Que lui et quelques adhérents aient loué le ministre Léger comme un saint, et Sartorius comme *très-orthodoxe*, ce n'a été qu'en particulier et dans des lettres secrètes. Ce n'est pas ainsi qu'on rend témoignage à la vérité. Il n'y a qu'à examiner si quelqu'un de ses disciples et de ceux qui admiraient la

doctrine et la sainteté de Léger, et qui approuvaient la foi de Genève, l'ont soutenue dans les synodes où elle a été condamnée. On n'en trouve pas un seul qui se soit opposé à leurs décisions; et si, comme on le peut conjecturer, ce Sophronius, métropolitain d'Athènes, est le même que celui qui l'était de Selymbrie en 1632, il a condamné Cyrille avec les autres.

De plus peut-on, après tant de faussetés, qui ont été remarquées dans les précédentes lettres, faire aucun fond sur le témoignage d'un imposteur comme Cyrille, quand il dit (pag. 118) que *Coressius semblait vouloir reconnaître qu'il s'était trompé, et qu'il le chargeait de saluer* Léger, ce que le sieur A. fait regarder comme une marque de sa conversion. La conséquence que le sieur A. en veut tirer est détruite par les paroles qui suivent; car il dit : *Li articoli più importanti che sono da questi traditori oppugnati, sono della verità del sacramento, perche è molto dolce nel gusto delli ignoranti, il vocabolo della falsa transsubstantiatione.* Il n'y a point de sens, sinon en traduisant *oppugnati* par *établir*, comme le sieur A. Cyrille avait peut-être mis *propugnati*, et de pareilles fautes rendent ces originaux bien suspects. *Les plus importants articles*, dit le traducteur, *que Coressius et ses perfides adhérents établissent sont celui de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans le sacrement de l'Eucharistie, parce que le mot de transsubstantiation plaît beaucoup aux ignorants.* Coressius croyait donc ces articles, nonobstant qu'il priât Cyrille de faire ses compliments à Léger; et puisque l'église de Constantinople le fit venir de Chio pour disputer avec ce ministre sur les matières controversées, ils ne pouvaient pas être dans de mêmes sentiments. Si les œuvres de ce théologien grec sont imprimées, comme on le mande de Venise, ou que nous les puissions avoir d'ailleurs, on apprendra peut-être bien des secrets de ces conférences, dont jamais les Genévois n'ont rien donné au public. On y trouvera sans doute de nouvelles preuves de la mauvaise foi de Cyrille, puisque, suivant le témoignage de Nectarius qui a été rapporté ci-devant, Coressius fut appelé de Chio par le synode de Constantinople, ce qui ne pouvait avoir été fait que dans les intervalles des dépositions de Cyrille, et peut-être y avait-il lui-même consenti, niant, comme il a toujours fait, que la Confession fût de lui.

Voilà cependant, dit le sieur A. (pag. 121), *que Coressius lui-même, tout attaché qu'il était au papisme, donne un démenti, aussi bien que Sophronius, à ces controversistes si fameux de l'église gallicane.* Ce démenti consiste en ce que Cyrille dit que Coressius paraît reconnaître qu'il a eu tort; car c'est ce que signifie *aver fallito*, non pas *fallato*, comme a imprimé le sieur A., et il ne dit pas sur quoi; et qu'il fait des compliments à Léger; que Sophronius est bien intentionné pour le calvinisme, et que Cyrille et d'autres estiment Léger et Sartorius. Il faut avoir une grande pénétration pour y apercevoir le reste, qui n'est qu'un tissu de faussetés. Il était, dit le sieur A., *attaché au papisme*, et il a écrit contre les Latins, même contre Bellarmin; il est disciple des jésuites, et ceux-ci se moquaient de lui, à ce que dit Cyrille dans les lettres précédentes. Il se veut retracter, et il a fait un grand nombre d'écrits contre les calvinistes. Il fallait ajouter que Cyrille, sur le témoignage duquel roulent ces chimères, fort augmentées par son commentateur, donne un démenti à toute l'église grecque, puisque, comme nous l'avons montré ci-dessus, elle parle tout autrement de Coressius, et n'a pas cessé de le louer comme théologien très-orthodoxe depuis ce temps-là, et le fait encore autant de fois qu'elle anathématise Cyrille et sa doctrine.

Mais aussi (pag. 121) *il faut remarquer que Cyrille condamne expressément les mêmes dogmes que les réformés tiennent pour hétérodoxes;* voilà la seule chose vraie qu'il y ait dans toute cette remarque; mais qu'il ajoute donc aussi que c'est pour cela qu'il a été condamné et l'est encore par tous les Grecs.

La onzième lettre à Léger (pag. 122) est un billet qu'on peut garder quand on garde tout; mais on ne comprend pas qu'un homme de sens puisse le faire imprimer. Elle est sans date; et parce qu'il dit qu'il cherchera un manuscrit du concile de Florence, cela donne occasion au sieur A. de remplir près de trois pages de réflexions sur ce sujet. *C'est*, dit-il, *qu'il faut recourir aux originaux, car il y a fort peu de conciles imprimés dans lesquels on ne trouve quelque falsification.* Il en devait alléguer quelque exemple; mais de la manière dont il parle des conciles, il paraît qu'il n'en a pas la moindre connaissance. Si c'est par cette curiosité pour les originaux qu'il a enlevé celui de Jérusalem, que n'allègue-t-il celles qu'il a remarquées. Pour celui de Florence, de la manière dont il en parle, on reconnaît aisément qu'il n'a pas seulement jeté les yeux sur les actes grecs, de la fidélité desquels les Grecs mêmes n'ont jamais fait des reproches aux Latins. Il est aisé de reconnaître que les objections et les réponses des Grecs ont été rapportées fidèlement. Il ne trouvera jamais dans aucun de nos auteurs, ni dans les actes, ni dans les histoires que nous citons, que *tous les Grecs orientaux se sont unis de bonne foi à l'Église romaine* dans ce concile. Il trouvera que la plus grande partie des métropolitains et des autres qui y assistèrent de la part des Grecs, à l'exception de Marc d'Éphèse et de cinq ou six autres de son parti, souscrivirent la définition de foi; et c'est une témérité insupportable de dire que c'était une feinte de quelques hypocrites, puisque le plus grand nombre accepta l'union, ainsi que l'empereur Jean Paléologue. Lorsqu'il fut de retour à Constantinople, la cabale de Marc d'Éphèse et de plusieurs évêques qui étaient demeurés dans le pays fit que cette même union fut rompue, et il n'y a pas un seul écrivain catholique qui ait dit autrement. C'est dans les originaux qu'il aurait pu apprendre ces faits, non pas dans les Annales de Baronius, que tout le monde sait avoir fini son histoire quatre cents ans et plus au-dessus du temps du concile de Florence. Raynaldus en a écrit; mais il ne l'a sûrement pas consulté. Sponde et le

P. Maimbourg ne sont pas des auteurs à citer pour ceux qui ne veulent que des originaux.

Quand on voit que le sieur A. croit que Gennadius qui fut élu patriarche n'était pas le solitaire, on voit bien qu'il ne les a pas consultés, puisque cette erreur en matière d'histoire a été très-solidement réfutée il y a longtemps par des personnes fort habiles. Ce n'est donc pas à un homme qui n'a pas la moindre connaissance des faits ni des actes à faire des portraits des conciles que nous respectons avec raison. Ils ne ressemblent pas tous au synode de Dordrecht; mais la plupart des protestants calvinistes ont-ils mieux observé ce qui y fut résolu, que les Grecs ont fait l'union de Florence?

La lettre douzième est écrite au ministre Wytembogart, un des principaux chefs des arminiens, et elle est du 30 mai 1612. Elle avait déjà été imprimée, et on ne comprend pas ce que le sieur A. en prétend tirer. Car il est marqué clairement dans cette lettre que, nonobstant les titres d'honneur et les compliments que Cyrille fait à ce ministre, il lui dit nettement: *Non constat tibi mea vocatio, non constat mihi tua...* Le sieur A. le traduit ainsi: *Vous ne connaissez pas ma vocation, et la vôtre m'est inconnue.* Il est cependant certain que ce n'est pas là le sens, et que Cyrille lui dit qu'*il n'est pas assuré que la vocation de Wytembogart soit de Dieu, comme l'autre ne l'est pas de la sienne;* ce qui ne peut pas signifier que Cyrille ne sût pas que l'autre était ministre, et que celui-ci ignorât que Cyrille ne fût patriarche d'Alexandrie. Ensuite, après avoir dit quelque chose des mauvais effets que produit la dispute, surtout celle qui est fondée sur la philosophie, il avoue que les chrétiens d'Orient sont accablés de grandes misères par la tyrannie des Turcs, qui leur ôte la commodité d'étudier; qu'à cette occasion on leur reproche leur ignorance, mais qu'ils en tirent un avantage, qui est d'ignorer plusieurs questions pernicieuses; ou, comme traduit le sieur A., attendu qu'*il ne sait* (l'Orient) *ce que c'est que ces questions pestiférées*, etc. « *Contentus est incomptâ fide Christi quam ab apostolis majoribusque suis est edoctus.* » *Notre peuple,* dit ce traducteur, *se contente de la foi toute nue en Jésus-Christ.* Ce n'est pas là le sens. C'est *une foi simple, et qui n'a aucun appareil extérieur.* « *Et si quis ulteriùs voluerit seriò statum christianum in ecclesiâ Orientis observare, rem magni momenti miraculumque animadverteret.* » C'est-à-dire, que *si on observe plus en détail l'état du christianisme en Orient, on verra un espèce de miracle*, qui est la fermeté des Grecs dans la foi, nonobstant tout ce qu'ils ont à souffrir des infidèles. Voici la traduction de ce grand censeur: *Que si quelqu'un désirait que l'état chrétien observât quelque chose au-delà dans l'église d'Orient, il verrait sans doute quelque chose d'important, quelque miracle.* Paroles où il n'y a point de sens; ce qui fait voir que le latin de Cyrille l'embarrasse autant que son grec. Car ce n'est pas une preuve de sa capacité en cette langue, de trouver ἀμασθειαν écrit trois fois dansune même page.

Mais ce qui suit est plus remarquable. « *Ad quid ergo,* dit Cyrille à Wytembogart (pag. 131), *tibi narramus ista? Ut videlicet intelligat tua prudentia in hisce partibus esse difficile aliquid novum admittere in fide... Et optaremus ut unà nobiscum regulam istam vestra sequeretur ecclesia; non enim objicerentur ei quæ passim plures hujus temporis scriptores objiciunt.* » *Mais pourquoi vous disons-nous cela? C'est afin que vous sachiez qu'en ce pays-ci il est difficile de recevoir quelque nouveauté dans l'église et dans la foi. Nous souhaiterions que votre église suivît cette règle; car on ne lui objecterait pas ce que plusieurs écrivains de ce temps lui objectent ordinairement.* Voilà donc Cyrille qui comble d'éloges un ministre arminien, condamné au synode de Dordrecht, et qui assurément était dans des sentiments entièrement contraires à ce que contient la Confession de ce même Cyrille, qui cependant lui dit qu'il n'est pas facile d'introduire des nouveautés dans l'église grecque, et qui lui reproche modestement qu'on n'en peut pas autant dire de la leur. Il faut avoir une grande pénétration pour découvrir en quoi cette lettre peut nuire aux catholiques.

Mais d'où vient que cette fécondité de commentaires a cessé à l'occasion de cette lettre et de la suivante? On le comprend aisément pour la dernière; car il paraît assez que l'auteur aurait été embarrassé à l'éclaircir. Mais l'autre pouvait l'être autant que toutes les précédentes. Il n'y avait qu'à faire une description de la Haye, où la lettre était adressée, comme il en avait fait une de Galata, de Chio et de Ténédo; parler des impôts du pays, comme il a fait de ceux des Turcs; mettre un long narré de la vie de Wytembogart, comme il a mis celle d'Abbot: mais il n'y en avait pas de mémoires dans Bayle; faire un portrait du synode de Dordrecht, comme il en a fait du concile de Florence. Il s'est vraisemblablement aperçu de la difficulté qu'il trouverait à justifier celui de Dordrecht, auquel conviennent parfaitement tous les reproches qu'il fait mal à propos au concile de Florence. Mais ce qui l'aurait peut-être plus embarrassé, eût été d'avoir à concilier les éloges donnés par Cyrille aux théologiens de Genève et ensuite à Wytembogart, quoique celui-ci fût condamné par le synode comme hérétique; ensuite de nous apprendre le peu de succès qu'eut cette assemblée pour pacifier les contestations sur la grâce, quoique de chaque côté on prétendît que ce qu'on proposait était la pure parole de Dieu. On pourrait faire sur ce sujet des remarques plus vraies et plus justes que celles qu'il a faites contre le concile de Florence.

La lettre suivante, qui est la treizième, au même Wytembogart, avait été imprimée il y a longtemps, et ce sont là des anecdotes du sieur A. Comme il n'a ajouté aucunes remarques, il sera bon d'en faire quelques-unes. Il paraît d'abord que Cyrille écrivait assez mal en latin, nonobstant les louanges qu'il a reçues des calvinistes en tant d'endroits sur sa capacité dans les deux langues. Mais c'est là le moindre reproche qu'on lui puisse faire. Il aurait écrit assez bien s'il avait écrit selon la vérité. On voit ici qu'il

l'a ignorée ou qu'il l'a trahie, puisqu'outre les mêmes louanges qu'il donne à cet arminien et celles qu'il donna depuis à Léger, à Diodati et aux autres Genévois, quoique ennemis irréconciliables, et opposés dans leurs sentiments, il entre en matière avec lui sur la religion de même qu'il fait avec les autres, quoiqu'il paraisse que c'est avec plus de sincérité; car il déclare nettement qu'il ne peut approuver ce qu'Arminius, dont on lui avait envoyé quelques écrits, avançait pour prouver que le Saint-Esprit procédait du Père et du Fils; au lieu que dans sa Confession de foi il passe hardiment cet article. Il dit dans cette lettre-ci que l'addition au Symbole est une invention de l'Église romaine, *amatrice des nouveautés :* paroles que le sieur A. a eu soin de faire imprimer en lettres capitales, comme si cette prétendue nouveauté n'était pas également commune aux protestants et aux catholiques. Il s'étend ensuite sur plusieurs articles de la religion et de la discipline des Grecs, qu'il explique d'une manière très-imparfaite, cependant assez éloignée de la doctrine des protestants, et tout autrement qu'il ne fait dans sa Confession : ce qui fait voir la sincérité de ce personnage.

Mais quand il vient à parler des autres sectes chrétiennes de l'Orient, on ne peut le justifier de fausseté ou d'une ignorance très-grossière; car il attribue aux Arméniens (pag. 154) les erreurs des manichéens; ce qui est très-faux, puisque cette calomnie vient de quelques auteurs qui leur en ont faussement imputé beaucoup d'autres, et on sait qu'ils sont monophysites ou jacobites (pag. 156, 157). Les Cophtes ne sont point eutychiens, et ils disent anathème à Eutychès. Il dit vrai quand il avoue que leur nombre surpasse de beaucoup celui des Grecs; mais ils ne sont pas tellement méprisables, qu'ils n'aient eu parmi eux des patriarches aussi illustres qu'en peuvent avoir les Grecs. Et, à l'égard de la discipline, on n'a jamais vu parmi eux ces fréquentes translations d'évêques, dont les Grecs ne font, il y a plusieurs siècles, aucun scrupule, puisque depuis le temps du concile de Calcédoine, aucun patriarche des Cophtes n'a été élu à cette dignité quand il avait été ordonné évêque d'une autre église. On parlera ailleurs de la légation du patriarche Gabriel à Clément VIII, qui n'eut pas de suite pour la réunion; mais en passant on remarquera que cette lettre de Cyrille sert à faire voir la bévue de plusieurs protestants qui avaient traité cette légation comme supposée, parce que, disaient-ils, il n'y avait point alors de patriarche d'Alexandrie appelé Gabriel, et que c'était Mélèce, dont Cyrille parle comme de son prédécesseur. Sur cela, ils citaient le témoignage de Georges Douza, qui avait connu Mélèce en Égypte, et qui en fait de grands éloges. Mais ils ignoraient que depuis la déposition de Dioscore au concile de Calcédoine, il y a toujours eu deux patriarches à Alexandrie; son successeur, qui est celui des Copthes, et le Grec, successeur des orthodoxes, tel qu'était Mélèce, surnommé Piga, dont les protestants n'auraient pas fait de si grands éloges s'ils avaient su qu'il a employé, avant que Gabriel de Philadelphie eût imprimé son ouvrage, le mot de *transsubstantiation.* On en donnera bientôt la preuve authentique par une lettre copiée sur l'original.

Le patriarche des Cophtes ne s'appelle point *Jabuna* (pag. 158), mot corrompu de l'arabe, et qui ne signifie rien, et encore moins *Dominus.* Si Cyrille a mandé cela, il fallait qu'il ne sût pas un mot d'arabe. *Abouna* signifie *notre père.*

Ce qu'il dit ensuite (pag. 159) : *Jacobitica est vilissima et spurcissima natio; neque de illâ est quod aliquid scribatur, nisi quòd ob hæresim suam nestorianam nos latere non debeat.* « *La secte des jacobites est la plus abjecte et la plus infectée de toutes; c'est pourquoi il ne vaut pas la peine de vous en dire autre chose, si ce n'est qu'elle suit l'hérésie de Nestorius.* » Cependant c'est la secte la plus étendue, puisque, dans toute l'Égypte, elle surpasse de beaucoup les Grecs, comme l'avoue Cyrille. Les jacobites croient qu'après l'union du Verbe et de l'homme, il n'y a qu'une nature en Jésus-Christ, mais sans confusion, sans mélange, sans altération, et par cette raison ils rejettent le concile de Calcédoine. Mais il n'y a pas de plus grande ignorance que de leur attribuer l'hérésie des nestoriens, dont ils sont les plus grands ennemis, et dont l'erreur est directement opposée à celle des jacobites. Voilà des preuves de la haute capacité de Cyrille, qui peuvent faire juger de l'autorité que doit avoir son témoignage dans des matières obscures et difficiles, ou dans des faits importants, par rapport à l'état des églises d'Orient, puisqu'on voit clairement qu'il ne savait pas la religion de ceux parmi lesquels il était tous les jours.

Il a beau parler des jacobites avec mépris : il reste dans les bibliothèques plusieurs livres de leurs théologiens qui raisonnent mieux sur les mystères, particulièrement sur l'Eucharistie, que n'a fait Cyrille. Voilà ce que nous avions à remarquer sur ces lettres, qui peuvent servir à faire connaître la duplicité de ce fourbe, et son incertitude sur le système de la foi, et que cherchant des amis auprès des Hollandais, tout lui était bon, Genévois, rigide arminien, et celui qui pouvait le servir. Tout inutiles que soient ces lettres, il est bon de remarquer qu'elles sont informes; car que signifient des *etc.*, qui sont répandus partout dans cette dernière? Aurait-on tort, si on concluait que plusieurs choses qui ne sont pas favorables aux protestants ont été retranchées?

De plus, on ne peut avoir la moindre connaissance de l'église grecque, et ne pas reconnaître que l'exposition que Cyrille fait de la doctrine et de la discipline des sacrements est fort défectueuse et captieuse; puisqu'il s'arrête, en expliquant la Liturgie, aux endroits qui ne peuvent s'accorder avec la doctrine des calvinistes; qu'il évite de parler de l'invocation du S.-Esprit, où le changement miraculeux est marqué clairement, de ce qui se pratique lorsque la communion est distribuée au peuple; de celle des malades et des enfants; et qu'il ne parle pas des autres sacrements, quoiqu'il soit de notoriété publique qu'ils sont en usage

dans l'église grecque. Nous n'avons que faire pour cela des témoignages de Cyrille ni d'aucun autre, puisque les Eucologes et les autres livres publics contiennent les prières et les cérémonies dont ils marquent les moindres circonstances. On pourrait dire que ceux qui firent imprimer cette lettre autrefois y ont retranché toutes ces choses. C'était au sieur A. à l'expliquer, puisqu'il prétend l'avoir tirée des originaux. Quoiqu'il ne le dise pas, il faut bien que cela soit, puisqu'il les intitule *Anecdotes;* titre qui convient très-mal à des pièces imprimées il y a plus de soixante ans, et aussi peu que des *etc.* à des originaux.

Enfin on peut reconnaître que ce saint martyr savait se faire tout à tous ; car au commencement il combattait, écrivant à Wytembogart, la procession du S.-Esprit du Père et du Fils, en quoi il suivait l'opinion de son église; et quelques années après, il se trouva converti sur cet article. Il s'accommodait fort des livres d'Arminius, qui était l'adversaire déclaré de la doctrine des décrets absolus de réprobation, et les Grecs n'en sont pas moins éloignés. Mais quand les arminiens eurent été accablés, ses lumières augmentèrent, et il parla le langage du synode de Dordrecht, s'attachant particulièrement à cultiver les Genévois et les créatures du prince d'Orange, dont le zèle contre les arminiens ne se termina pas à les faire condamner contre les principes fondamentaux des réformés, qui n'admettent aucune autorité des conciles même véritables, mais encore à faire périr les meilleurs citoyens qui s'opposaient à leur ambition.

C'est là le fondement d'une autre sorte de lettre, ou comme le sieur A. parle (pag. 165), de ses *monuments précieux.* Ces lettres sont adressées à David le Leu de Wilhem, officier des princes d'Orange, sur la famille duquel il emploie cinq grandes pages tirées du Dictionnaire de feu M. Bayle, duquel il ne fait pas mention. On aura peine à comprendre de quelle utilité peut être dans un livre de controverse une généalogie d'une famille hollandaise ; mais on comprendra encore moins que l'auteur y ait pu trouver des *preuves authentiques et irréfragables* contre le papisme, tirées des articles de foi que ce patriarche d'Alexandrie et les prélats de son église condamnaient dans la communion de l'église occidentale. Ne croirait-on pas qu'il va produire quelque sentence synodale très-authentique, par laquelle Cyrille, comme patriarche d'Alexandrie, et juge de toute la terre, condamne, à la tête de son église, la doctrine de la présence réelle, la transsubstantiation, et, en un mot, tout ce qui est contraire à ce qu'il exposa depuis dans sa Confession? Car ni lui, ni les autres réformés, ne s'intéressent aux autres articles qui séparent l'église grecque de la latine, quoiqu'ils dussent s'y intéresser, puisque les anathèmes contre ceux qui reconnaissent que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils tombent autant sur les protestants que sur nous. Mais ce n'est rien moins que cela ; ce sont des lettres secrètes, dans lesquelles Cyrille écrit à David de Wilhem tout ce que pouvait écrire un calviniste. *On n'a qu'à voir*, dit-il (pag. 171), *les anathèmes qu'il publia en Orient l'an* 1616, *et la censure qui en a été faite à Rome, et imprimée aux dépens de la congrégation papale* de propagandâ Fide, *et on y trouvera de quoi se convaincre de la conformité qu'il y avait alors sur les principaux articles de la créance entre les réformés de l'Europe et les Grecs du Levant, qui vivaient sous la juridiction de Cyrille Lucar, alors patriarche d'Alexandrie;* ce qu'il prétend démontrer encore, *par une surabondance de preuves, dans les lettres suivantes.*

Ce fut en 1632, et non en 1631, que ces articles furent imprimés à Rome ; et ce ne fut pas avec une censure, mais avec une réfutation, article par article, de Matthieu Caryophylle, le tout en grec vulgaire, ensuite de la réfutation qu'il fit dans le même volume de la Confession de Cyrille, sur la copie qui avait été imprimée seulement en latin en 1629. Ce fut à Tergowist en Valachie que Cyrille publia ces anathèmes, et non pas *en Orient.*

Il n'y a personne qui ne crût, sur une affirmation aussi positive, que ces anathèmes de Cyrille contiennent la même doctrine que celle de sa Confession ; et ils n'auraient pas plus d'autorité quand ils seraient tels, s'ils n'avaient des caractères d'authenticité que la Confession même n'a jamais eu ; ce qui a fait que la plupart des Grecs l'ont crue supposée. Mais on en jugera mieux quand on aura rapporté les articles. Le 1[er] regarde la procession du Saint-Esprit ; le 2[e] la communion sous les deux espèces ; le 3[e] les azymes ; le 4[e] le jugement particulier ; le 5[e] le purgatoire ; le 6[e] la primauté du pape ; et c'est là tout ce que contiennent ces anathèmes. Le 1[er] et le 3[e] regardent autant les protestants que les catholiques ; puisque les luthériens se servaient d'azymes, et, comme l'a remarqué Casaubon (1), on s'en servait aussi à Genève, et que dans le Symbole ils reconnaissent la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. Le 2[e] n'a rien de commun avec eux, puisque la communion, comme les Grecs la donnent, n'est pas boire le calice du Seigneur : elle se fait par une intinction, le prêtre distribuant des particules trempées dans le calice, et il ne le donne pas aux laïques, mais ces particules sont présentées dans une petite cuiller, appelée λαβὶς comme il est marqué dans l'Eucologe ; et le P. Goar, savant dominicain, en a expliqué les cérémonies dans ses notes sur cette partie de la Liturgie qui regarde la communion. Le 4[e] est une question sur laquelle les premiers protestants ni leurs disciples n'ont rien marqué dans leurs confessions ni dans leurs articles de religion. Le 5[e] qui est le purgatoire, n'a rien de commun avec leur doctrine ; car les Grecs prient et offrent le sacrifice, des prières et des aumônes pour les morts, ce que les protestants condamnent ; et on ne peut dire par conséquent qu'ils soient d'accord sur

(1) Nam quæ magis est doctrinæ Calvini tenax Ecclesia quàm Genevensis ? At hæc etiam nunc in azymis sacrosanctam Eucharistiam celebrat. Nam cùm, initio reformationis, alia consuetudo esset introducta anno 1540, reditum est ad morem antiquum. *Casaub., Exerc.* 16 *in Baron., p.* 466 *ed. Lond.* 1614.

cet article. Il en est de même du 6ᵉ qui regarde la primauté du pape. Les Grecs la rejettent ; mais ils prétendent qu'elle est dévolue aux patriarches de Constantinople, qui s'attribuent et exercent les mêmes droits qu'ils contestent au pape. Mais ils reconnaissent la hiérarchie, ainsi que la supériorité des évêques au-dessus des prêtres et des laïques. Ainsi ils conviennent de la substance de la chose, et de l'autorité d'un supérieur ecclésiastique légitimement institué, qui est également méprisée par les protestants, soit qu'elle réside dans l'évêque de Rome, soit qu'elle réside dans celui de Constantinople.

On ne trouvera rien davantage dans ces anathèmes, que Cyrille ne publia pas dans son diocèse d'Alexandrie, mais à Tergowist en Valachie, dans un sermon qu'il fit en 1616, comme il est marqué expressément dans le titre. Il y était venu comme député du patriarche de Constantinople ; car en qualité de patriarche d'Alexandrie, il n'avait aucune juridiction en Valachie. Ce fut par une espèce de zèle outré qu'il se mit à déclamer contre les Latins, et à fulminer ces anathèmes. On demande donc à toutes personnes qui savent lire si dans ces six anathèmes il se trouve rien qui puisse établir cette prétendue conformité sur les principaux articles de la créance entre les réformés de l'Europe et les Grecs du Levant, qui vivaient sous la juridiction de Cyrille ; car, sur la procession du Saint-Esprit, il dit anathème à ceux qui enseignent ce qu'il a marqué dans le premier article de sa Confession touchant la procession du Saint-Esprit du Père par le Fils. Dans les autres on ne trouve pas un seul mot de tous les dogmes calvinistes qu'il établit dans la même Confession.

Mais quand elle serait conforme à ces anathèmes, le sieur A. peut-il dire que sa doctrine serait conforme avec celle des réformés de l'Europe ? Croit-il nous faire passer les réformés, pris en général, pour un corps ecclésiastique qui ait les mêmes sentiments sur la religion ? Les luthériens sont réformés à aussi bon titre que ceux qui suivent la Confession de Genève ; et on ne croit pas qu'ils soient contents de ce que souvent ils trouveront dans l'ouvrage du sieur A. *la seule religion chrétienne réformée*, pour signifier la calviniste. Or ils ne conviennent pas que Cyrille ait rapporté fidèlement les sentiments de l'église grecque sur la matière de la grâce, mais ceux de Genève. Wytembogart, auquel il donne autant de louanges qu'à Léger et à Diodati, était fort éloigné de cette doctrine. Calovius et plusieurs autres théologiens de la Confession d'Augsbourg, dont les paroles sont rapportées par Fehlavius, par ces mêmes raisons ont réfuté Hottinger, qui prétendait, comme M. Smith et le sieur A., que la Confession de Cyrille était celle de toute l'église grecque. Il ne faut donc pas qu'un *ministre néophyte*, comme il s'est appelé avec raison, prétende nous imposer par une équivoque aussi grossière que celle *des réformés d'Europe*, comme si c'était une même église. Si les protestants sont plus faciles que n'étaient les anciens réformateurs, en admettant à leur communion des personnes qui ne croient pas ce qu'ils croient, ce ne sont pas là nos affaires ; mais ils ne peuvent faire une église composée de ceux qui se disent ou se doivent dire anathème les uns aux autres, si leurs principes sont véritables.

Pour revenir à ces anathèmes de Cyrille, qui, comme nous avons dit, les déclama plutôt qu'il ne les publia hors de sa juridiction, il est clair qu'ils ne ressemblent à sa Confession presqu'en aucun article. Dans les premiers, il parle comme un Grec véritable, dans l'autre, comme un calviniste. Que le sieur A. trouve donc dans ces anathèmes, qu'il n'a peut-être jamais vus, un article par lequel il prononce cette sentence terrible contre ceux qui admettent la présence réelle ou la transsubstantiation ; qui reconnaissent la nécessité du baptême, sept sacrements, l'intercession des saints, le culte des images, le libre arbitre, la nécessité et le mérite des bonnes œuvres, l'autorité de la tradition, la prière pour les morts : en un mot, tout ce que Cyrille a tiré de la Confession de Genève pour mettre dans la sienne, ce que nous sommes sûrs que ni lui ni personne ne fera jamais ; alors qu'aura-t-on prouvé, sinon que Cyrille était calviniste ? mais non pas que l'église grecque fût de son temps dans de pareils sentiments, qu'elle a toujours ignorés ou condamnés. Mais ce ne sera pas par ces anathèmes qu'on pourra prouver un tel paradoxe.

Il faut venir présentement à la première lettre, adressée à M. de Wilhem (pag. 172), qui fait la quatorzième de ces *précieux monuments*. On ne peut deviner ce qu'un homme, qui ne veut pas abuser de la patience de ses lecteurs, a pu trouver dans cette lettre pour l'imprimer et pour la traduire. Elle commence ainsi : *Dilatio responsi causam habuit, quia unà volebam remittere libros, collationem et Raynoldum.* Voici la traduction du Sieur A. : *Le retardement de ma réponse vient de ce que j'ai voulu vous renvoyer les livres dont j'ai fait la confrontation, tout ensemble avec celui de Raynoldus.* Il paraît que le commerce de David de Wilhem avec Cyrille roulait en partie sur ce que l'autre lui envoyait des livres nouveaux des calvinistes. *Collatio* est un livre assez connu sous le nom de *Collatio Hagiensis*, ou *Conférence de la Haye*, dans lequel on rédigea par écrit les premières disputes entre les arminiens et les gomaristes. La traduction du sieur A. démontre qu'il n'en connaissait pas seulement le titre, et il fallait qu'il nous fît une ample leçon de grammaire latine, pour prouver que *remittere libros, Collationem et Raynoldum*, signifie *renvoyer des livres dont on a fait la confrontation*. Le livre de Raynoldus est l'ouvrage d'un controversiste anglais, assez connu parmi les protestants. Quatre ou cinq mots grecs qui se trouvent dans la lettre sont ou estropiés ou sans accents, et toujours mal traduits. Point de date, des *et cætera* ne sont pas des caractères de monuments authentiques qu'on met dans un dépôt public pour confondre les catholiques et pour les convaincre, si ce n'est de l'ignorance et de la mauvaise foi de celui qui les produit. Il devrait craindre qu'ils ne ser-

vissent plutôt à convaincre MM. les États du mauvais emploi de leur libéralité, et de leur trop grande indulgence à son égard.

Il est vrai qu'on trouve dans ces *précieuses anecdotes* des solécismes qui font connaître l'ignorance de Cyrille, *nullum majus collari posse beneficium*, et dans les suivantes (pag. 194): *Collavi sua notata, character interpolatum*, font voir que cet homme tant vanté par les calvinistes ne savait pas la grammaire ; et si le sieur A., comme nous verrons dans la suite, a cru trouver une preuve *démonstrative et irréfragable* de la fausseté du synode de Jérusalem dans une faute d'écriture qui n'y est point, mais qu'il s'est imaginée, parce qu'il n'a pas su lire l'original, et dans une prétendue faute d'orthographe, qu'a-t-il à répondre sur les solécismes de ce grand docteur?

La quinzième lettre (pag. 177), qui est la seconde de celles qui sont adressées à M. de Wilhem, est un galimatias, moitié italien moitié latin. Il parle de la réforme de l'Église, et souhaite qu'on retranche l'ambition, l'avarice et la superstition, qu'il avoue être grandes dans l'église grecque.

Il a donné de beaux exemples des vertus contraires, lui qui a mis pendant dix-sept ou dix-huit ans cette pauvre église en combustion, pour s'élever, se maintenir et se rétablir dans la dignité patriarcale ; qu'il avait plus vexé les Grecs par ses concussions qu'aucun de ses prédécesseurs, et qui pratiquait et autorisait par son exemple toutes les cérémonies qu'il appelle ici superstitions. Il est parlé ensuite (p. 176) d'une question fort frivole sur le mot *Abraxis*, qu'il dit n'être pas un mot arabe ; c'est que Wilhem étudiait cette langue. Voilà une grande découverte. Il est cependant en usage parmi les chrétiens qui parlent arabe, et qui appellent ainsi le livre des Actes des apôtres, ce mot étant corrompu de Πράξεις. Mais ce savant traducteur dit que cela signifie *persécution*. Il obligera les curieux de leur expliquer d'où il a tiré cette belle érudition. Il devait bien plutôt corriger, s'il avait pu, les fautes d'impression de trois mots grecs qui ne sont pas plus corrects que les précédents.

La seizième (pag. 178) est à peu près de la même force. C'est une réponse, et il faudrait produire les lettres qui y ont rapport, elles éclairciraient la matière, quoiqu'elle ne le mérite pas. Car enfin, importe-t-il de savoir ce que Cyrille pensait des écrits par lesquels les arminiens se défendaient contre leurs adversaires, promoteurs et maîtres du synode de Dordrecht? Il paraît par cette lettre et par la dix-septième que Wilhem lui envoyait ces sortes d'écrits.

Dans la même lettre Cyrille dit (pag. 177), *il Venatore* οὐκ ὀρθὰ διδάσκει ; c'est là du grec, ou de l'original, ce qui ne peut être, car en ce cas la pièce serait fausse ; ou plutôt du sieur A. qui traduit : *Le Vénateur n'enseigne rien que d'erroné ; sa doctrine est très-dangereuse, non seulement pour ce qui concerne la prédestination, mais encore beaucoup davantage touchant ce qu'il enseigne de l'Église, puisqu'il soutient que chacun peut faire son salut dans sa propre religion.* Il en dit autant dans la dix-septième (pag. 180). On n'a pas de peine à deviner qu'il parlait d'Adolphus Vénator, ministre d'Alcmar, un des premiers qui combattirent en faveur des arminiens, et dont il est parlé dans la préface du synode de Dordrecht. Le sieur A. est si versé dans la lecture des livres qu'un ministre doit connaître, qu'il l'a pris pour un Grec, ayant mis dans son *Index* cette savante observation : *Vénateur, théologien grec latitudinaire, censuré par un patriarche d'Alexandrie;* ce qui est aussi faux que l'autre note est ridicule. Car on n'appelle pas censure d'un patriarche ce qu'on mande à un ami dans une lettre particulière.

Dans la dix-huitième et dix-neuvième (p. 181, 183), il marque qu'il croyait sur l'Eucharistie ce que croient, dit-il, les orthodoxes, c'est-à-dire, les calvinistes : *Ita ut qui fide accedit ad mensam Domini, non visibile tantùm corporis et Sacramentum accipit, sed spiritualiter et internè participat vero corpori et sanguini Domini nostri Jesu Christi.* Il n'était encore que *ministre néophyte* quand il parlait ainsi, et lorsqu'on l'eut instruit de Genève, il parla plus conséquemment dans sa Confession. Qui peut souffrir dans un imprimé sérieux (p. 185), *nata* πσούδην, pour κατὰ σπουδὴν, moitié latin, moitié grec, et les passages grecs de la lettre vingt-unième, où il n'y a pas un mot qui ne soit corrompu. On en corrige quelques-uns dans l'*errata*, et on laisse les autres, sans cela il aurait été immense.

Page 186 : « *Doctrinam illam dono habeat tua humanitas à me ;* » *cependant recevez, s'il vous plaît, cette doctrine ;* et page 187 : « *Doctrinam Bellarmini falsam et hæreticam in multis locis, mitto tuæ prudentiæ ;* » *je vous envoie la doctrine du cardinal Bellarmin.* Le traducteur n'a pas entendu que ce mot signifiait *le Cathéchisme* traduit en langue grecque vulgaire. Mais si ce grand commentateur a été arrêté par des passages si difficiles, son original contenait assez d'ignorances pour l'embarrasser. Voici un endroit des plus ridicules : « *Mi dice voi signoria che gli mandi il libro di Clemente papa romano composto per li Copti : io ne ho, ne so che libro sia questo ;* » *vous me dites que je vous envoie le livre du pape Clément, composé par les Cophtes : je n'ai pas ce livre, et je ne sais ce que c'est.* L'italien de Cyrille vaut à peu près son latin ; mais quand on fait imprimer quelque chose, on est obligé de l'entendre, surtout quand on le veut traduire. David de Wilhem, qui cherchait des livres orientaux, avait sans doute demandé à Cyrille qu'il lui fît trouver la collection des Constitutions apostoliques, que les Cophtes ont en arabe, fort ample, et qu'ils attribuent à S. Clément, disciple des apôtres. Il est étonnant que ce grand patriarche, qui était dans le pays, ne connût pas un livre qui est très-commun et très-connu en Égypte. Mais son interprète a suppléé à ce défaut, en traduisant ainsi (pag. 189) : *Vous souhaitez que je vous fasse tenir le livre du pape Clément VIII, qu'on dit avoir été composé par les Cophtes.* Il a cru éviter la difficulté par un *on dit*, qui n'est pas plus dans l'original que Clément VIII. C'est assurément une rare découverte que le livre d'un pape composé par des

Cophtes. A la page 197, dans la traduction de la vingt-sixième lettre : « *Quòd litteræ ad tuam dominationem ex Batavià missæ supra navim alteram vehebantur, quam ad hunc diem anchoram spero jecisse pro tuo voto in Joppem;* » *que les lettres qu'on vous envoie de Batavia sont sur l'autre vaisseau, qui pourra vous transporter à Joppé, selon votre désir, n'ayant pas encore levé l'ancre à présent, comme je l'espère.* Y a-t il rien de plus ridicule : *Batavia* pour *la Hollande; anchoram jacere* pour *lever l'ancre*, etc. On peut comprendre que de pareilles inutilités aient occupé un homme qui ne songeait qu'à grossir un livre; mais que des papiers qui n'étaient bons qu'à jeter au feu aient été déposés sérieusement dans une bibliothèque publique (pag. 201), et qu'on leur donne place parmi des *Monuments authentiques* propres à nous confondre, c'est ce qu'on ne comprendra pas facilement. Car on ne trouvera pas que dans toutes ces lettres il y ait un seul mot qui puisse servir à donner la moindre preuve de ce que les calvinistes ont jusqu'à présent avancé pour faire regarder la Confession de Cyrille comme la foi générale des Grecs. On y reconnaît, au contraire, un homme qui tâte, qu'on amuse par des livres qu'il n'entendait pas; qu'on fait arminien, puis bon calviniste, mais sur le papier, et jamais en public; enfin qui conte ses prouesses pour l'avancement du calvinisme, dont néanmoins on ne voit aucun effet. Il faut être bien habile pour y découvrir autre chose.

Si quelqu'un pouvait encore, après tant de preuves, douter de l'ignorance du sieur A. dans la langue grecque, il n'a qu'à jeter les yeux sur la lettre vingt-unième, où Cyrille explique en grec sa doctrine touchant le jeûne, d'une manière fort équivoque. Il y a d'abord cinq demi-lignes de grec, dans lesquelles il y a vingt-huit fautes de lettres, d'accents ou d'esprits; et plus de vingt dans la seconde période, qui est de huit demi-lignes.

Nous avons donc déjà passé deux cents pages à examiner des pièces inutiles : en voici une plus sérieuse. C'est une *relation importante*, dans *laquelle on découvre les noirs complots des jésuites contre le patriarche Lucar*, faite par Chrysosculus Logothéta, son disciple, dont il parle dans ses lettres au ministre Léger; et, nonobstant toutes les louanges qu'il lui donne, il se trouve qu'il a signé le synode de Parthénius en 1642. On est fort trompé si cette pièce, ou quelque chose de semblable, n'a pas déjà été imprimée dans le livre *de Turbis jesuitarum in Oriente;* au moins elle ne contient rien que de semblable. Il paraît que c'était là une occasion très-naturelle au sieur A. de déployer son érudition, mais il y aurait peut-être été fort embarrassé; et s'il y a quelque chose de sensé dans son ouvrage, c'est de ne s'être pas engagé, comme de plus habiles hommes que lui ont fait avec peu de succès, à montrer que Cyrille n'avait été persécuté que pour la foi calviniste qu'il avait professée par écrit, et que l'église grecque n'en avait pas alors d'autre; qu'ainsi il n'était pas coupable de la plus hardie et noire imposture dont il y ait aucun exemple, en attribuant à tout le corps de la nation grecque ce que lui et un petit nombre de ceux qu'il avait infectés cachaient dans leur cœur.

Lorsqu'il plaira au premier ignorant de faire imprimer des pièces qui ne seront nouvelles que pour lui, et qu'il ne les appuiera que de conjectures en l'air, ou d'objections cent fois rebattues et invinciblement réfutées; qu'il n'y ajoutera que des injures et des calomnies, faudra-t-il aussitôt perdre son temps à les examiner de nouveau? Cette relation de Chrysoscule est de ce genre : elle est faite par un disciple de Cyrille; et quoique par cette seule raison elle pût être considérée comme suspecte, en la prenant pour bonne, on aura bien de la peine à y trouver le moindre avantage pour les protestants. Car enfin, si alors on prétendait que Cyrille était persécuté à tort, à présent il paraît clairement que les Grecs et les Latins qui l'accusaient de calvinisme avaient raison. S'il croyait ce que sa Confession expose, il n'y avait point de punition qu'il ne méritât, puisqu'elle a été condamnée et l'est encore tous les jours par les Grecs les moins suspects de partialité pour l'Église romaine. Or on ne trouve pas dans cette relation importante ce qui devait néanmoins n'y être pas oublié, s'il eût été véritable que la cour de Rome, l'ambassadeur de France et les jésuites eussent calomnié Cyrille, parce qu'il voulait établir la Confession de Genève dans son église. On trouve qu'ils firent quelques tentatives pour le porter à se réunir avec l'Église romaine; ce n'est pas un plus grand crime pour eux que ce que les Anglais et les Hollandais firent pour l'attirer à leurs opinions. Cyrille fit chasser les jésuites, et la protection du feu roi Louis XIII les fit rétablir. Métaxa était venu d'Angleterre avec une imprimerie complète pour imprimer des livres suspects; quand les ambassadeurs et les ministres du pape en auraient averti les officiers de la Porte, ils ne méritaient pas toutes les injures dont on les charge à cette occasion. Tout le monde sait que les Turcs ne souffrent point d'imprimerie dans le Levant. Les Juifs en ont eu autrefois à Constantinople, à Thessalonique et à Andrinople. Elles ont été supprimées depuis plus de cent ans, sans que les papes ni les ambassadeurs de France s'en soient mêlés. Mais cette matière mérite une dissertation à part, non pas pour répondre au sieur A., qui ne dit rien de nouveau, mais à ceux qui en ont fait de justes volumes. Ils n'ont cependant allégué que les lettres de Cyrille et de Léger, et quelques pièces aussi peu importantes; le reste est un roman de la vie de Cyrille, laquelle n'a aucun rapport à la question principale; car tout ce qu'on dira pour et contre lui est inutile : il s'agit de savoir, si l'église grecque croyait ce qu'il lui a imputé dans le titre de sa Confession. Nous avons assez fait voir qu'avant lui elle croyait tout le contraire; après lui, jusqu'à présent, elle n'a point innové. Voilà de quoi il s'agit, et dont le sieur A. ne dira rien dans toute la suite de son gros livre.

Il est vrai qu'il n'est pas difficile de grossir les volumes quand on fait comme lui. Parce qu'il a eu, à ce

qu'il dit, un manuscrit de la Confession de Cyrille, il l'a fait imprimer tout entière. Il a, dit-il, mis le manuscrit dans la bibliothèque de Leyde, afin que ceux qui en voudront examiner l'authenticité puissent le faire quand il leur plaira. Il y a beaucoup d'apparence que peu de gens se donneront cette peine; car il ne paraît pas vraisemblable que quelqu'un ait assez de loisir pour aller voir s'il est conforme à l'imprimé, et sans faire cette confrontation, chacun peut être assuré que non; car, quoique Cyrille ne fût pas un si grand personnage que ses amis les protestants ont voulu le faire croire, ni lui, ni aucun Grec, qui sût seulement lire et écrire, ne pouvaient donner une copie à la main aussi remplie de fautes grossières, qu'est celle dont le public a l'obligation au sieur A. Mais quand cet original serait tout écrit de la main de Cyrille, ce qui est fort indifférent, comme on ne conteste plus qu'il soit l'auteur de cette Confession, et que les Grecs qui faisaient difficulté de le croire, sur ce qu'ils savaient par eux-mêmes, ou avaient appris par des témoins oculaires, qu'il avait enseigné le contraire, ne le peuvent plus faire avec quelque fondement, nous ne laisserons pas toujours de soutenir que cette pièce est informe et n'a aucune autorité, n'ayant pas les caractères nécessaires pour donner authenticité aux actes des patriarches; car Cyrille n'y prend pas le titre ordinaire de *patriarche de Constantinople, la nouvelle Rome, et patriarche œcuménique*. Il ne l'a point fait contresigner par les officiers de la grande église; elle n'a pas été insérée dans le *codex* ou registre et elle n'a pas été souscrite par le synode, c'est-à-dire par les métropolitains, évêques, officiers de l'église, qui sont toujours près de la personne du patriarche.

On n'a qu'à comparer cet acte avec les écrits que le patriarche Jérémie envoya aux théologiens de Wittemberg, pour justifier ce qui est marqué sur ce sujet dans le synode de Jérusalem. Mais par les *précieux Monuments anecdotes*, dont il a été parlé ci-dessus, on reconnaît clairement que les ministres de Genève comprenaient bien que ce défaut de formalité rendait la pièce inutile, puisque Diodati lui parlait de légalisation, et que Cyrille ne le satisfit que par de vaines paroles. Ce n'est pas aussi aux seuls catholiques que cette Confession a paru suspecte. Dès qu'elle parut, Grotius, aussi capable de juger de ces sortes d'écrits que personne qui fût alors, en reconnut la fausseté, marquée assez par la manière dont la doctrine de la grâce y est expliquée; ce qui a aussi fourni un argument démonstratif à plusieurs théologiens de la confession d'Augsbourg pour la rejeter. On aura encore lieu de parler de cette matière en examinant les notes du sieur A. sur la Confession des évêques assemblés à Jérusalem.

Il s'est contenté pour celle de Cyrille d'y ajouter au lieu de notes deux tables : la première est des auteurs ecclésiastiques, *qui servent*, dit-il, *à confirmer la doctrine contenue dans la Confession de foi de Cyrille Lucar, et à réfuter les canons du concile de Jérusalem de l'an 1672, qui sont contraires aux sentiments des Grecs indépendants de l'Église romaine*. Cette table est quelque chose de si extravagant, qu'il ne s'est peut-être jamais rien vu de semblable; car elle contient les noms de quarante ou quarante-cinq auteurs dont les éditions sont marquées, et toutes les plus mauvaises et les plus défectueuses, de sorte qu'on ne les cite plus il y a longtemps; et aucun passage de ces auteurs n'est désigné. S. Ambroise, S. Augustin, S. Jérôme, etc., sont cités des éditions de Bâle; les canons et conciles de celles de Zurich en 1559. Comme on peut être moralement certain qu'il n'a lu aucun de ces auteurs en original, il a prétendu jeter de la poudre aux yeux, pour faire croire à quelques fanatiques qu'il n'y a qu'à ouvrir ces livres pour y trouver la confirmation de toute la théologie de Cyrille, et pour avoir de quoi confondre les catholiques; car il serait bien empêché de marquer en quel endroit de S. Jean Damascène S. Cyrille de Jérusalem, S. Grégoire de Nysse et tant d'autres ont parlé comme Cyrille Lucar. Les plus habiles ministres ont tâché de prouver que ces auteurs avaient pensé comme les protestants; mais ils ne peuvent disconvenir qu'ils n'aient parlé comme les catholiques.

Il met parmi ces auteurs Mélèce d'Alexandrie, et on voudrait bien savoir ce qu'il peut avoir vu des ouvrages de cet auteur, que Cyrille, son successeur, dit n'avoir presque rien écrit, sinon quelques lettres rapportées par Regenvolscius (Hist. eccl. Sclavon., c. 4, p. 467), où il n'est pas parlé de religion, ou les éloges que fait de lui Georges Douza dans son Itinéraire. Il ne savait pas apparemment que ce Mélèce admettait la transsubstantiation, et qu'il respectait Gabriel de Philadelphie comme son maître, que le ministre Claude assurait être le premier qui se fût servi de ce mot.

La seconde table est plus sérieuse. Elle a pour titre (p. 125) : *Table alphabétique et étymologique de vingt différents noms que les Pères grecs ont donné au sacrement de la sainte cène. Ἁγίας μερίδας* ou *κλάσματα, les particules saintes ou rompues. Voyez ce qu'en a dit S. Chrysostôme dans les explications du chapitre 24 de l'Évangile selon S. Luc, sur le verset 30*. Il y a peut-être du mystère à commencer ainsi par un accusatif absolu, précédé de rien. On n'examinera pas cet extrait très-confus de ce qu'on trouve sur cette matière dans les Exercices de Casaubon contre Baronius (pag. 567 ed. Angl., exerc. 16), un peu mieux disposé que cette table du sieur A.; mais on n'y trouvera pas cité le commentaire sur S. Luc de S. Jean Chrysostôme, qui n'en a jamais fait, non plus que la suivante, où il cite S. Jean Damascène sur les canons du concile d'Ancyre. On ne croit pas non plus que Paschase Ratbert, dans son fameux traité du Corps et du Sang de Jésus-Christ, donne des preuves pour confirmer la doctrine de Cyrille Lucar; ce serait abuser de son temps et de la patience des lecteurs que d'examiner l'une après l'autre toutes ces notes, dont la matière a été ramassée par Casaubon, duquel le sieur A. a tiré en confusion des citations pour se donner un air de capacité.

Mais on ne peut s'empêcher de s'arrêter à la note

dix-septième : Σῶμα Χριστοῦ, *Corps de Jésus-Christ. Cette façon de parler est métaphorique, et doit être prise dans un sens figuré, comme on le peut voir dans la dix-neuvième homélie d'Origène sur l'Exode, et dans l'Histoire du savant Théodoret, précepteur de l'empereur Tibère.* Nous lui laissons là sa théologie; mais le passage de Théodoret, qui est un de ceux sur lesquels les protestants insistent le plus, et qui leur paraît une clé de toute la théologie sur l'Eucharistie, n'est pas dans son Histoire, mais dans ses Dialogues contre les appollinaristes. Pour la qualité de précepteur de l'empereur Tibère, nous avouons notre ignorance sur un point d'histoire aussi rare que celui-là, et le manuscrit dont il l'a tirée mérite mieux d'être mis dans un dépôt public que les *Monuments authentiques* de Cyrille Lucar.

OBSERVATIONS

SUR CE QUI REGARDE LE SYNODE DE JÉRUSALEM TENU EN MDCLXXII.

Nous sommes arrivés à la pièce décisive, et qui a donné occasion à l'ouvrage du sieur A. : c'est le Synode de Jérusalem tenu en 1672, sous le patriarche Dosithée, auquel se trouvèrent plusieurs métropolitains, évêques et autres ecclésiastiques de la communion grecque, assemblés à Bethléem à l'occasion de la dédicace d'une nouvelle église. M. de Nointel fit proposer à cette assemblée les principaux articles contestés entre les auteurs de *la Perpétuité de la foi* et le ministre Claude, demandant qu'ils fussent examinés, et que ces prélats donnassent leur réponse en bonne forme. Ils le firent par un traité qu'ils intitulèrent : Ἀσπὶς ὀρθοδοξίας, *Bouclier de la foi orthodoxe*; et comme on n'en donna que des extraits sommaires dans le troisième tome de *la Perpétuité* (part. 1 de notre vol. 2), il fut imprimé à Paris en grec et en latin en 1676. L'original, relié magnifiquement, fut envoyé au roi, et il était dans la bibliothèque de sa majesté, où il a été vu par un nombre infini de personnes, français ou étrangers. Le sieur A. l'ayant volé, a trouvé moyen de persuader à ceux qui devaient faire justice d'une action si noire que les guerres les plus violentes ne justifient pas qu'il y avait trouvé des preuves décisives en faveur de la religion protestante, et de quoi confondre la mauvaise foi des catholiques. Voilà ce qui a donné lieu à cette nouvelle impression d'un ouvrage publié il y a tant d'années, sur lequel plusieurs théologiens protestants avaient fait diverses réflexions pour en diminuer l'autorité.

C'est ce que M. Smith, prêtre de l'église anglicane, a tâché de faire dans deux ouvrages imprimés, l'un en 1686, et l'autre en 1690, dont le sieur A. aurait pu et dû profiter. Mais quoique ce théologien anglais soit aussi bon protestant que le puisse être le *ministre néophyte*, et qu'il ait avancé plusieurs faits qu'il n'est pas difficile de réfuter, ou qui l'ont déjà été en partie par M. Simon, il est au moins convenu sincèrement que présentement les Grecs croyaient ce qui est marqué dans les confessions de foi que nous avons d'eux, particulièrement dans celle qui a pour titre : *La Confession orthodoxe*, imprimée par les soins de Panaiotti, et dans celle que contient ce concile de Jérusalem. Il n'est pas le seul protestant qui en ait jugé ainsi; et un Suédois, nommé Laurentius Normannus, qui a fait imprimer la première à Leipsick en 1695 avec sa traduction latine, en a formé le même jugement. Car après avoir rapporté dans sa préface un passage du ministre Claude, dans lequel, après beaucoup de paroles, il disait en substance que ces sortes d'ouvrages étaient de Grecs latinisés, dont le parti avait accablé Cyrille Lucar, et ensuite introduit le dogme et le mot de *transsubstantiation;* et que les véritables Grecs ne connaissaient ni l'un ni l'autre, d'où il concluait qu'elles ne devaient avoir aucune autorité; voici ce que dit le traducteur suédois : *Ego verò cui scripti ejus interpretatio duntaxat, non defensio vindicatioque suscepta est, quemadmodùm tantùm ab eo absum, ut istis missionariorum Romanensium offuciis ac molitionibus et mirificis Pontificum* πειθανάγκαις *peregrinitatem quamdam uberemque novitiorum dogmatum segetem, et colluviem, in ecclesias Orientales nostrâ præsertim aut patrum memoriâ infusam esse inficiari velim, ut rem ipsam per se loqui idemque facere ultrò confitear, sic vicissim nondùm satis capere me fateor; quamobrem quæ tot ecclesiæ cujusque antistitum procerumque communi consensu ac calculo subnixa sunt, eo statim nomine, ut vana et ementita repudianda unoque veluti spiritu difflanda nobis statuamus, quod ad* τὰς τῶν παππομανούντων σκολιοδοξίας *quam ad saniora majorum placita magis fortassè quadrant.*

Pour moi qui me suis engagé seulement à traduire cet écrit, et non pas à en faire l'apologie; comme je ne voudrais pas nier qu'il ne se soit introduit un grand nombre de nouveaux dogmes dans les églises orientales, par les artifices des missionnaires de Rome, et par les persuasions mêlées de violence des papes, comme j'avoue que la chose parle d'elle-même; aussi d'un autre côté, j'avoue que je ne puis pas comprendre pourquoi des actes attestés par des évêques et les principales personnes de tant d'églises, seront d'abord rejetés comme vains et supposés, parce qu'ils approchent peut-être plus des opinions des papistes que de celles de nos ancêtres.

C'est aussi ce que M. Smith avoue dans un passage qui est rapporté dans la même préface : « *Interim sibi gratulentur zelotæ, Græcos hodiernos in hujus dogmatis fide ipsis convenire; triumphos hosce non invidebimus.* » *Que ces zélés cependant se fassent honneur de ce que les Grecs d'aujourd'hui sont d'accord avec eux sur la foi de ce dogme de l'Eucharistie; nous ne leur envierons pas ces triomphes.* M. Allix dans ses notes (p. 10) sur l'ouvrage de Nectarius contre les Latins : « *Hinc patet hallucinatos fuisse qui synodum hanc Giazii contra Cyrillum Lucarim putârunt esse opus supposititium. Certè ex illius synodi mandato scripsit Meletius Syrigus satis*

magnum volumen contra Cyrilium quod editum est Giazi, et in illo Cyrillum, et eos qui ipsi favent mirè exagitat. Eumdem imitatus est celeberrimus patriarcha Hierosolymitanus Dositheus, libro adversùs celeberrimum Claudium edito anno 1672, in quæstione de Eucharistiâ Romanensium fidem defendens. » *De là il paraît que ceux qui ont cru supposé ce synode de Jassy contre Cyrille se sont trompés. Il est certain que, par commission de ce même synode, Mélétius Syrigus composa un assez grand volume contre Cyrille, qui a été imprimé à Jassy, dans lequel il maltraite Cyrille et ceux qui suivent ses sentiments. Il a été imité par le très-célèbre patriarche de Jérusalem Dosithée, dans le livre qu'il publia en 1672 contre le fameux ministre Claude, où, dans la question de l'Eucharistie, il soutient l'opinion de l'Église romaine.* C'est ainsi qu'il donne au synode de Jérusalem un titre que Dosithée ne lui a pas donné. Nous ignorons si le traité de Syrigus a été imprimé.

Le jugement de ces écrivains, à qui on ne croit pas faire autant d'honneur qu'ils en méritent en disant qu'ils en savent plus que le sieur A., aurait dû l'arrêter. Mais il a vu ce que le ministre Claude lui-même, ni personne n'avaient jamais aperçu. *Le titre de ce concile*, dit-il (pag. 261), *peut servir à détruire le grand et fameux ouvrage de* la Perpétuité. *Il est très-évident que ces plus habiles controversistes du clergé de France ont poussé leur mauvaise foi aussi loin qu'elle pouvait aller, quand ils ont mis ce concile au rang des véritables confessions de foi de Grecs non latinisés.* Il est vrai qu'ils ont cru, et croient encore, et que tout le monde avait cru, excepté le sieur A., que le titre et le corps de cet ouvrage, au lieu de détruire la perpétuité de la foi, la confirmait d'une manière invincible. Ils ont aussi, non pas cru, mais su certainement, que c'était une véritable confession des Grecs non latinisés; puisque le patriarche Dosithée qui présidait à l'assemblée, et ceux qui la composaient, étaient connus pour Grecs véritables s'il en fut jamais. Dosithée en a donné des preuves assez grandes par les livres qu'il a fait imprimer à Jassy, en Moldavie, contre les Latins, qui surpassent en amertume tout ce qui avait été écrit par les autres.

Car on ne peut, c'est ainsi que continue le sieur A., *jeter les yeux sur les dernières paroles du titre de cette prétendue apologie de l'église grecque, sans découvrir aussitôt qu'elle a été forgée par des imposteurs outrés; puisqu'ils déclarent d'abord, selon leur faux préjugé, que les calvinistes sont des hérétiques, et qu'ils infèrent de là, par un aveuglement étrange et par la plus noire de toutes les calomnies, qu'il n'y a aucune conformité entre les sentiments de ces mêmes calvinistes et ceux de l'église orientale, touchant l'essence de Dieu et de ses attributs, ni aussi pour ce qui concerne les choses divines, c'est-à-dire les dogmes et le culte de la véritable religion.* Tous ces termes ampoulés et ces injures atroces ne feront pas meilleur le raisonnement le plus absurde qui fut jamais. Car que dit le titre, sinon que ce traité est une *apologie de l'église orientale, et une réfutation des hérétiques, c'est-à-dire des calvinistes, qui la calomnient faussement d'avoir les mêmes sentiments qu'eux touchant Dieu et les choses divines,* c'est-à-dire sur les matières de religion? On ne peut trouver dans ces paroles très-simples le sens exclusif que le sieur A. y prétend trouver. Il s'agit des articles particuliers aux calvinistes, que M. Claude avait soutenus comme étant la doctrine des véritables *Grecs non latinisés;* c'est à quoi ils répondent, et non pas sur ceux qui n'étaient pas controversés.

Il se fâche que les Grecs traitent les calvinistes d'hérétiques; cependant cela n'est pas nouveau, et les évêques assemblés à Jérusalem ne sont pas les premiers qui en aient jugé ainsi. Nous pouvons dire que nous ne sommes pas dans le sentiment des calvinistes sur la théologie, ni sur la foi, sans rien dire contre la vérité, quoiqu'il y ait des points desquels on convient de part et d'autre. Pour faire voir l'absurdité de son raisonnement, il n'y a qu'à faire réflexion sur celui d'un homme qui voudrait prouver que les catholiques sont calvinistes, en disant : Ils croient les uns et les autres la Trinité, l'Incarnation ; donc ils sont d'accord sur la religion. Les Grecs, selon leur propre confession, ont sur Dieu et sur les choses divines d'autres sentiments que les calvinistes ; donc les Grecs ne croient pas la Trinité et l'Incarnation. C'est ainsi qu'il prouve (pag. 261) que les auteurs de *la Perpétuité ont produit contre eux-mêmes les témoignages des six archevêques, et des soixante-trois curés ou autres ecclésiastiques de Jérusalem, qui ont été assez mal avisés pour approuver, par leurs signatures, les faussetés et les calomnies dont leur apologie synodale de l'an 1672 est remplie.* On verra dans la suite si les démonstrations du sieur A. seront assez fortes pour persuader aux protestants que les passages de ce synode, et la manière dont les Grecs s'y expliquent, sont des preuves propres à citer contre les catholiques, et si les faits touchant Cyrille Lucar, tirés de lettres furtives écrites en secret à des calvinistes, paraîtront des autorités capables de les confondre, quand ils ont soutenu, comme ils le soutiennent encore, qu'il avait faussement attribué à l'église grecque des sentiments dont elle a toujours été fort éloignée.

A l'égard des calomnies, il sera aisé de voir sur chaque article si ces Grecs ont attribué aux calvinistes des choses qu'ils ne croient pas, comme ceux-ci ne se peuvent justifier d'avoir fait à l'égard des Grecs. On reconnaîtra aisément si cette déclaration de 1672 contient *de noires calomnies et d'horribles impostures*, et si un autre que le plus hardi et le plus ignorant de tous ceux qui ont encore traité cette matière, pouvait dire (pag. 262) qu'*il y a des impostures si grossières et si absurdes, qu'il ne faut qu'un peu de bon sens et un grain de raison pour reconnaître que la mauvaise foi des gens sans religion, sans conscience et sans honneur, n'a jamais rien forgé qui soit plus contraire à la vérité et plus insoutenable que ce qui est contenu dans ce concile.* Nous ferons voir cependant qu'il n'y a aucun fait qui ne soit appuyé du témoignage de tous les Grecs qui ont écrit depuis le temps de Cyrille, aucune proposition dogmatique qui ne soit prouvée de même,

et qu'il n'y a pas le moindre vestige de ces calomnies dont il se plaint, comme si on avait accusé les calvinistes de ne pas croire les articles fondamentaux de la religion. Ce sens n'est que dans sa tête; parce qu'étant aussi ignorant en grec que personne le puisse être, il croit que Θεοῦ θίων, θείων πραγμάτων, veut dire *les attributs de Dieu*, comme il a mis dans la traduction de la préface. Cependant rien n'est plus certain que ces mots ne signifient autre chose sinon *la foi*, qui, étant un don de Dieu, est divine, et ensuite la théologie. En ce sens-là nos ancêtres se servaient du mot de *divinité* pour signifier la théologie ; et on appelait *maître en divinité* un docteur en théologie, usage qui est resté dans la langue anglaise, où *divinity* signifie la théologie, et *divine* un théologien.

Mais quand, après avoir vomi toutes ces injures contre les Grecs et contre les auteurs de *la Perpétuité*, il traite ces pièces et les autres comme fausses (pag. 262), et nous renvoie pour cela à ses *axiomes du droit* qu'il a mis à la fin de son ouvrage, il nous croit bien simples, si nous le recevons comme législateur sur de pareilles matières. Il a assurément besoin d'un droit nouveau, et qui ne peut être appuyé d'aucunes maximes de jurisprudence, pour accuser les Grecs de tous les crimes les plus énormes, de faussetés, de calomnies et de parjures à l'occasion de cet ouvrage, sans en avoir d'autres preuves que celles qu'il s'imagine.

Avant que d'entrer en matière sur le texte de la confession de foi qui est dans le concile de Jérusalem, il est à propos de dire quelque chose touchant les extraits qui en ont été tirés et insérés dans le tome 3 de *la Perp.* (part. 2 de notre vol. 2), et les traductions de plusieurs autres pièces qui s'y trouvent aussi insérées. Elles arrivèrent la plupart lorsqu'on imprimait ce dernier tome, et ces extraits furent faits avec un peu de précipitation. Celui qui les fit ne les revit pas durant l'impression parce qu'il était hors de Paris, et ceux qui furent chargés de la correction des épreuves s'en acquittèrent avec si peu de soin, qu'il resta un très-grand nombre de fautes. De plus, on fit les extraits assez courts, parce qu'on avait dessein de faire un ample recueil de toutes ces pièces, et de les imprimer en leurs langues, ce qui ne put être exécuté faute de caractères orientaux. On fait cette remarque, parce que dans la suite on trouvera dans celles du sieur A. des conséquences merveilleuses, qu'il tire de certains endroits qu'il croit qu'on a supprimés à dessein, et de quelques fautes qu'il veut faire considérer comme des falsifications.

C'est aussi par une pareille observation qu'il commence. Les Grecs parlant des calvinistes de France, et de ce qui leur était revenu, que non seulement de vive voix, mais par des écrits, ils leur attribuaient leurs hérésies, et que cela paraissait par les écrits d'*un certain Claude, ministre des calvinistes de Charenton*, disent que cette apologie était faite pour servir de conviction de leurs mensonges. Le sieur A. appelle cela des *injures, des calomnies et des faussetés*, et que, suivant ses axiomes, auxquels il renvoie (pag. 269), *on les peut rétorquer avantageusement contre les Grecs ignorants, imposteurs, et contre les prélats de l'église gallicane, qui ont suborné ces ecclésiastiques orientaux par leurs faux avis, et par leurs demandes captieuses*, etc. C'est par cette raison qu'il assure, comme s'il en savait quelque chose, qu'ils ont supprimé cette préface, *parce qu'ils ont bien prévu que les noires impostures et les grandes absurdités qu'elle contient étant si grossières et si palpables, tous ceux qui les verraient ne manqueraient pas de reconnaître que les personnes qui ont forgé ce concile étaient des gens sans lumière et sans conscience.* Si c'est une calomnie de dire que les calvinistes sont hérétiques, elle n'est point si grossière ni si absurde, puisque tous les Grecs, les jacobites, les nestoriens, les orthodoxes orientaux ou melchites, aussi bien que les Latins, le croient ainsi. Il ne peut pas nier que le ministre Claude n'eût imputé aux Grecs les sentiments des calvinistes, et assuré plusieurs fois que la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation leur était inconnue. Où est la calomnie ? C'est de vomir des injures infâmes contre les Grecs et contre le clergé de France ; c'est de dire qu'ils ont forgé un concile qui porte avec lui toutes les preuves d'authenticité. Mais si on n'a pas mis la préface dans l'extrait, l'a-t-on retranchée dans l'impression entière qui fut faite en 1676 avec la traduction latine ? Qu'il ne parle pas de gens *sans lumières et sans conscience.* S'il avait eu de la conscience, l'original du synode de Jérusalem serait encore à la Bibliothèque-du-Roi; et s'il avait eu les moindres lumières, il ne l'aurait pas fait imprimer avec de si pitoyables remarques.

Dans la suite de cette préface les Grecs disent (pag. 267), qu'ils ont cru devoir déclarer les véritables sentiments de leur église, afin que le mensonge des adversaires soit reconnu, et que la vérité paraisse aussi claire que le soleil. Ils mettent en parenthèse : *Quoique ce mensonge ait déjà été reconnu ci-devant par plusieurs de ceux qui ont été avant nous, et qu'on ait fait voir qu'il était chimérique ;* c'est comme on peut exprimer en notre langue ὡς τραγελάφοις πλάττον. On ne sait pas pourquoi le sieur A. n'a pas mis cette période dans sa traduction, mais dans ses remarques, et en ces termes : *Quoiqu'un très-grand nombre de nos prédécesseurs aient déjà reconnu, et qu'il soit manifeste par soi-même, que ces adversaires prennent la forme monstrueuse de bouc et de cerf tout ensemble.* Quoique la phrase grecque soit un peu obscure dans la construction, ce qui arrive souvent aux Grecs aussi bien qu'à d'autres, le sens en est fort clair. Car le substantif qui régit est ψεῦδος, *le mensonge, qui forme des chimères*, ou des *hircocervi;* car notre langue n'a pas de mot propre pour exprimer celui-là. La traduction du sieur A. est insoutenable, outre qu'elle n'a point de sens ; car qui a jamais pu dire, *que les calvinistes prennent la forme monstrueuse de bouc et de cerf tout ensemble?* Il n'y en a pas davantage dans la conséquence qu'il en tire, et qui est que cet exorde a été retranché

par de grandes raisons. C'est qu'il prétend y trouver une contradiction, *en ce que*, dit-il (pag. 267), *si ce que les Grecs disent dans la première période est véritable, qu'ils avaient appris avec étonnement que le ministre Claude leur imputait les erreurs des calvinistes, ce qu'ils ont dit ensuite est faux, que plusieurs de leurs prédécesseurs, et même un très-grand nombre, avaient déjà connu les réformés et leurs dogmes.* On lui répond premièrement, et cette réponse servira pour tous les reproches semblables à celui-ci, qu'on n'a rien retranché pour en ôter connaissance, ni pour dissimuler la vérité. C'est ce qu'on assure au public, sur le témoignage qu'en peuvent rendre quelques hommes de savoir et de probité, qui sont encore vivants, et qui ont connu les auteurs de l'ouvrage de *la Perpétuité*, ou qui ont travaillé aux extraits. Si on avait voulu cacher quelque chose, on n'aurait pas fait imprimer le livre entier, où il ne peut pas dire que rien ait été retranché.

Voyons ensuite où est cette prétendue contradiction. Les Grecs disent deux choses : 1° qu'ils ont été fort étonnés que les calvinistes de France, et surtout un certain Claude, ministre de Charenton, avaient osé, par une noire calomnie, accuser l'église d'Orient d'être dans les mêmes opinions qu'eux sur la religion ; 2° que cela les oblige à exposer leurs sentiments véritables, afin que leur foi soit connue de tout le monde, que le mensonge, quoique déjà découvert et confondu, en sorte qu'on le regarde comme une chimère, le soit encore, et que la vérité paraisse aussi claire que la lumière du soleil. Il est évident que la vérité ne consiste pas seulement dans l'éclaircissement du fait, qui était si les Grecs croyaient telles choses, mais sur celui du dogme qu'ils ont nettement expliqué. Elle est opposée à ψεῦδος, *au mensonge*, à *la fausseté*. Le sieur A. veut qu'elle ne roule que sur l'accusation du ministre Claude ; et certainement c'est autant la fausseté de l'accusation que celle du dogme, dont ils ont voulu parler.

Mais supposons que cela soit. On convient que les Grecs avaient ouï parler des luthériens et des calvinistes. Ils savaient que les Bohémiens avaient voulu obtenir la communion des patriarches de Constantinople, qui ne les avaient pas voulu admettre. Les écrits du patriarche Jérémie étaient connus. Ensuite ils savaient la tentative que les calvinistes de la Grande-Pologne avaient faite pour s'unir avec les Russes de la communion grecque ; et qu'elle n'avait pas eu plus d'effet.

La Confession de Cyrille Lucar avait été condamnée déjà trois fois, et réfutée par Mélétius Syrigus. Ainsi les erreurs des calvinistes ne leur étaient pas inconnues. Mais ils n'auraient pu s'imaginer qu'après tant de preuves si certaines et si publiques de leur éloignement de la doctrine des calvinistes, il y eût un homme assez hardi pour la leur imputer, non seulement par ses discours, mais par des ouvrages publics. Car M. Claude est le premier qui ait avancé ce paradoxe ; et si quelque auteur méprisable ou entêté a dit quelque chose d'approchant, ce n'a été que dans le temps d'ignorance, et souvent sur de fausses accusations de ceux qui ont écrit sur les hérésies. Qu'on juge présentement de la solidité du raisonnement du sieur A., et si sa prétendue contradiction a d'autre fondement que son ignorance et sa mauvaise foi. Où a-t-il trouvé qu'on pût construire ἐναντίων, *des adversaires*, qui est un génitif pluriel masculin, avec πλάττον, qui est un participe neutre singulier ? Mais il lui faut rendre justice, car il a découvert que τὶς, *un certain*, signifiait *monsieur ;* ce qu'il n'a appris d'aucun dictionnaire. Il est faux que les Grecs disent que le ministre Claude ait forgé une nouvelle hérésie, et il n'y en a pas un mot dans le texte.

Dans les paroles qui suivent, il s'est glissé une faute dans l'extrait imprimé : il y a dans le texte οὐκ ἀγνοοῦντες, *n'ignorant pas*, et on lit le contraire dans la traduction, *ne sachant point.* Cela suffit pour fournir au sieur A. une *remarque très-importante*, *qui influe sur tout ce concile*, et qui a six lignes de titre. C'est, dit-il, une falsification faite de propos délibéré. Il avertit qu'on prenne garde à sa traduction ; qu'il a mis en italique les endroits falsifiés, lui qu'on pourrait démontrer n'avoir traduit que sur la traduction latine.

Si on veut savoir, dit-il (pag. 268), *pourquoi ces docteurs ont mis une proposition négative au lieu d'une affirmative*, *c'est que*, *dans la page* 265, *ils ont insinué que les calvinistes se savent pas leur créance touchant Dieu et les choses divines, en quoi ils se contredisent manifestement.* C'est un passage de S. Paul (1 Tim. 1, 7), que les Grecs emploient en général : *Non intelligentes neque quæ loquuntur*, *neque de quibus affirmant.* Le sieur A. veut le déterminer à la créance des Grecs, que *les calvinistes ne connaissaient pas*, dit-il ; et voilà cette contradiction que *les docteurs de Sorbonne ont voulu sauver par une falsification du texte.*

Il en marque ensuite d'autres, *mises de* sens *froid et de volonté délibérée*, qui font autant de pitié qu'elles donnent d'indignation. Car s'il disait qu'on s'est trompé, à la bonne heure, cela peut arriver à tout le monde ; mais que sur des fautes très-indifférentes, et encore plus sur ce qu'il croit voir dans l'original, et qui n'y est pas, il crie à la falsification à la calomnie ; c'est ce qui est insupportable. Il veut qu'il y ait une falsification dans cette traduction : Καὶ ἐλεγχόμενοι προφανῶς ὡς αἱρετικοί εἰσί. Cela ne veut-il pas dire : *Étant convaincus manifestement d'être hérétiques*, *et les principaux chefs des hérétiques?* Il veut ensuite trouver du mystère dans le mot ἀποῤῥαγέντες, et dit qu'il ne signifie pas *séparés*, *mais que ce n'est que par force qu'ils se sont éloignés de la communion des Occidentaux;* sur quoi il ajoute un lambeau de controverse la plus commune qui fut jamais, sur ce que les réformés ont eu raison de se séparer. Il trouve encore une insigne falsification, en ce que les traducteurs, dit-il (pag. 270), ont supprimé deux fois le mot de *catholique* dans les endroits de cet article, supposant que les Grecs parlent de l'Église romaine : *Les Grecs ne disent point que les réformés s'étant déjà séparés des*

Occidentaux, ils aient ensuite renoncé à toute l'Église, mais seulement à l'Église romaine.

Il faut n'avoir jamais rien lu pour ignorer que, quand dans les livres grecs on trouve Δυτικοί, *les Occidentaux*, ce mot signifie l'*Église romaine*, à laquelle ils ne donnent jamais le titre de *catholique*, puisqu'ils le donnent à leur église, non seulement depuis les schismes, mais longtemps auparavant. Or il est certain que les paroles grecques signifient que *s'étant séparés des Occidentaux* (c'est-à-dire de l'Église romaine) *et ayant ensuite abandonné absolument toute l'Église catholique*, c'est-à-dire *universelle*, etc. Si, dans les derniers mots, *catholique*, signifiait l'Église romaine, ce serait une redite ridicule; car on ne peut pas douter qu'elle ne soit signifiée par Δυτικοί, *Occidentaux*. On peut trouver plusieurs passages, et dans cette pièce, et dans les autres écrits des Grecs, qui font voir que quand ils parlent de l'Église catholique, ils n'entendent pas l'Église romaine, et on défie le sieur A. d'en citer un seul qui puisse justifier sa remarque. Mais où a-t-il pris ce qu'il ajoute, *s'étant élevés contre elle*, dont il n'y a pas un mot dans l'original? Ὅλοις μύθοις, dit-il, *ne veut pas dire de pures fables*, mais *dogmes vraisemblables*. Il dit que l'adjectif qui doit être ὅλοις n'est pas dans l'original. Il l'en a donc ôté, car il est dans l'impression faite sur l'original, et même il l'a mis dans son texte grec, en y ajoutant quatre fautes en trois mots. Sur cela donc, et sur une addition dont il n'y a pas un mot dans le texte, il bat la campagne de la controverse, pour dire (pag. 271) *qu'on donne le change au lecteur, en attribuant ce crime d'hérésie à ceux qui se sont élevés par contrainte et par urgente nécessité contre l'Église romaine, pour lui faire abandonner ses erreurs et ses idolâtries*. C'est-à-dire donc que parce qu'il plaît au sieur A. de trouver dans le texte grec ce qui n'y est pas, et d'appeler *falsifications* ce qui ne se trouve pas conforme à sa fausse traduction, il faudra le suivre dans une longue controverse sur le schisme des protestants. Tout homme qui sait tant soit peu de grec, ne niera pas que les Grecs disent que *les principaux de ces hérétiques n'ignorant pas les sentiments de l'église orientale, disent qu'elle tient la même doctrine qu'eux sur Dieu et sur les choses divines, la calomniant ainsi exprès, principalement pour tromper les plus simples; car s'étant séparés des Occidentaux par le schisme, et étant retranchés de leur communion, ensuite ayant absolument renoncé à toute l'Église catholique, et étant convaincus manifestement d'être hérétiques, ils sont tenus comme tels, et comme les principaux chefs des hérétiques*. Les Pères grecs et latins n'ont jamais connu cette *contrainte et urgente nécessité de se séparer*, mais ils ont toujours enseigné qu'aucune raison ne justifiait ceux qui se séparaient de l'unité de l'Église. Ainsi les Grecs modernes, qui suivent en cela leur doctrine, ne pouvaient pas songer à faire une distinction imaginaire de deux sens si différents, dans des mots qui sont très-souvent pris dans la même signification.

C'est ce qu'on peut prouver par un passage de S. Grégoire de Nysse, dans l'homélie 7, sur l'Ecclésiaste, page 448 de l'édition de Paris, 1638, tome 1. Après avoir parlé de l'incestueux de Corinthe, il dit : Ταῦτα κελεύει ὁ θεῖος Ἀπόστολος, τὸν ἐπὶ τῇ καρανόμῳ μίξει κατεγνωσμένον ἐκ τοῦ κοινοῦ τῆς Ἐκκλησίας πληρώματος ἀποῤῥαγῆναι κελεύων. *Hæc jubet divinus Apostolus, jubens eum qui damnatus erat nefarii concubitûs abrumpi à communi conventu Ecclesiæ*. Ensuite : Τὸν δὲ ἀποῤῥηγέντα διὰ τῆς ἁμαρτίας πάλιν προσράπτει διὰ τῆς μετανοίας. *Eum autem qui propter peccatum fuerat abruptus, rursùs adfuit per pœnitentiam*. Après cela il dit aux fidèles qu'ils savent ce qui se pratique sur ce sujet, selon la discipline ecclésiastique : Οἴδατε γὰρ τινῶν ἀποῤῥηγνύμεθα, καὶ τισὶν προσραπτόμεθα. Τῆς γὰρ αἱρέσεως ἀποσχιζόμενοι, τῇ εὐσεβείᾳ διὰ παντὸς προσραπτόμεθα, τότε ἄῤῥηκτον βλέποντες τὸν τῆς Ἐκκλησίας χιτῶνα, ὅταν ἀποῤῥαγῇ τις πρὸς τὴν αἵρεσιν κοινωνίας. *Scitis enim à quibus separemur, et quibus semper conjungimur. Nam ab hæresi nos disjungentes, pietati perpetuò conjungimur; tunc non scissam Ecclesiæ tunicam videntes, cùm quis abrumpit omnem cum hæresi communionem*. Il est aisé de reconnaître que ce saint emploie le mot ἀποῤῥήγνυσθαι, dans les deux sens : quand il parle de l'incestueux retranché de l'Église, il signifie qu'il fut contraint d'en sortir; quand il l'emploie pour se séparer de la communion des hérétiques, le sens a rapport à une action volontaire, et qui n'a rien de forcé. Mais pour achever de confondre des observations aussi frivoles, S. Basile, dans la première lettre canonique à Amphilochius, décide la chose en peu de mots : Τὰ μὲν αἱρέσεις ὠνόμασαν, τὰ δὲ σχίσματα, τὰ δὲ παρασυναγωγάς. Αἱρέσεις μὲν τοῖς παντελῶς ἀπεῤῥηγμένοις, καὶ κατὰ αὐτὴν τὴν πίστιν ἀπηλλοτριωμένοις. *Unde alia* (Patres antiqui) *quidem hæreses nominaverunt, alia verò schismata, alia rursùs illegitimos conventus. Hæreses quidem eos qui omninò abrupti sunt, et in ipsâ fide sunt abalienati*. Il est aisé de reconnaître que S. Basile ni aucun autre n'ont connu ni le sens qu'il veut donner à ce mot, ni cette distinction imaginaire de séparation par nécessité, et de séparation volontaire de l'Église, qui pût excuser les uns et non pas les autres. Ils n'ont jamais connu aucune nécessité de se séparer du corps de l'Église. Ils ont cru qu'on en était séparé quand on s'écartait de la foi; et c'est ceux-là que S. Basile appelle παντελῶς ἀπεῤῥηγμένοις, *entièrement séparés*; ce qui convient assurément aux calvinistes.

Après cela, qui pourra assez s'étonner qu'un homme qui ne sait pas les premiers éléments de la langue grecque, ose traiter de *corrupteurs*, de *faussaires* et de *calomniateurs* ceux qu'il attaque, parce qu'ils n'ont pas mis dans leurs extraits des choses qui ne sont point dans le texte, et qui ne croient pas que ἐλεγχόμενοι signifie qu'ils *se sont élevés contre elle*, c'est-à-dire les calvinistes contre l'Église catholique. On lui peut citer sur ce mot un auteur très-récent, qui est un Grec nommé François Prossalento. Il avait été quelque temps à Oxford, dans le collége destiné à élever de jeunes Grecs dans la religion protestante. On réussit peu à sa conversion; car en s'en retournant par la Hollande, il y fit imprimer en 1706, à Amsterdam,

un traité touchant l'autorité de la tradition, dans lequel il réfute ce que Benjamin Woodrof, son maître, avait enseigné sur cette matière. Le titre est : ὁ αἱρετικὸς Διδάσκαλος ὑπὸ τοῦ ὀρθοδόξου μαθητοῦ ἐλεγχόμενος, *Le Maître hérétique convaincu par son disciple orthodoxe.* Il faut, selon le sieur A., que cela signifie : *Le Maître hérétique qui s'élève contre son disciple orthodoxe.*

Il fait ensuite (pag. 272, 273) une réflexion de la même force sur les paroles des Grecs, qui disent que *les calvinistes n'ignorent pas la doctrine de l'église orientale, tant par la lecture de l'Écriture sainte, que par celle des Pères; et il en conclut : Voilà un très-bel éloge de la science et des lumières des réformés..... Mais comment peut-on accorder cette parfaite connaissance de l'Écriture*, etc., *avec l'ignorance que ces mêmes Grecs leur attribuent dans le prologue de leur concile? Il n'y a rien de plus incompatible ni de plus contradictoire.* D'où il conclut qu'*eux et le clergé de France sont également menteurs, et qu'ils s'accordent à donner leur approbation aux impostures les plus noires.* Cependant il n'y a rien où il y ait moins de contradiction. Ce n'est pas une grande louange donnée aux réformés en corps, que de dire qu'ils ont connaissance de l'Écriture et des Pères; car c'est ce que signifie le mot οἴδασι, et non pas qu'ils *savent fort bien*, et que par conséquent ils ne peuvent ignorer ce que croit l'église orientale, dont la foi est fondée sur la sainte Écriture, interprétée religieusement par les Pères et selon les traditions des apôtres conservées jusqu'à ces derniers temps : non pas par les seuls Pères des trois premiers siècles, mais généralement par les anciens, et par les évêques prédécesseurs de ceux qui parlent; d'où vient que les traditions sont appelées ordinairement πατροπαράδοτοι.

Personne ne trouvera apparemment que cette période ait rapport à autre chose, sinon à reprocher aux calvinistes qu'ils ont assez de connaissance de ce qui est contenu dans l'Écriture et dans les Pères, pour ne pouvoir imposer aux Grecs d'avoir en matière de religion des sentiments conformes à ceux des réformés, qu'ainsi la calomnie dont ils noircissent l'église grecque n'est pas l'effet de leur ignorance, mais de leur malice. Si on disait au sieur A. qu'il sait bien que tout ce qu'il avance est faux, pourrait-on conclure de là qu'on le loue comme un homme savant? Et quand on lui dirait qu'ayant eu entre les mains l'original du synode qu'il attaque, il ne sait ni ce qu'il dit ni ce qu'il affirme avec une hardiesse inouïe, se contredirait-on? C'est donc tout ce que les Grecs ont voulu dire. Où a-t-il trouvé qu'ils louent les réformés *de cette parfaite connaissance de l'Écriture?* Quand on dit dans la dispute à un homme : *Vous connaissez l'Écriture*, *vous savez l'Écriture*, cela peut-il signifier qu'on reconnaît en lui une grande intelligence de l'Écriture. Voilà sur quels fondements le sieur A. ose traiter *de menteurs et d'imposteurs* les évêques grecs et tout le clergé de France.

Sa seconde réflexion est un lieu commun de controverse tant de fois rebattu, qu'il n'y a qu'un *néophyte* comme lui qui puisse en parler (pag. 274), surtout hors de propos. *C'est*, dit-il, *que l'église d'Orient n'a point d'autre sentiment ni d'autre doctrine que la parole de Dieu*, *crue de la manière qu'il faut.* Il prétend que les protestants n'ont point d'autre sentiment, et que par conséquent leur doctrine n'est pas *hétérodoxe*, et qu'ils reçoivent la tradition des Pères des trois premiers siècles; et que les Grecs parlant des Pères, ne les appellent pas seulement *saints et pieux*, mais *anciens;* ce qui fait voir qu'ils parlent de ceux qui ont vécu dans les premiers siècles. Comme les néophytes sont sujets à erreur, et que, selon la doctrine de saint Paul, ils ne doivent pas être employés à enseigner les autres, nous avertissons le sieur A. d'apprendre sa religion avant que d'en vouloir être l'interprète. Il ne la sait pas mieux que celle des Grecs, qui n'ont rien sur le point de l'autorité de la tradition qui ne soit conforme à ce qui est enseigné dans l'Église romaine. On le verra assez dans la suite de ce synode; et s'il fallait à chaque réflexion faire une dissertation de controverse, ce serait bien du temps perdu.

On remarquera seulement qu'afin de montrer cette prétendue conformité des Grecs et des protestants touchant l'interprétation de l'Écriture par la tradition, il ne se trouvera jamais que les premiers l'aient bornée aux trois premiers siècles de l'Église. Mélétius Syrigus, en réfutant la proposition calviniste de Cyrille touchant l'Eucharistie, conduit la tradition jusqu'à Gennadius, qui est mort dans le milieu du quinzième. Les œuvres de Siméon de Thessalonique, imprimées à Jassy par les soins du patriarche Dosithée, et celles de Nectarius, confirment assez que les Grecs croient touchant la tradition tout ce que les calvinistes nous reprochent; et quand le sieur A. dit qu'il y a une grande différence entre les traditions apostloiques des Grecs et les traditions humaines des Latins, il fait assez voir qu'il ne connaît ni les unes ni les autres : car en effet elles sont les mêmes, et viennent d'une même source. Les Grecs ne les tirent pas seulement de leurs auteurs, mais aussi des nôtres; comme nous établissons la tradition autant sur le témoignage des Pères grecs que sur celui des Pères latins.

Quand il ajoute que les traditions qu'il suppose faussement être observées par les *réformés, sont celles qu'eux et les autres chrétiens observent également, comme le dimanche au lieu du sabbat, manger du sang et la chair des animaux suffoqués, le baptême par infusion ou par aspersion*, il parle en homme qui ne sait pas sa religion : car quand on a objecté aux protestants ces points de discipline, expressément contraires à l'Écriture, et qu'on leur a demandé s'ils pouvaient ne pas suivre à la lettre ce qu'elle prescrit, ils ont allégué tout autre chose que la tradition. Mais qui a dit au sieur A. que les Grecs mangent du sang et des viandes suffoquées, et qu'ils ne baptisent pas par immersion? La prière pour les morts, le signe de la croix, les onctions dans le baptême et en d'autres sacrements, la plupart des cérémonies sont fondées sur la tradition; pourquoi donc les réformés les ont-

ils condamnées de superstition et d'idolâtrie, et quelle conformité peuvent-ils prétendre avec les Grecs sur cet article? Qu'il trouve quelqu'un qui veuille se donner la peine de lui expliquer la table des traités de Siméon de Thessalonique imprimés à Jassy; il trouvera que les Grecs ont encore plus de traditions que nous.

On demandera cependant à cet homme, si hardi à calomnier les autres, pourquoi il a retranché une page entière qui se trouve dans l'original, depuis les derniers mots qu'il a rapportés en grec, page 268, jusqu'à ceux qu'il rapporte à la page 272. Est-ce que ces paroles l'ont blessé? *Mais comme il est impossible que la lumière et les ténèbres soient ensemble, non plus que Jésus-Christ et Bélial, ainsi il est impossible aux adversaires, tant qu'ils auront Calvin pour maître, d'être dans les mêmes sentiments sur la foi que l'église orientale.*

Il a de même retranché plus de deux pages, qui contiennent un abrégé sommaire de la foi des Grecs opposé à tous les articles de la créance des calvinistes (syn. Hier., ed. Par.; p. 17). Quelle raison en peut-il donner? car il n'a pas promis des extraits de ce synode, mais de le donner tout entier, et de faire voir les falsifications que les catholiques y ont faites. Il n'en peut alléguer de semblables contre eux : car ce qu'il a retranché est une abjuration nette et formelle de tout ce que Cyrille avait exposé comme la créance de toute l'église orientale.

Les Grecs font ensuite une récapitulation abrégée de ce qui s'est passé dans leur église par rapport aux luthériens et aux calvinistes, et ils commencent par les écrits que les théologiens de Tubinge ou de Wittemberg envoyèrent au patriarche Jérémie. Ils disent qu'il composa contre eux trois discours, ou plutôt trois réponses très-précises, πραγματικαί, c'est-à-dire qui allaient au fait; et non pas *dogmatiques*, comme le sieur A. a traduit, dans lesquelles il les réfuta d'une manière orthodoxe et théologique, leur enseignant en même temps les sentiments orthodoxes de l'église orientale.

Le sieur A. fait sur cela une remarque pour avertir qu'on trouvera les passages grecs dans l'édition de 1668 de la Réponse du ministre Claude, parce qu'il ne les a vus apparemment que là, et point dans l'original. Car assurément on n'y trouve pas que Jérémie fût du sentiment des réformés; mais ce que prétend M. Claude, c'est ce qu'un homme comme le sieur A. peut croire, mais qu'il ne persuadera à personne. L'autre raisonnait plus conséquemment; et si les propositions qu'il avançait eussent été vraies, ses arguments eussent été démonstratifs. Il avait donc entrepris de prouver que tous les termes les plus significatifs pour marquer un changement véritable devaient être interprétés dans un sens métaphorique; qu'ainsi les mots de μεταβάλλειν, μεταποιεῖν, μεταῤῥυθμίζειν, μεταστοιχειοῦν, et d'autres semblables, ne signifiaient pas un changement de substance tel que l'Église catholique l'enseigne, mais un changement de vertu et d'efficace, qui laissait la chose dans son premier état.

Comme le patriarche Jérémie s'est servi de tous ces mots dans ses réponses aux théologiens de la Confession d'Augsbourg, et qu'il ne s'est pas servi du mot de *transsubstantiation*, il n'en fallait pas davantage à M. Claude pour lui faire avancer qu'il avait trouvé une démonstration contre le témoignage que l'on tirait des écrits de Jérémie. Mais ce ministre s'était dans l'état de la question. Il crut qu'il bien gardé de citer les passages entiers, et d'entrer suffisait de rapporter un passage détaché de la suite du discours, et c'est celui que le sieur A. oppose. Le patriarche avait dit (pag. 86) : *L'Église catholique croit qu'après la consécration le pain est changé au propre corps de Jésus-Christ, et le vin, en son propre sang, par le Saint-Esprit : le pain étant levé, et non pas azyme. Car le Seigneur, dans la nuit qu'il fut livré, ayant pris le pain, et ayant rendu grâces, le rompit et dit : « Prenez, mangez. » Il ne dit pas : Ceci est du pain azyme, ni le type ou la figure du corps, mais :* CECI EST MON CORPS ET MON SANG; *non pas qu'alors la chair du Seigneur, dont il était revêtu, fût donnée pour nourriture aux apôtres, ni son sang pour breuvage; ni que présentement le corps de Notre-Seigneur descende du ciel pendant la célébration des sacrés mystères; ce serait un blasphême; mais alors, comme à présent, le pain étant changé par l'invocation et par la grâce du Saint-Esprit tout-puissant et auteur des mystères, par les divines et saintes paroles, au propre corps du Seigneur, et le vin, en son sang.* Ce sont là les paroles de Jérémie, qui se contredirait lui-même, si par les dernières il détruisait les précédentes; au lieu que tout ce qu'il a prétendu dire, est qu'il ne fallait pas avoir une idée grossière de ce mystère, comme était celle des Capharnaïtes, qui avaient pris les paroles de Jésus-Christ dans le premier sens. *Numquid*, disaient-ils, *potest nobis carnem suam dare ad manducandum?* Et le second n'était pas moins absurde. Le patriarche dit donc que ce n'est pas de cette manière qu'il faut entendre le mystère; mais que le pain est changé et transformé après la consécration au propre corps et au propre sang, paroles que jamais aucun calviniste n'a choisies pour expliquer sa créance sur l'Eucharistie.

On ne peut pas dire que les catholiques donnent un sens forcé à ses paroles, car ils les prennent à la lettre; il n'y a que le ministre Claude et ses disciples qui aient pu s'imaginer qu'elles fussent capables d'un sens directement contraire. Mais il ne s'en faut rapporter ni à nos théologiens ni à lui. Les Grecs sont juges compétents de cette contestation, et jamais aucun d'eux, depuis plus d'un siècle, ne les a entendues que de la présence réelle et de la transsubstantiation, que Gabriel, métropolitain de Philadelphie, son disciple, a si clairement enseignée. Mélétius Syrigus et tous les autres théologiens grecs les ont entendues de même. Et ce qui est de plus remarquable, les luthériens, qui ont fait imprimer ces écrits, non seulement ont reconnu qu'il parlait d'un changement réel, mais qu'il ne pouvait être entendu que de la transsubstantiation, ce qu'ils ont marqué dans une note marginale.

Nous savons bien que M. Smith, qui, par un nouveau système, a prétendu prouver que Jérémie n'admettait pas la transsubstantiation, parce qu'il ne s'était pas servi du mot propre, témoigne mépriser cette note des luthériens. Cependant nous ne croyons pas faire tort à ce docteur anglais, quand nous dirons que les théologiens de Wittemberg étaient plus capables de juger du sens véritable des paroles de Jérémie, par le long commerce qu'ils avaient eu avec lui et par le rapport d'Étienne Gerlach, qui était revenu de Constantinople quand les actes furent imprimés, que ne peut être M. Smith.

S'il restait sur cela quelques doutes, en examinant l'état de la question ils cesseraient entièrement : car personne n'ignore que les luthériens admettent une présence réelle, et cela paraît, non seulement par leurs confessions et par un grand nombre d'actes faits de part et d'autre, entre les luthériens et les zwingliens ou calvinistes dans la dispute touchant l'Eucharistie, mais aussi par les écrits suivants de Jérémie et de ceux de Wittemberg. Ceux-ci lui expliquent clairement qu'ils reconnaissent la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, à l'exclusion du changement de substance. Ils donnent cette explication dans les trois réponses : on sait que ce qu'ils croyaient était ce qu'on appelle la *Conssubstantiation*, que Calvin rejette autant que la *transsubstantiation*. C'était donc le seul point qui les divisait; en sorte que si Jérémie l'eût rejetée, il n'y avait plus de dispute entre lui et les théologiens de Wittemberg. Mais comme il persista à condamner leurs expressions, particulièrement la déclaration qu'ils faisaient de ne point admettre de changement de substance, ils ne s'accordèrent point. Or on demande si un théologien grec qui par rapport à la présence réelle ne trouvait pas les luthériens orthodoxes, pouvait être dans le sentiment des calvinistes, qui la rejettent entièrement; et si M. Claude, citant un passage tronqué, et qui n'entre dans le discours que par parenthèse, peut avoir mieux entendu le sens des paroles de Jérémie que les luthériens, qui non seulement pouvaient le bien savoir par les écrits envoyés de part et d'autre, mais qui en étaient certainement informés par Gerlach, qui avait vécu longtemps avec lui, et qui les pouvait avoir appris de sa propre bouche?

De plus, il n'y a qu'à faire réflexion sur ce qu'ajoute ce patriarche, que le changement se fait par *l'invocation du Saint-Esprit et les paroles sacrées, et que le pain et le vin sont changés après la consécration*. Or ces deux choses n'ont pas lieu dans le système des luthériens, qui ne connaissent la présence réelle que dans l'usage des sacrements, *vescentibus in cœnâ Domini;* encore moins peuvent-elles convenir au système des calvinistes, non plus que les cérémonies, dont il ne parle pas, mais qui étaient certainement et sont encore observées dans l'église grecque : la conservation de l'Eucharistie pour les malades, la communion des enfants, et plusieurs autres points de discipline, incompatibles avec la créance des luthériens, et plus encore avec celle des calvinistes. Si Jérémie avait voulu dire ce que M. Claude lui impute, les luthériens devaient d'abord lui dire qu'ils étaient d'accord, et la dispute devait finir, si ce n'eût été que peut-être les mêmes luthériens n'auraient pas trouvé qu'il se fût assez exprimé touchant la présence réelle, comme ceux qui suivent la Confession d'Augsbourg ne sont pas satisfaits de tous les termes que les calvinistes emploient pour expliquer leurs sentiments; car, comme Grotius a judicieusement remarqué, ils ne font pas de difficulté de faire entrer, même dans leurs confessions de foi, tous les mots qui conduisent au sens de la réalité; et quand on examine le fond de leur doctrine, on reconnaît assez qu'ils la rejettent. Mais tant s'en faut que les théologiens de Wittemberg fussent satisfaits de ce seul passage, qui suffit, selon le sieur A. (page 377), *pour confondre tous ces docteurs si célèbres de l'église gallicane*, qu'ils insistèrent par trois réponses consécutives à combattre son sentiment, sans le faire changer d'avis. Que le sieur A., qui apparemment n'a jamais lu ce passage que dans le livre de M. Claude, n'accuse donc pas seulement les docteurs de l'église gallicane, mais aussi les luthériens, qui ont entendu les paroles de Jérémie comme nous.

S'il avait agi de bonne foi, il aurait cité les paroles du même patriarche Jérémie, qui se trouvent dans sa seconde réponse, et qui expliquent ce qu'il peut y avoir d'obscur dans l'endroit de la première que M. Claude et M. Smith ont cité après en avoir retranché une partie. *Car*, dit-il (pag. 240), *le pain est fait le corps de Jésus-Christ, et le vin et l'eau, le sang de Jésus-Christ, par la descente du Saint-Esprit sur eux, qui les change d'une manière qui surpasse toute parole et toute pensée. Et le pain de proposition, le vin et l'eau, par l'invocation et la descente du Saint-Esprit, sont changés surnaturellement au corps et au sang de Jésus-Christ, et ils ne sont pas deux, mais un et le même. Le pain et le vin ne sont pas le type* (ou la figure) *du corps et du sang de Jésus-Christ, à Dieu ne plaise! mais le propre corps divinisé du Seigneur.* Et quelques lignes après (pag. 241) : *Que si quelques-uns ont appelé le pain et le vin antitypes du corps et du sang du Seigneur, comme a dit S. Basile, ils ne l'ont pas dit de l'oblation après qu'elle fut consacrée, mais avant.*

Or il est à remarquer que les théologiens de Wittemberg avaient marqué expressément leur créance en ces termes (pag. 192, resp. ad 1 Patr. resp.). *Nous croyons que le corps et le sang de Jésus-Christ* (1) *sont véritablement présents dans la cène du Seigneur; mais nous ne croyons pas que le pain soit changé au corps de Jésus-Christ.* Il est donc évident que Jérémie croyait un changement véritable, puisque s'il ne l'avait pas cru, il aurait été plus que content des expressions des luthériens, que les calvinistes n'admettent pas.

Après un si pitoyable raisonnement, et qui ne peut

(1) Corpus autem et sanguinem Christi reverà in cœnâ Domini adesse credimus; nec tamen in corpus Christi panem transmutari existimamus.

satisfaire que des ignorants préoccupés de leurs erreurs, puisqu'il fallait au moins conférer ces deux lignes avec les amples explications que Jérémie donne de sa créance sur l'Eucharistie, qui ne peuvent être sujettes à aucune fausse interprétation, le sieur A. continue à donner le texte de la préface du synode de Jérusalem. Il est marqué qu'avant le patriarche Jérémie, Jean Nathanaël, prêtre et économe de Constantinople, dans son Exposition de la sacrée Liturgie, et, après lui, Gabriel Sévère, archevêque des Grecs de Venise, dans son petit traité des Sacrements, avaient représenté clairement les sentiments de l'église orientale. Cet homme, si fécond en digressions, n'est jamais plus court que lorsqu'il devrait donner des éclaircissements sur des faits qui influent dans toute la dispute. On ne s'étonnera pas qu'il ne nous apprenne rien sur Jean Nathanaël et sur son ouvrage; il n'y en avait aucun mémoire dans Moréri et dans Bayle. Mais pourquoi ne fortifie-t-il pas par des *monuments authentiques et anecdotes* ce que M. Claude avait soutenu dans ses premiers écrits, que ce traité des sacrements était un ouvrage supposé, ensuite que Gabriel de Philadelphie était un Grec latinisé; ou bien le système de M. Smith, que c'est lui qui le premier s'est servi du mot de *transsubstantiation?* Que ne nous expliquait-il comment il était un véritable Grec, éloigné des sentiments de Rome, quand il écrivait contre la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils, ou contre la primauté du pape, en sorte que les Anglais jugèrent ses ouvrages dignes d'être imprimés à Londres, et que dans son traité des Sacrements il est *un petit Grec, misérable disciple de Bellarmin ?* Voilà un article où il y avait de quoi s'exercer, mais dans lequel un homme aussi peu versé dans toutes ces matières aurait eu bien de la peine à dire rien de nouveau. Il ne peut pas trouver mauvais qu'on tire de son silence sur cet article une conviction manifeste, qu'il n'a rien à opposer à ce témoignage des Grecs de Jérusalem, confirmé par un grand nombre d'autres sur Gabriel Sévère, que peut-être il n'a pas reconnu, parce qu'on ne l'a pas appelé métropolitain de Philadelphie. Or, supposant que les Grecs assurent qu'il a très-nettement expliqué les sentiments de leur église, comme ils le disent positivement, ce seul témoignage suffit pour justifier la bonne foi des auteurs de *la Perpétuité*, et rend inutile tout le livre du sieur A. et tous les raisonnements du ministre Claude, de M. Smith et de tous les autres protestants qui ont écrit sur cette matière.

Mais ceci est plus important : le sieur A., qui charge d'injures grossières les auteurs de *la Perpétuité* et tous les catholiques, à l'occasion du prétendu retranchement de plusieurs choses indifférentes, qu'ils n'ont fait que pour abréger, a retranché, sans en avoir averti ses lecteurs, une page presque entière que voici (Synod. Hier., pag. 26, 27) : *Il y a six ou sept ans qu'on imprima un livre intitulé :* Confession de foi orthodoxe de l'église d'Orient, *que composa ce très-saint métropolitain de Kiovie, Pierre, qui fut éclaircie et mise en meilleur ordre (si cependant on peut dire qu'elle en eût besoin), dans le temps de la convocation du synode de Jassy, par Mélétius Syrigus, protosyncelle et docteur de la grande église de Constantinople, natif de Crète. Toute l'église orientale la reçut, et la reçoit encore absolument, et le très-bon, le très-illustre et le très-sage seigneur, le seigneur Panaïotti, grand interprète de l'empire d'Orient et d'Occident, extraordinairement zélé pour la religion, l'a fait imprimer sans rien retrancher, et sans rien ajouter, mais conforme en tout à l'original.* Quelle raison peut alléguer le sieur A. d'un pareil retranchement, lui qui n'a pas retranché une syllabe de toutes les inutilités qui se trouvent dans des lettres aussi frivoles que celles qu'il a fait imprimer de Cyrille? Est-ce qu'il démontrera que cette Confession est fausse et supposée, comme il le doit entreprendre s'il veut exécuter tout ce qu'il a mis dans le titre pompeux de son ouvrage? Cela ne l'empêchait pas de rapporter ce témoignage, qui ne peut subsister sans détruire, non seulement tout ce qu'il dit, mais tout ce que de plus habiles que lui ont écrit sur cette matière; car si cette Confession est authentique, comme les Grecs l'assurent, et qu'ils l'ont toujours assuré, et si elle représente fidèlement la foi de leur église, cette seule preuve de fait détruit tous leurs raisonnements, puisqu'ils ne sont fondés que sur des conjectures et des critiques ridicules.

Les Grecs disent ensuite (Synod. Hier, pag. 28, 29) que *les Calvinistes, pour n'être pas condamnés en Occident et en Orient comme des imposteurs publics, se servent de l'autorité de Cyrille Lucar, qui occupait le siége patriarcal de Constantinople quarante ans auparavant, comme ayant donné une Confession comprise en dix-huit chapitres et en quatre questions au nom de l'église orientale, et qu'il paraît par cette Confession que l'église d'Orient est dans des sentiments conformes à ceux des calvinistes.* A cela ils opposent six propositions : la première, que jamais l'église orientale n'a connu Cyrille pour tel que les adversaires le représentent, ni reconnu ces chapitres comme son ouvrage; la seconde, que quand ils eussent été de lui, il ne les a donnés qu'en cachette, sans qu'aucun des Orientaux en eût connaissance, particulièrement l'Église catholique; on voit bien qu'ils ne parlent pas de l'Église romaine, et que la note que le sieur A. a faite sur un autre endroit, où ce même mot est employé, est entièrement insoutenable; la troisième est que la Confession de Cyrille n'est point celle de l'église d'Orient; la quatrième, qu'il est impossible que les Orientaux aient eu connaissance de cette Confession, parce que s'ils l'avaient connue, et qu'ils ne s'y fussent pas opposés, comme on le doit sous-entendre, il aurait été impossible qu'ils fussent chrétiens; la cinquième, que les Orientaux ont toujours eu une telle aversion de ces chapitres, que quoique Cyrille les eût souvent désavoués avec serment, qu'il eût publiquement prêché le contraire; seulement à cause qu'il n'avait pas écrit contre ces chapitres, il avait été frappé d'excommunication et d'anathème dans deux conciles fort nombreux; la sixième est qu'on exposera la véritable doc-

trine de l'église orientale sur les propositions contenues dans ces chapitres.

Avant que d'examiner les réflexions du sieur A., nous rapporterons le jugement qu'a fait Mélétius Syrigus, dans le commencement de son ouvrage, de la personne et de la Confession de Cyrille. Voici ses paroles (Melet. Syr., MS. gr.) : *Cyrille naquit en* 1572, *et mourut en* 1638, *sous l'empereur des Turcs Amurat, qui le fit tuer par quelque soupçon de rébellion. D'abord il avait succédé dans Alexandrie au très-saint Mélétius Piga; il succéda dans le siége de Constantinople au très-saint Timothée, hommes qui avaient brillé dans le firmament de l'Église comme deux soleils, par leur piété et par toute sorte de vertus, aussi bien que par leur capacité à bien gouverner l'Église. Je ne veux pas dire par quels artifices et par quels tours d'hypocrisie il leur succéda; mais comme on l'a reconnu par les choses mêmes qui se sont passées, ce fut de même que la nuit succède au jour, la mort, à la vie, la maladie, à la santé; puisqu'il ne suivit pas leurs traces et qu'il eut une conduite toute contraire. Dieu le permit par les causes qu'il sait, et peut-être afin que, comme dit S. Paul, les personnes éprouvées fussent connues parmi nous. Mais sans parler des fléaux que souffrirent Alexandrie, le Mont-Sina et Antioche, à cause du voisinage, et qui peuvent être comparés aux anciennes plaies d'Égypte, parce que nous n'écrivons pas une histoire, il abaissa tellement le siége patriarcal de Constantinople, qu'il n'a laissé aucune espérance de le voir rétablir dans sa première dignité. Enfin, comme s'il ne lui eût pas suffi de corrompre son troupeau durant sa vie, il l'a encore voulu déchirer après sa mort, ayant composé et fait imprimer ce petit livre rempli de toutes sortes d'hérésies. Il a pris pour prétexte que quelques personnes l'avaient interrogé touchant la religion des Grecs, pour savoir quels sont les sentiments de l'église orientale touchant la foi orthodoxe. Qui sont, au nom de Dieu, et quels sont ceux qui peuvent faire de semblables questions touchant notre religion? Car s'ils sont orthodoxes, comme l'auteur suppose qu'il est lui-même, et qu'il le témoigne des autres dans le chapitre* 18, *c'est fort inutilement qu'ils demandent ce qu'ils doivent non seulement savoir, s'ils se soucient d'être orthodoxes, mais qu'ils doivent soutenir dans l'occasion; car ils ne demandent pas pourquoi nous croyons ainsi, ce que des orthodoxes pourraient demander innocemment, cherchant à apprendre des raisons propres à les confirmer dans la foi; mais ils demandent simplement ce que croit l'église des Grecs. Cette question ne peut être faite que par ceux qui n'ont pas les mêmes sentiments que nous touchant la religion. Comment donc pouvez-vous dire qu'ils sont orthodoxes, puisqu'ils ne savent pas même, ainsi qu'on en peut juger par leurs questions, en quoi consiste la foi orthodoxe? Que s'ils étaient dans d'autres sentiments, pourquoi ne les avez-vous pas catéchisés selon l'ancienne Confession de foi, que toutes les nations qui reçoivent le baptême, et tous ceux qui sont promus à l'épiscopat, promettent de conserver inviolablement?... Cyrille, sans avoir égard à cela, et ne s'en mettant pas en peine, nous propose une doctrine toute nouvelle, et dont jamais nous n'avions ouï parler. Il dit qu'il a donné cette Confession au nom de tous les chrétiens de l'église orientale. O quelle impudence! Celui qui avançait un pareil mensonge ne craignait-il pas ceux qui en entendraient parler? On pourrait lui dire ce qui a été dit autrefois à la nation juive : « Vous vous êtes fait un front de femme prostituée. » Car qui sont les chrétiens parmi nous qui approuvent ces dogmes? Quelle église les a approuvés? Où et quand a-t-on entendu publier quelque chose de pareil dans nos églises? Car ceux qui anciennement ont soutenu l'église orientale par la piété de leurs dogmes, autant qu'ils l'ont éclairée par leur sainteté, non seulement n'ont jamais rien dit de semblable, mais ils y sont directement opposés, comme on verra dans la suite de cet ouvrage. Et parmi ceux qui sont encore en vie, nous n'avons pas seulement entendu parler de rien de semblable.... Où et quand s'est-il assemblé un synode général qui ait confirmé ces articles, comme il était nécessaire, s'ils contiennent une Confession universelle? Qui sont les évêques et les patriarches des églises d'Orient qui les aient jamais vus? Car l'église d'Orient a quatre patriarches, en y comprenant celui de Constantinople, dont aucun jusqu'à présent ne paraît avoir approuvé cette exposition de foi. Les évêques mêmes soumis au siége de Constantinople assemblés dans des synodes particuliers, n'ont jamais reçu ces chapitres; au contraire, ils les ont plusieurs fois condamnés avec anathème; car nous ne faisons pas semblant d'avoir oublié combien de fois tous les évêques s'élevèrent contre vous, proposant et mettant en évidence plusieurs chefs d'accusation, et particulièrement celle qui regardait l'hérésie, quoique vous le niassiez. C'est ce que les calvinistes, qui se font honneur de vous, et qui ont imprimé cette Confession, disent dans la lettre qu'ils ont mise à la tête : « Quanta in Cyrillum, »* etc.

Vous donc qui savez en votre conscience que vous attribuez à tous les Grecs des opinions qui vous sont particulières, comment pouvez-vous prendre Dieu et les hommes à témoin que ce sont les sentiments de toute l'église grecque?

Mais elle déclare le contraire, sachant bien elle-même ce qui la regarde. Nous ne recevons point cette Confession particulière de Cyrille, et à Dieu ne plaise que nous la recevions jamais; mais nous la rejetons fort loin, comme entièrement étrangère et différente de la nôtre et du troupeau de Jésus-Christ, et nous l'anathématisons comme établissant des dogmes contraires à ce que nous avons reçu. Voilà ce que pensait Syrigus, et ce qu'il en a publié, avec l'approbation générale de tous les Grecs. Venons aux réflexions du sieur A.

Tout ce qui est contenu, dit-il (pag. 279), *dans les six articles qui précèdent immédiatement cette remarque, se trouve détruit par les vingt-sept lettres originales du patriarche Lucar, et par les remarques dont elles ont été accompagnées; car on trouve dans ces lettres un très-grand nombre de preuves de fait incontestables, qui servent à démontrer aux plus incrédules avec la dernière évidence, que les chapitres,* etc., *ont paru dans tout l'Orient, et que cette Confession y a été rendue publique et y a causé beaucoup de disputes, et même suscité une*

longue et très-cruelle persécution contre ce patriarche. Il a été exilé plusieurs fois, sous prétexte qu'il était calviniste, etc. *Il ne faut que lire ce qu'en ont écrit plusieurs célèbres auteurs de la communion de Rome pour en être convaincu*; et il cite Allatius, Moréri, M. Simon[1], *qui fournissent*, dit-il, *aux protestants plus de preuves qu'il ne leur en faut, pour convaincre les auteurs du concile de Jérusalem et les docteurs de Sorbonne d'être des imposteurs.*

Afin d'examiner ce raisonnement, il faut voir sur quel principe il est fondé. On ne le cherchera pas dans les axiomes de sa prétendue jurisprudence; car quoiqu'il y en ait inséré de fort ridicules, il n'y oserait avoir mis celui-ci, sans lequel néanmoins toute sa remarque tombe d'elle-même : c'est qu'un homme suspect et convaincu de duplicité et de mensonge, doive être écouté en sa propre cause, contre le témoignage de toute une église et de toute la Grèce, même contre ses propres déclarations faites avec serment, et contre la notoriété publique; que les témoignages publics des autres, même le sien propre, soutenu par des actes positifs et publics, qui en confirment la vérité, doivent être détruits par des pièces secrètes et sans autorité, comme des lettres missives qu'on produit au bout de plusieurs années, et qu'on peut légitimement soupçonner de n'être pas originales, ou d'avoir été altérées. Cependant c'est à quoi se réduit le conflit de ces preuves. Cyrille, disent les Grecs, n'a jamais donné au public la Confession qui porte son nom; ils le prouveront assez dans la suite; car ils marquent les formalités nécessaires afin qu'un acte soit reconnu comme étant du patriarche, et elles manquaient toutes. Il a, disent-ils, déclaré et publiquement prêché le contraire; ils donnent en même temps des extraits de ses sermons. Il a vécu comme les autres enfants de l'église orientale, c'est-à-dire qu'il a fait toutes les fonctions de patriarche; il a célébré la Liturgie, il a fait des ordinations, et il a pratiqué tout ce que l'église orientale pratique. C'est un fait notoire, sur lequel on ne peut former de contestation, et aussi les calvinistes ne touchent pas cet article. Voilà le témoignage des Grecs, qui n'a pas varié; car ceux-mêmes qui ont prononcé anathème contre sa personne sont convenus de ce fait; et on défie les calvinistes d'établir par aucune preuve suffisante que Cyrille ait célébré la Liturgie conformément à la cène de Genève.

A de si fortes raisons voici ce qu'oppose le sieur A. *Tout cela est détruit par les vingt-sept lettres que j'ai produites.* Il est premièrement à remarquer que de ces lettres il n'y en a pas une seule qui parle de cette prétendue publication; les autres contiennent des protestations de son attachement à la doctrine des réformés; et celles-là ne prouvent pas davantage, car ce n'est pas de quoi il s'agit. La question n'est pas de savoir si Cyrille croyait dans son cœur ce qu'il écrivait à Léger, à Diodati et aux autres; il s'agit de savoir s'il a déclaré devant son église cette créance des réformés comme étant la sienne, et s'il a publiquement reconnu la Confession qu'il avait envoyée à Genève. Les Grecs, même ceux qui ont condamné sa mémoire, le nient; nous le nions sur les preuves de fait qu'ils nous en fournissent. Mais il mande le contraire à Diodati et à Léger, et le sieur Haga a confirmé leur témoignage et celui de Cyrille; voilà toutes les preuves, car il est impossible d'en trouver d'autres (Vid. Præf. edit. lat. græc. Conf. Cyrilli). A-t-il fait ce qu'il mandait? Il ne s'en trouve pas le moindre indice, mais il est certain qu'il pratiquait tout le contraire. On ne peut donc pas douter que cette seule preuve ne soit une démonstration de son imposture. Après cela le peut-on croire au préjudice de tant de témoignages certains, puisqu'indépendamment de ce procédé, qui ôte toute créance à un homme, il ne peut pas être écouté dans sa propre cause, contre le témoignage d'un millier de témoins.

Nous dirons quelque chose de plus, c'est que de la lettre même à Diodati, il paraît qu'il s'excusa de donner une copie légalisée de sa Confession, en mandant qu'elle n'en avait pas besoin, et que la profession publique qu'il faisait de ses sentiments, aussi bien que les plaintes de ses ennemis, était une légalisation suffisante. Ces lettres ne servent donc à rien, sinon à prouver ce qui aurait pu être douteux autrefois, et qui l'était encore parmi plusieurs Grecs lorsque le synode de Jérusalem fut assemblé, qui est que Cyrille professait en secret ou faisait semblant de professer le calvinisme. Elles pouvaient servir au commencement de la dispute pour prouver que la Confession qui portait son nom était véritablement de lui; mais elles ne peuvent servir en aucune manière à prouver que cette même Confession ait été rendue publique, ni qu'il l'ait avouée, comme il le dit faussement, puisqu'au contraire il la désavoua toujours avec serment; et comme il n'y avait aucune preuve authentique pour le convaincre, il se moqua ainsi des Genévois, des Hollandais et des Grecs. Le sieur A. croit-il que personne n'ait désavoué avec des serments exécrables ses propres lettres et les faits les plus incontestables?

Mais il trouve une contradiction qui à son avis démontre que les Grecs du concile de Jérusalem, ou les docteurs de l'église gallicane et M. de Nointel sont *des faussaires et des imposteurs.* Elle est fondée sur ce que les premiers ont dit que Cyrille *ne fut anathématisé que parce qu'il n'avait pas voulu écrire contre ces chapitres.* Il prétend que cela est contraire avec ce que rapporte M. de Nointel, touchant ce que lui dit le patriarche Parthénius; qu'ainsi et lui et les autres sont des *faussaires* et de *faux témoins* (pag. 280), *soit qu'ils aient forgé clandestinement le concile de Jérusalem, soit qu'ils aient fabriqué les attestations et les lettres qui contiennent des faits entièrement contraires et incompatibles.*

La première observation que nous devons faire sur cette objection, est qu'il y a dans la question deux faits qui doivent être distingués, et que le sieur A. tâche de confondre. Le premier est si la Confession de foi donnée aux Genévois et aux Hollandais par Cyrille Lucar était et est la véritable créance des Grecs, c'est-

là le point essentiel ; car s'il est une fois démontré que ce n'était point là leur créance, plus on prouvera que Cyrille en est véritablement l'auteur, et plus on prouvera qu'il était indigne de toutes les louanges que lui donnent les calvinistes, puisque rien n'est plus certain par les témoignages et écrits publics et particuliers de tous les Grecs, depuis 1638 jusqu'à nos jours, qu'outre l'hérésie dont on ne pouvait le laver, s'il en était l'auteur, en sorte que ceux qui ont justifié sa mémoire ne l'ont fait que dans la persuasion qu'ils avaient qu'on lui avait attribué faussement cette Confession, il était coupable de la plus noire de toutes les impostures.

Le second point est de savoir si Cyrille en était l'auteur. C'est sur cela que les calvinistes peuvent triompher et citer leurs lettres. Les Grecs ont été sur cela partagés ; car, par le premier synode de 1638, il paraît qu'on l'en croyait auteur, et que par cette raison les évêques prononcèrent anathème contre sa personne aussi bien que contre sa doctrine. L'inimitié qui était entre lui et Cyrille de Berroée donna lieu de croire à plusieurs évêques qu'elle avait pu le porter trop loin, en lui faisant condamner la mémoire de Cyrille, sans qu'on eût examiné sa cause selon les voies canoniques; mais ils ne révoquèrent pas dans la suite la sentence rendue au concile de 1638 ; ils se contentèrent de déterminer l'anathème à la doctrine sans toucher à la personne ; et c'est ce que fit le synode sous Parthénius-le-Vieux, en 1642. En 1640 Mélèce Syrigus acheva la réfutation de cette Confession ; et, par les paroles qui ont été rapportées ci-devant, il paraît qu'il ne voulut point non plus entrer dans la question du fait, ce qui prouve qu'on n'en était pas encore bien éclairci. Les évêques assemblés au synode de Jérusalem en jugeaient de même, parce que les plus vieux pouvaient avoir vu, et les autres avaient pu apprendre de leurs anciens que Cyrille avait toujours vécu dans la profession de la religion de l'église grecque.

Il n'y a donc aucune contradiction ni fausseté dans l'énoncé du concile de Jérusalem, ni dans les autres pièces que nous avons citées, puisque tout se réduit à un fait dont, excepté le patriarche Cyrille de Berroée et les autres assemblés en 1638, presque tous les autres ont douté, qui est que Cyrille Lucar fût auteur de la Confession publiée à Genève, et même tous conviennent qu'extérieurement il enseignait et exerçait ce que l'église grecque enseigne et pratique. Ce que le sieur A. appelle donc contradiction ne peut être que l'impossibilité qu'il y a d'accorder cette dissimulation criminelle avec les lettres de Cyrille. A cela on répond que dans aucune jurisprudence, pas même dans les *cent Maximes*, on ne peut établir que des lettres particulières et informes d'un homme sur lui-même, et ayant intérêt de déguiser la vérité, aient plus d'autorité que des actes publics et authentiques, dont ceux qui les ont faits donnent des preuves incontestables.

Nous ajouterons à ces réponses une preuve tirée de la comparaison de cette Confession de Cyrille avec les anathèmes qu'il publia en 1616, étant à Tergowist en Valachie. Quoiqu'ils contiennent plus de malédictions contre les Latins que toute la Confession n'en contient, cependant on ne les tint pas d'abord pour suspects, parce qu'il ne s'y trouvait rien que de conforme à la foi de l'église grecque. Mais pour la Confession, chacun en douta avec raison, à cause de l'énorme différence que chacun y remarqua entre la doctrine et la discipline de cette même église, et la parfaite conformité avec celle de Genève. Que si le sieur A. objecte encore comme une contradiction que nos auteurs l'accusaient d'être calviniste, et qu'il a été déposé pour ce sujet, on lui répondra qu'Allatius disait vrai, ainsi que Syrigus et nos ambassadeurs de ce temps-là. Car ils avaient assez de preuves secrètes du commerce que Cyrille avait avec les protestants, mais il n'y avait pas de preuves publiques contre un homme constitué dans la première dignité, qui niait tout, et qu'il eût été difficile de convaincre. Au reste jamais il n'a été déposé canoniquement, mais par l'autorité du sultan, et on nie qu'il ait été dépouillé ni exilé à cause du calvinisme. C'est au sieur A. à fournir des preuves plus certaines que les faux témoignages de Cyrille.

Afin que le sieur A. ne persuade pas à ceux qui n'en savent pas plus que lui que les seuls catholiques ont regardé comme une imposture insoutenable ce que Cyrille avait dit de sa Confession, comme si elle eût représenté la foi de toute l'église orientale, nous rapporterons les paroles de Calovius, fameux théologien de la Confession d'Augsbourg, imprimées quelques années avant que la dispute de *la Perpétuité de la foi* fût commencée.

Mais, dit Calovius (1), *ce serait une chose merveilleuse et fort étonnante que l'église orientale, qui n'a jamais cru le décret absolu de la prédestination calviniste, qui n'a jamais nié la présence du corps et du sang de Jésus-Christ dans la sainte cène, qui n'a jamais rêvé le fantôme de la représentation et de la figuration zwinglienne, eût si promptement renoncé, par le moyen de*

(1) Sed mirum fuerit, atque stupendum prorsùs, Orientalem ecclesiam, quæ nunquàm absolutum Calvinianæ prædestinationis decretum credidit, nunquàm corporis et sanguinis Christi præsentiam in S. cœnâ inficiata est, nunquàm repræsentationis atque figurationis zwinglianæ spectrum somniavit, unius Cyrilli operâ tam subitò in antiquæ fidei in his capitibus abnegationem, et σκολοδοξίας calvinianæ susceptionem inductam fuisse, et tam facilè non Constantinopolitanam tantùm ecclesiam, sed universum Orientem cum Cyrillo illo conspirâsse. Non dicam, jam quòd non pauci dubitârint de Confessione illâ, an eadem Cyrilli Lucaris sit, neque id operosè exponam, quomodò Cyrillum istum ambitio ad calvinianam religionem induxerit, aut quibus artibus ipse, cùm rector primùm scholæ Ruthenorum Ostrogensis, post exarchus, et archimandrita factus, obtentâ à calvinianis quibusdam peregrinis et advenis pecuniâ, in sedem Constantinopolitanam penetraverit, et stipulatus Calvinianis vice versâ fuerit, Orientales in eamdem communionem sese attracturum, de quibus in successoris Arsenii epistolâ legere est, à Leone Allatio et fratribus de Wallemburg productâ. *Orat. de Græc. Fide et Relig. modernâ; Wittemb.* 1658.

Cyrille seul, à son ancienne créance, pour recevoir les opinions erronées des calvinistes; et que non seulement l'église de Constantinople, mais tout l'Orient se fût si facilement accordé sur ce sujet-là avec Cyrille. Je ne dirai pas que plusieurs ont douté si cette Confession était de Cyrille Lucar, et je n'entreprendrai pas d'exposer de quelle manière l'ambition l'attira à la religion calviniste; par quels artifices ayant d'abord été recteur du collége des Russes à Ostrog, puis exarque et archimandrite, ayant obtenu de l'argent de quelques étrangers calvinistes, il s'éleva au siége de Constantinople, et comment il s'engagea de son côté aux calvinistes d'attirer les Orientaux à leur communion, sur quoi on peut lire la lettre d'Arsénius. Felhavius cite plusieurs autres témoignages semblables qu'on peut ajouter à celui-ci.

Les Grecs de Jérusalem traitent après cela le premier point de leur proposition, et ils assurent qu'ils ne peuvent croire que Cyrille soit auteur de la Confession qui porte son nom; parce qu'il restait encore dix mille personnes en vie dont plusieurs avaient vécu familièrement avec lui, qui ne lui avaient jamais rien ouï dire de semblable; et qu'on avait un grand livre écrit de sa main, où étaient des homélies qu'il avait prêchées à Constantinople, et où on trouvait tout le contraire.

Le sieur A. fait sur cela une remarque (pag. 283), dont une partie est employée à répéter ses injures, à relever le mérite de ses lettres originales, et à battre la campagne. Puis il fait remarquer que ces Grecs louent Cyrille sur son élection au siége de Constantinople; que ce ne fut donc pas par les brigues des hérétiques. Est-ce là l'état de la question? On n'a jamais prétendu être garant de ce que Caryophylle, Allatius et quelques autres ont écrit sur les relations qu'ils avaient. Les Grecs soutiennent que Cyrille n'a jamais fait paraître les sentiments contenus dans sa Confession; si ce qu'on prétend prouver par ses lettres est véritable, comme nous n'en doutons pas, il paraît que les Grecs se trompaient, et en même temps que Cyrille était un imposteur et un homme sans religion. Voilà tout ce qu'on en peut tirer; et il est difficile de comprendre quel avantage on prétend trouver dans ces louanges. Car elles tendent toutes à prouver que Cyrille ne peut avoir donné la Confession de foi dont il s'agit, parce qu'il était orthodoxe. Si donc il en est l'auteur, il cesse d'être orthodoxe, selon le sentiment même de ses apologistes. Ainsi la conséquence qu'en tire le sieur A. est comme le ridicule raisonnement qui suit, qui est fondé sur ce que dix mille et dix mille font onze mille.

Il y a dans le texte μυρίων, que le sieur A. a traduit *dix mille*, et peu de lignes ensuite *mille*; ce qui lui donne lieu de faire une digression sur les *onze mille vierges. Voilà*, dit-il, *onze mille témoins de l'église grecque, dont les réformés peuvent bien se prévaloir pour démontrer la piété et l'orthodoxie de Cyrille, puisque ceux de l'Église romaine se prévalent du nombre chimérique de onze mille vierges prétendues, pour donner une belle idée d'une certaine piété et sainteté qui ne fut jamais dans leur communion.* Premièrement il devait compter vingt mille, puisque c'est ainsi qu'il y a dans le texte, à moins que cela ne se doive entendre pour un nombre indéfini, comme on le trouve fréquemment dans les auteurs, et alors il n'y aura ni onze mille ni vingt mille. Mais où a-t-il pris sa belle érudition sur les onze mille vierges? Est-ce dans les mémoires de M. de Tillemont ou de M. Baillet? Il veut faire le plaisant, il ne l'est pas. S'il n'y *a jamais eu de sainteté et de piété* parmi nous, c'est que nous ne connaissons pas des saints comme Cyrille ni comme lui.

Il va nous faire voir ensuite (pag. 285) que les extraits des homélies de Cyrille produites par les Grecs prouvent que leur créance est conforme à celle des églises réformées. Les deux premiers regardent la procession du Saint-Esprit. On ne les a pas rapportés dans *la Perpétuité*, parce qu'on ne donnait que ce qui avait rapport à l'Eucharistie. Cette réponse doit servir aux redites perpétuelles qu'i fait sur ce sujet, lui qui a supprimé plusieurs pages qui étaient de la suite d'un écrit qu'il promettait de donner entier, et où il retranche, non pas des choses indifférentes, mais le jugement que les Grecs font de la doctrine de Calvin, et de l'authenticité de la confession de foi des Grecs de Russie et de Moldavie, et de pareils articles.

Ce grand critique trouve dans ces extraits de quoi prouver que les Grecs du synode de Jérusalem étaient des imposteurs. *Car il n'y a personne*, dit-il, *qui puisse maintenant s'inscrire en faux contre la Confession de foi du patriarche Cyrille, ni contre cette grande quantité de lettres écrites de sa propre main, qui contiennent plusieurs déclarations très-expresses que ce patriarche a toujours enseigné et soutenu que le Saint-Esprit ne procède que du Père.*

Mais qui lui a dit qu'on ne pût pas s'inscrire en faux contre ces prétendus originaux, s'ils en valaient la peine? On lui a déjà dit qu'on les recevait pour ce qu'ils étaient, et que les catholiques ne font pas assez de cas de ce qu'on en pourrait tirer, pour se donner la peine de les aller consulter à Genève ou à Leyde. Si on voulait les attaquer, la plus faible raison que nous pourrions alléguer serait plus forte que toutes celles qu'il emploie pour détruire l'autorité des actes que nos théologiens ont produits. Car qui est celui présentement qui connaisse la main de Cyrille? Qui peut dire que la Confession soit en forme authentique? Qui peut prétendre prouver des faits que tous les Grecs ont niés depuis le temps qu'elle parut jusqu'au nôtre, par des lettres d'un imposteur avéré. On aurait beaucoup d'autres choses à dire contre ces lettres, et il faut n'avoir jamais manié de pareils papiers, pour ne pas savoir que dans des lettres missives de personnes non suspectes, il se trouve souvent des faits faux, qu'on rectifie par l'histoire et par des actes plus sûrs. Ainsi on se met fort peu en peine de ces lettres, dans lesquelles cependant il n'y a aucune chose sur ce qui regarde la procession du St-Esprit du seul Père, conformément à la doctrine de l'église

grecque, sinon dans la treizième. Il mande qu'il a lu ce qu'Arminius avait écrit touchant la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils; et il ajoute (pag. 156, 159) que cela ne l'a pas fait changer de sentiment; même il apporte plusieurs raisons pour soutenir l'opinion commune des Grecs. Cette lettre est écrite en 1613, seize ans avant la date de la Confession latine, et dix-huit ans avant la date de la grecque. Cela ne prouve autre chose, sinon que Cyrille croyait alors ce que les Grecs croient sur cet article : *Mais*, dit le sieur A., *il n'y a qu'à voir le premier chapitre de la Confession dont il s'agit, à la page 258 de ce volume; et après l'avoir confronté avec le MS. original consigné dans la bibliothèque de l'académie de Leyde, on sera convaincu que les Grecs de Jérusalem étaient des fourbes.* Il vomit ensuite les mêmes injures contre nos théologiens, qui ont imputé à Cyrille des sentiments qu'il n'avait point; et il en ajoute d'autres qui ne peuvent sortir que d'une bouche comme la sienne, pour les accuser encore d'avoir forgé le concile de Jérusalem. Voyons donc en quoi consistent ces impostures et ces faussetés.

Il prétend que l'original contient la doctrine sur la procession du Saint-Esprit, conformément à ce qu'enseigne l'église grecque. Cela nous donne une grande idée de ces originaux, et nous apprend le peu de cas qu'on en doit faire. Car la première édition grecque et latine, faite à Genève en 1633, rapporte l'article qu'il suppose avoir été corrompu en ces termes : Πνεῦμα ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προερχόμενον. *Spiritum sanctum à Patre per Filium procedentem.* Cependant les auteurs de la préface qui y ont inséré ce que Cyrille leur avait demandé touchant sa déclaration publique faite à l'ambassadeur de France, et sa fermeté à soutenir cette même Confession, après avoir parlé de Corneille Haga, disent : *Il nous a envoyé l'original de la main de l'auteur, afin qu'il pût servir toujours comme d'une preuve de bonne foi à l'égard de tous ceux qui aimeraient la vérité, ou qui auraient envie de le voir :* « *Eoque ad nos ipsum auctoris* αὐτόγραφον *misit, quod esset apud omnes visendi ipsius et veritatis cupidos, perpetuum fidei optimæ monimentum.* » C'est donc aux Génevois qu'il faut reprocher cette prétendue falsification.

Mais ce qui le devrait confondre à tout jamais, c'est qu'il ne se trouvera pas une seule édition ou copie authentique qui ne soit conforme à l'imprimé; et ce qui est encore plus ridicule, c'est qu'il a donné cet article comme il est dans toutes les autres éditions. En 1640 Mélétius Syrigus, dans la réfutation qu'il en fit, rapporte le texte de la même manière, et il le réfute très-amplement. En 1642, le concile sous Parthénius-le-Vieux, où furent réglés les articles de Moldavie, le rapporte de même, et il n'y a jamais eu de contestation sur cet endroit. Croit-il que les Grecs qui avaient eu des copies de cette Confession, et tous ceux qui l'examinèrent d'abord, n'en avaient d'aussi fidèles que son prétendu original? Peut-il nier qu'il ne soit un calomniateur de faire un crime aux catholiques de ce qu'ils ont cité cette pièce suivant l'édition de Genève, qui se trouve conforme à toutes les copies que les Grecs en ont eues? Ou peut-il croire qu'on les réformera toutes sur parole, lui qui sait si peu lire le grec, qu'il n'y a qu'à lui montrer sa propre édition pour le confondre, puisqu'elle est conforme à toutes les autres? Peut-il aussi s'imaginer que personne le reconnaisse pour juge compétent de la bonté des MSS? On craindra toujours ses mains, autant qu'on méprisera sa critique.

A l'égard des extraits des homélies de Cyrille, qu'il prouvera être entièrement conformes à la créance des réformés, ce sera quelque chose de fort curieux, puisque les Grecs s'en servent pour montrer que Cyrille en était fort éloigné. On lui conseillera cependant d'étudier la théologie des réformés, dans laquelle il ne paraît guère plus versé que dans celle de l'église grecque.

Nous ne dirons rien sur les autres extraits qui suivent (pag. 287), ni sur les réflexions du sieur A., sinon qu'il pourra voir dans la suite si les Grecs reconnaissent l'autorité de l'Écriture sans le secours de la tradition que nous ne faisons point *aller de pair*, comme il nous impute faussement. Sur ce qui concerne les traditions, le traité que nous avons cité de Prossalento contre Woodrof son maître, et les écrits que le patriarche Dosithée a fait imprimer à Jassy, réfutent assez tous ces vains raisonnements. Voici ce que dit Cyrille : *Il faut mettre à part le raisonnement; puisque si on y a égard dans les choses naturelles, dans celles qui sont de foi, dont nous parlons présentement, il ne faut que des témoignages. Si vous n'avez point de témoignages, vous ne pouvez croire; comme, par exemple, nous croyons que Dieu a formé l'homme, comment cela nous a-t-il été découvert, sinon que cela a été témoigné par Moïse, qui ne pouvait pas se tromper, parce que nous savons qu'il a écrit par le mouvement du Saint-Esprit?* Voici la traduction du sieur A. : *Ayant mis à part les raisonnements qui ont du poids quand il s'agit des choses naturelles, venons maintenant aux matières de la foi, qui ne sont pas établies par le raisonnement, mais par l'autorité. Car c'est la foi seule qui leur donne toute la certitude qu'elles ont*, etc. Dans l'extrait qu'il donne, μαρτυρία ne signifie pas l'*autorité*, cela ferait une équivoque. Ce mot signifie *témoignage* et une autorité tirée de l'Écriture, comme il paraît par ce qui suit, que nous croyons que Dieu a créé l'homme, parce que Moïse l'a témoigné. Les paroles suivantes : *C'est la foi seule qui leur donne toute la certitude qu'elles ont*, ou n'ont point de sens, ou celui qu'elles renferment est que la foi, la persuasion intérieure de chaque fidèle, est ce qui donne autorité à l'Écriture; ce qui est un des articles de la confession de foi des calvinistes de France. Mais les paroles grecques ne signifient rien moins que cela : Ἂν μηδὲν ἔχῃς μαρτυρίαν, οὐδὲν εὐπορήσεις ἵνα πιστεύῃς : *Si vous n'avez point de témoignage* (de l'Écriture), *vous ne pouvez croire.*

Dans les extraits contre le chapitre huitième (pag. 291) les trois premières lignes sont un abrégé d'un plus long discours, et elles finissent par φησί, *il dit*, c'est-à-dire Cyrille; et le sieur A., qui ne l'a pas en-

tendu, en fait un discours continu, et attribue ces paroles à Dieu. Le passage dit que comme les enfants d'Israël ne s'adressaient à Dieu que par Moïse, ainsi nous ne pouvons adresser nos prières à Dieu, sinon par le moyen des anges. Sur cela il donne une remarque farcie d'injures et de ses répétitions ordinaires; et la force de son raisonnement est que ceux mêmes de la communion romaine s'adressent à Dieu. *Comment est-ce*, dit-il (pag. 292), *que les Grecs de Jérusalem ont été assez impudents que d'oser produire contre les réformés une doctrine que tous les chrétiens détestent également, et qui est même condamnée par le huitième décret de ce concile de Jérusalem ?* etc. Cette seule preuve serait suffisante pour faire voir qu'il ne les a pas entendus, et qu'il ne sait ni leur créance, ni la nôtre, ni peut-être la sienne, comme il ne serait pas difficile de le montrer. Mais nous avons déjà déclaré que nous ne prétendions pas à chaque article faire de longues digressions de controverse, qui est le seul moyen qu'il a trouvé de grossir son livre par des lieux communs les plus rebattus et les plus méprisables.

Pour ne nous écarter pas du fait, ici les Grecs ne parlent point, ils rapportent les paroles de Cyrille; et s'il a été trop loin en parlant de la médiation des anges, quoiqu'elles puissent être plus favorablement interprétées, elles prouvent encore plus fortement combien il était contraire dans ce qu'il disait en public, à ce qu'il exposait dans sa Confession. C'est dans ses extraits que le sieur A. donne de nouvelles preuves de sa grande capacité sur le grec, traduisant ἐκ τοῦ λόγου εἰς τὰ ἅγια Θεοφάνια, *du sermon fait touchant sainte Théophanie*; nouvelle sainte qu'il faudra joindre à sainte Laure et à saint Spéléius. Et, page 287, il traduit κυριακὴν τοῦ ἀποκρέου, qui est la septuagésime, *un dimanche pendant lequel les Grecs ne mangent point de viande*. Tous ceux de carême et divers autres sont de ce nombre. Il devrait avoir honte de dire à tout moment que, parce qu'on n'a rapporté dans *la Perpétuité* que ce qui regardait l'Eucharistie, on a tronqué les passages; et une faute de citation, qui en est peut-être une de copiste, ne méritait pas une page d'injures contre les Grecs, comme de *misérables aveugles, subornés par les agents du clergé de France*.

Cet homme, qui nous veut apprendre le vrai état de l'église grecque, fait assez voir qu'il ne connaît pas seulement celle de France. Car il n'y a que lui qui ignore que les agents du clergé ne sont chargés que des affaires temporelles du clergé, et que dans le cours de la dispute de la perpétuité de la foi, ni eux, ni l'assemblée ne se mêlèrent en aucune manière de ce qui eut rapport aux attestations du Levant, ni à la composition de l'ouvrage. Si quelqu'un, comme il pourrait arriver, par l'indignation que non seulement un bon catholique, mais un homme d'honneur, peut concevoir sur le seul récit des aventures du sieur A., sans vouloir venger l'Église, à laquelle de tels adversaires sont peu redoutables, mais la Bibliothèque-du-Roi, et ceux qui, ayant rendu mille services à un inconnu, ont été payés de la plus perfide ingratitude dont on ait ouï parler de nos jours; si cette personne répétait à tout propos les noms que méritent ceux auxquels on a de pareilles actions à reprocher, il aurait raison; mais on ne pourrait pas le souffrir, quoiqu'il ne dît que des faits incontestables, prouvés par des pièces originales. Que chacun juge donc de ce que mérite un pareil procédé d'un homme qui n'est recommandable par aucun endroit, et qui charge des plus noires calomnies et des injures les plus atroces des évêques, le corps du clergé de France, des théologiens, les Grecs les plus illustres, le tout sans en pouvoir fournir la moindre preuve.

Nous en sommes venus au chef-d'œuvre du sieur A. (pag. 295). C'est sur l'extrait d'une homélie de Cyrille, où le mot de transsubstantiation est employé : Οπη ἡμᾶς ἔπεισε καταλαβεῖν τὴν ἄπειρον δύναμιν τῆς θεότητος ἐν μετουσιώσει τοῦ ἄρτου. *Où il nous ordonna de percevoir la vertu infinie de la Divinité dans la transsubstantiation du pain*. Jusqu'alors les plus habiles ministres avaient combattu ce mot, comme incompatible avec leur créance; en voici un de la plus basse espèce, que cette difficulté n'arrête point. *Il paraît*, dit-il ici (pag. 296), *que les Grecs non latinisés n'enseignent pas ce changement substantiel du pain et du vin dans le sacrement de l'Eucharistie, quoiqu'ils se servent quelquefois du mot nouvellement inventé. Ces paroles*, selon lui, *suffisent pour être convaincu que la créance de tous ces ecclésiastiques grecs est entièrement contraire à celle de l'Église romaine, et qu'elle est très-conforme à celle de ceux qui nient la transsubstantiation, c'est-à-dire l'anéantissement et la transformation de l'essence matérielle du pain et du vin en celle d'un autre corps. La preuve est dans ces termes, que Jésus-Christ rompit du pain dans la cène mystique, et qu'il ordonna de recevoir la vertu infinie de la Divinité dans la transsubstantiation du pain. Il ne dit pas la propre substance du corps de Jésus-Christ, ni de son humanité, mais la vertu de la Divinité; c'est-à-dire son efficace, sa force, son mérite; et c'est là précisément la doctrine des réformés. Voilà, par conséquent, le dogme de la transsubstantiation condamné par les Grecs de Jérusalem et par tous les autres chrétiens orientaux de leur communion.* Quelques habiles théologiens, après avoir lu le sens que le ministre Claude donnait aux mots les plus significatifs pour marquer le changement réel dans l'Eucharistie, avaient dit que, pour peu qu'il vécût, il prouverait que le mot de *transsubstantiation* ne signifiait pas plus que les autres; et le sieur A. fait voir que, selon les principes de son grand maître, cela n'était pas fort difficile. Ce qui le paraîtra à toute personne de bon sens, est comment les Grecs, qui travaillent à prouver que Cyrille ne peut avoir été auteur de la Confession qui porte son nom, choisissant dans ses homélies un passage où le mot de *transsubstantiation* est employé, puissent justifier pleinement, par ce même passage, l'article de cette Confession, où elle est formellement condamnée. On ne pourra pas au moins justifier Cyrille d'avoir rejeté un mot dans sa Confession et de

l'avoir employé dans son homélie, sans marquer dans l'un et dans l'autre endroit que ce mot ne signifiait pas changement de substance.

Mais le sieur A., qui ne prouve que trop qu'il est *ministre néophyte*, trouvera-t-il des réformés qui aient écrit dans des ouvrages sérieux, que ce mot peut être entendu dans un sens métaphorique, sans qu'il signifie aucun changement de substance ? On doute fort qu'il puisse appuyer ce paradoxe par une confession de foi des églises réformées, telles qu'elles puissent être, nonobstant la grande diversité qu'il y a entre elles touchant la manière dont l'Eucharistie est le corps et le sang de Jésus-Christ. On avait cru jusqu'à présent, autant parmi les catholiques que parmi les protestants, ce mot tellement déterminé à signifier le changement d'une substance en une autre substance, que tous ceux-ci s'étaient accordés à le rejeter, comme les autres à le maintenir. Il n'y avait pas eu deux avis; tous les autres mots pouvaient être expliqués, et recevoir, selon M. Claude, un sens tolérable pour les protestants; celui de *transsubstantiation* n'en pouvait avoir. Ainsi, un argument employé presque toujours par M. Claude, et ensuite par M. Smith, a été que comme les Grecs ne se servaient que depuis un temps que les ministres n'ont jamais encore pu bien déterminer, du mot μετουσιωσις, tous ceux qui s'en étaient servis devaient être regardés comme latinisés, et que ceux qui ne s'en servaient pas ne croyaient pas la chose signifiée par ce mot. C'est pourquoi ces deux auteurs ont nié, nonobstant l'aveu sincère des théologiens de Wittemberg, que Jérémie crût la transsubstantiation, parce qu'il n'avait pas employé le mot même. Tel était l'état de cette question, jusqu'à ce que le sieur A. vînt nous ouvrir les yeux, en prouvant qu'il signifie tout autre chose que le changement d'une substance en une autre; et cela par un passage qui prouve directement le contraire, au moins selon le sens dans lequel les Grecs qui le citent l'ont entendu.

On devait s'attendre qu'il produirait quelques passages d'autres écrivains grecs, qui pussent faire croire que par le mot de *transsubstantiation* ils n'entendaient qu'un changement métaphorique. Il n'en connaît pas un seul; et parce qu'il ne les connaît pas, il croit qu'il n'y en a point. Mais Gennadius, dans son homélie, que nous donnerons au public, dans une autre pièce citée par Mélétius Syrigus, par Mélétius Piga, dans deux lettres que nous donnerons pareillement; Gabriel de Philadelphie, Syrigus, la Confession orthodoxe, et les œuvres imprimées en Moldavie des patriarches de Jérusalem, Nectarius et Dosithée, ne permettent pas de douter que les Grecs aient entendu ce mot autrement que l'Église romaine. Elle dira fort bien, et dit en plusieurs de ses prières quelque chose de semblable à ces paroles de Cyrille, qui signifient que nous recevons une puissance infinie dans ou par la transsubstantiation; parce que nous recevons, comme parle Jérémie, *un peu trop durement*, à ce que croit M. Smith, *le corps de Jésus-Christ déifié*. Si le mot de *transsubstantiation*, que Cyrille emploie dans cette homélie, après l'avoir condamné dans sa Confession, ne signifie que ce que prétend le sieur A., quel besoin y avait-il de l'employer?

Sur cela, il y a une question à lui faire. C'est qu'il nous dise sur quoi tombe ce mot; car la transsubstantiation ou changement de substance doit être d'une chose en une autre; comme le changement de l'eau en vin en Galilée, et de la verge de Moïse en serpent. Tous les changements sont d'une chose en l'autre, par conséquent la transsubstantiation, qui est le plus entier de tous les changements, est d'une chose en l'autre. Si on demande aux Grecs qui se sont servis de ce mot, quelle est la chose changée, ils disent que c'est le pain et le vin. En quoi sont-ils changés ? Ils répondent au corps et au sang de Jésus-Christ. Comme donc le mot ne peut être pris absolument, car il ne signifierait rien, il faut sous-entendre ce que ceux qui l'ont employé y ont ajouté, c'est-à-dire ce qui est changé, et la chose en laquelle il est changé. Ainsi quand Cyrille a dit dans la transsubstantiation du pain, il est indubitable qu'il a entendu celle qui se fait dans les saints mystères. Ajoutant donc ces mots, comme le sens l'exige nécessairement, tout le raisonnement du sieur A. est réduit à rien.

Mais il ne s'agit pas de raisonnements dans des choses de fait, surtout quand ils sont aussi faibles et aussi faux que celui-là, par lequel, de plus, il prétend prouver la conformité de l'homélie avec la Confession, quoique dans l'une la transsubstantiation soit approuvée, et rejetée dans l'autre. Quand on n'aurait autre chose à lui opposer que la nouveauté de son système, et qu'il ne peut citer aucun auteur de quelque nom qui l'approuve, c'en serait assez. Mais on lui fermera la bouche, en lui disant que M. Smith et d'autres savants protestants ne disconviennent plus que les Grecs ne croient la transsubstantiation, prétendant seulement qu'elle s'est introduite parmi eux par les émissaires de la cour de Rome, ce qui n'est pas aisé à prouver. On a ci-devant rapporté leurs témoignages sur ce sujet.

De plus, on ne pourra pas nier que puisqu'il s'agit de la créance des Grecs, et que ce sont eux qui parlent et qui écrivent, ils doivent être consultés sur ce qu'ils entendent par le mot de transsubstantiation. Ceux de Jérusalem ne peuvent pas être soupçonnés de l'avoir entendu métaphoriquement, puisque, ayant condamné ce qui est exprimé dans le dix-septième chapitre de la Confession où elle est rejetée, ils citent ces paroles de Cyrille tirées d'une de ses homélies, pour montrer qu'il avait prêché le contraire de ce que l'on supposait qu'il avait donné par écrit. Le patriarche Dosithée n'était point un homme si méprisable, qu'on le puisse faire passer pour un ignorant, qui n'a pas su distinguer une expression métaphorique d'avec une expression littérale, et auquel le sieur A. pût apprendre le grec et la théologie de l'église grecque. Quand il n'y aurait d'autre autorité que celle de ce patriarche, on ne croit pas que personne osât pré-

tendre qu'elle dût céder à celle d'un homme qui ne sait ni la langue ni la matière. Mais Dosithée n'est pas seul, puisque Gennadius, le plus ancien des Grecs qui se soient servis du mot de transsubstantiation, marque d'une manière qui ne peut souffrir aucune autre interprétation, que ce mot signifie le changement de la substance du pain et du vin en celle du corps et du sang de Jésus-Christ, et qu'il en explique et résout toutes les conséquences et les difficultés. Mélétius Piga, patriarche d'Alexandrie, prédécesseur de Cyrille Lucar, fait la même chose dans ses deux lettres, l'une à Cyriacus Photinus, l'autre à Gabriel de Philadelphie. Celui-ci, dans son petit traité des Sacrements, en parle aussi clairement. Georges Coressius établit la même doctrine dans les traités contre les calvinistes, suivant que l'assure Nectarius, patriarche de Jérusalem, dans sa lettre aux religieux du Mont-Sina. Grégoire protosyncelle a essuyé toutes les calomnies des protestants, pour avoir en cela suivi la doctrine de Coressius son maître. Mélétius Syrigus, outre un passage de Gennadius qu'il a rapporté, a donné un éclaircissement exprès sur le mot de transsubstantiation; et le sieur A. ne devait pas l'ignorer, puisque outre l'extrait qui est dans *la Perpétuité*, cet article a été imprimé en grec et en latin dans le livre de M. Simon contre M. Smith. La Confession orthodoxe l'établit pareillement, ainsi que Nectarius, patriarche de Jérusalem, non seulement dans la lettre que nous avons citée, mais à la fin de son traité contre les Latins, où il parle d'un miracle de l'Eucharistie. Dosithée, qui a fait imprimer cet ouvrage, l'a aussi approuvé. Il s'est expliqué encore plus clairement dans un autre ouvrage imprimé à Bucharest, appelé ἐγχειρίδιον ou manuel (1). Le patriarche de Constantinople Callinique a approuvé tous ces témoignages par un acte solennel en 1691. Le sieur A. vient à la traverse; et sans autre autorité que la sienne, puisque ni M. Claude, ni M. Smith, ni M. Allix, ni Calovius, ni Felhavius, ni aucun protestant, n'ont rien dit de pareil, il nous prétend prouver que *transsubstantiation* doit s'entendre métaphoriquement dans le passage de l'homélie de Cyrille, quoique tous ceux de la Communion qu'il déshonore n'aient jamais connu de transsubstantiation métaphorique. S'il s'était contenté de dire que les Grecs de Jérusalem se sont trompés, en citant contre la Confession de Cyrille, où la transsubstantiation est rejetée, des paroles qui la détruisent, il aurait dit une assez grande absurdité; mais il n'en demeure pas là. Car, selon lui, *transsubstantiation du pain*, non seulement ne signifie pas le changement de la substance du pain, mais il le détruit entièrement; et *voilà*, dit-il (pag. 297), *le dogme de la transsubstantiation condamné par les Grecs de Jérusalem*, quoiqu'ils prétendissent condamner la Confession de Cyrille qui le détruit. En effet, ils l'ont si expressément condamnée dans la suite, que le sieur A., qui ne peut pas faire tous les jours des découvertes aussi rares que celles de la transsubstantiation métaphorique, a été obligé de chercher une méthode plus sûre et plus courte d'expliquer ces difficultés, et c'est qu'il a retranché tout ce qui renversait son système.

(1) Epist. Joan. Comneni Papadopoli, Venet. 1703, p. 41

Avant que de finir les remarques sur ces extraits tirés des écrits de Cyrille (pag. 287), il est important de remarquer la mauvaise foi avec laquelle le sieur A. y a fait ces retranchements. Dans celui du dimanche avant carême τοῦ ἀποκρέου, il retranche ces paroles du titre (syn. Hier. pag. 41) : *Où il enseigne qu'il reçoit l'interprétation et l'explication de la divine Écriture faite par les Pères de l'Eglise.* Dans la suite du discours, après ces paroles : *Des évangélistes qui nous l'ont enseigné*, il supprime les paroles suivantes : *Les docteurs l'ont expliqué, et leur témoignage est sûr et mérite toute créance. Cela nous a appris qu'ils étaient des hommes éclairés par le Saint-Esprit; ce qui nous confirme particulièrement que Dieu parle par leur bouche. C'est pourquoi David, ps. 86 : « Dominus narrabit in Scripturis populorum et principum, horum qui fuerunt in eâ; » Dieu veut qu'on nous raconte les choses par écrit et par l'écriture des peuples, c'est-à-dire des docteurs qui sont en grand nombre, et des princes qui ont été en elle. Qui sont ces princes des peuples? Ce sont les évangélistes et les prophètes. Tout ce que vous entendrez donc par ces peuples et par ces princes, Dieu le dit par eux; et c'est pourquoi ils sont dignes de foi, parce que nous devons croire tout ce que nous avons entendu par leur bouche.*

Il retranche de même un extrait tiré d'un sermon sur la décollation de S. Jean (syn. Hier. pag. 43), où la tradition est ainsi expliquée : *Ce que nous recevons par la tradition comprend toutes les choses qui ne sont pas écrites dans la loi, et tout ce que vous avez reçu de vos pères. Observez ce qu'ils vous ont donné, et ainsi vous ferez le bien.*

Quelqu'un pourra-t-il croire qu'après cette insigne falsification du texte, il ose reprocher aux auteurs de *la Perpétuité* (pag. 288) d'avoir supprimé cet article? On ne s'étonnera pas qu'il y trouve, de la manière dont il l'a tronqué, *une grande conformité avec la doctrine des réformés touchant la divinité et la souveraine autorité de l'Écriture sur les matières de la foi, et sa certitude sans le secours de la tradition.* Il retranche aussi trois autres extraits sur la même matière, qui ruinent entièrement la Confession de Cyrille, et la prétendue conformité qu'il croit trouver entre elle et ses homélies.

Dans l'extrait contre le troisième chapitre de Cyrille, il retranche (pag. 289) de même plus des deux tiers des paroles qui y sont rapportées. Voici comme il traduit celles-ci : Θελεινὰ ἔχῃ καὶ ἀπὸ τὸν Θεὸν χάριν, καὶ ἀπὸ λόγου τοῦ. *Celui que Dieu veut sauver, il veut aussi qu'il ait sa grâce divine et le secours de sa parole ;* ce n'est pas là le sens, mais le voici : *Pour être sauvé il faut avoir la grâce de Dieu, et faire de son côté ce qui dépend de soi.* Un homme qui ne sait pas le grec littéral est encore plus embarrassé dans le vulgaire, où θέλει ne signifie pas vouloir, mais plusieurs temps,

comme le futur, le subjonctif et d'autres; il supprime tout le reste, qui explique clairement combien Cyrille, parlant dans son église, était éloigné de la doctrine du décret absolu de la prédestination et de la réprobation, puisqu'il marque que Dieu prédestine, ayant prévu les mérites, et qu'après avoir prédestiné, il appelle; et puisqu'il appelle, il faut que chacun fasse ce qui dépend de soi pour être justifié et glorifié; que Dieu ne prédestine personne à la peine, parce qu'il veut que tous les hommes soient sauvés, et qu'ils viennent à la connaissance de la vérité. Il établit aussi très-fortement le libre arbitre. Le sieur A. supprime encore près de deux pages (syn. Hier. p. 56, 57), qui contiennent la même doctrine.

Il reprend ensuite les témoignages contre le quatrième chapitre, dont le premier est tiré d'une homélie *μετὰ τὴν ὕψωσιν*, c'est-à-dire *après l'exaltation de la sainte croix;* et il en retranche plus de quatre pages. Il y a dix passages de Cyrille rapportés dans les extraits contre le chapitre huitième. Le sieur A. n'en rapporte qu'un seul, et supprime plus de cinq pages.

Il retranche de même le titre des extraits contre le chapitre dixième où il est dit (syn. Hier. p. 74, 78) qu'on tire de l'homélie qu'ils citent, que c'est l'évêque et non pas les prêtres qui président dans l'église, et ensuite plus d'une page. Il supprime entièrement près de six pages, ne faisant aucune mention de tous les passages par lesquels les Grecs établissent le libre arbitre. Il en fait de même de plusieurs autres, qui prouvent la nécessité du baptême, et retranche entièrement les extraits qui regardent le culte des images, et ceux par lesquels il paraît que Cyrille avait reconnu et cité comme canoniques les livres qu'il traite dans sa Confession comme apocryphes.

Les Grecs continuant à établir (chap. 2) que l'on avait tout sujet de douter que la Confession publiée sous le nom de Cyrille fût véritablement de lui, marquent qu'elle n'avait pas les caractères requis pour être reçue comme émanée du patriarche, puisqu'il fallait, 1° qu'elle eût été signée par les évêques présents, et ceux qui sont ordinairement auprès de lui, comme à Rome les cardinaux auprès du pape; 2° qu'ils eussent été transcrits dans le *codex* ou registre de la grande église; 3° qu'ils y eussent été transcrits par quelqu'un de ses ecclésiastiques. Que tout cela manquait à la Confession de Cyrille, au lieu que le patriarche Jérémie observa toutes ces circonstances dans les réponses qu'il envoya aux luthériens. Ils en concluent que Cyrille n'est donc pas l'auteur de cette Confession; ou que s'il l'a donnée, il l'a fait furtivement et frauduleusement. Sur cela le sieur A. fait des réflexions qu'il avertit être d'une *grande importance*. Voici de quelle manière il s'y prend, et il continuera jusqu'à la fin sur ce même pied, qui est qu'après avoir avancé les objections les plus frivoles et les choses les plus fausses, il les suppose comme prouvées et en tire ses nouvelles preuves. Les Grecs avaient dit simplement dans le prologue du synode que Cyrille avait été anathématisé seulement parce qu'il avait refusé d'écrire contre ses chapitres, c'est-à-dire sa Confession. Le sieur A. ajoute (pag. 300) 1° qu'il avait été anathématisé *plusieurs fois:* et cependant il n'y a eu qu'un synode, qui est le premier de 1638, où il y ait eu des anathèmes fulminés contre sa personne; 2° que *cette Confession fut censurée par la faction des Grecs latinisés*, qui est une seconde fausseté; 3° *qu'il fut persécuté six ans avant sa mort à cause de cette Confession*, ce qui est encore faux; car il n'est fait aucune mention dans les actes que Cyrille ait été accusé juridiquement, ni de son vivant ni après sa mort, d'avoir publié sa Confession dans tout l'Orient; 4° il a l'effronterie de dire que ces Grecs *ont avoué et témoigné tout cela par écrit*, et ils disent le contraire : car, puisqu'ils condamnent sa doctrine, ils n'auraient pas épargné sa personne, s'il était vrai qu'il eût publié et reconnu la Confession qui porte son nom. Qu'*ils disent présentement* (pag. 300, 301) *qu'aucun ecclésiastique de l'église grecque n'a eu connaissance de ces chapitres, ou n'a entendu que Cyrille en ait quelquefois parlé. Voilà sans doute*, poursuit-il, *une fausseté qui surpasse tout ce que les plus effrontés menteurs et les plus grands imposteurs ont jamais osé publier de plus contraire à la vérité.* Oui, assurément, ce qu'il dit et dont il n'y a pas un mot dans le concile est tout ce que les menteurs les plus effrontés auraient honte de dire.

Mais ce qui suit est d'une impudence encore plus grande; et c'est pour tâcher de répondre à ce que les Grecs ont marqué des conditions nécessaires pour donner autorité aux écrits des patriarches sur des matières de foi, et qu'ils disent en même temps avoir été observé par Jérémie, pour ses écrits contre les luthériens de Wittemberg: *Les dogmes de Cyrille Lucar ont été enregistrés et reçus d'une manière beaucoup plus authentique de tous les chrétiens orientaux; puisqu'après les avoir prêchés publiquement devant tout le clergé et le peuple, ces mêmes dogmes ont été rédigés par écrit de la propre main de ce patriarche dans un grand volume in-folio, qui est conservé dans l'église patriarcale de Jérusalem. Or, puisqu'il paraît par les extraits des homélies qu'il contient que la doctrine de la Confession de foi de Cyrille n'est pas différente de celle qui est écrite dans ce livre, les dix-huit chapitres de cette Confession sont bien plus authentiques que les réponses de Jérémie.* Voilà assurément raisonner d'une manière bien étrange. Les Grecs parlent de la Confession, et il répond sur les homélies. Les Grecs disent qu'il fallait qu'elle eût été enregistrée dans le *codex* de la grande église de Constantinople, et il répond que les homélies l'ont été à Jérusalem. Comment le prouve-t-il? Parce qu'un grand livre où elles sont écrites de sa main se trouve parmi les livres de l'église de Jérusalem. La Confession devait être écrite de la main de quelques officiers de l'église; et les homélies le sont de la main de Cyrille. Elle devait être contresignée et légalisée par les ecclésiastiques du clergé de Constantinople; elle ne l'est point, ni même les sermons. *Mais*, dit-il, *ils contiennent précisément la même doc-*

trine que la Confession. Cependant les Grecs ne les ont cités que pour prouver, par la contrariété de la doctrine et des expressions, que Cyrille ne pouvait avoir prêché dans Constantinople ce que contiennent les homélies, et composé la Confession, à laquelle on devait moins ajouter foi, parce qu'il ne l'avait jamais avouée publiquement ; au lieu qu'il avait prononcé les homélies, et qu'on les avait encore écrites de sa main. Il n'y a qu'à lire ces passages pour juger que les Grecs ne se sont pas trompés : car ni eux ni personne ne croiront jamais qu'on puisse établir cette prétendue conformité par de longs commentaires, tels que pourraient être ceux qu'Aubertin fait sur les passages des Pères pour faire voir que les expressions les plus claires et les moins ambiguës signifient tout le contraire de ce que les paroles présentent à l'esprit; encore moins par des faussetés ou extravagances, comme sont les gloses du sieur A.

Le premier article, qui est de la procession du Saint-Esprit, était contraire à l'opinion commune des Grecs. Il a paru dans les impressions de Genève de 1629 et de 1633, dans le synode de Constantinople ou de Moldavie de 1642, dans la réfutation de Syrigus et partout ailleurs, comme dans l'imprimé ; et le sieur A. vient nous assurer que dans l'original il dit le contraire. Dans l'article des sacrements il rejette la transsubstantiation, et dans les homélies il l'approuve ; mais, dit le sieur A., c'est que *ce mot doit s'entendre métaphoriquement*. Voilà une manière de concilier des textes inconnue jusqu'à présent à tous les critiques. Mais, comme il a été marqué ci-dessus, cet écrivain, qui devrait à chaque article sentir sa profonde ignorance, devait aussi faire réflexion qu'il se contredit lui-même, en faisant valoir les louanges de Cyrille, ou, pour mieux dire, ce que disent les évêques assemblés à Jérusalem, pour le justifier du soupçon d'hérésie, que la Confession publiée sous son nom lui avait attiré ; car ces éloges qu'ils lui donnent, comme n'ayant rien enseigné que d'orthodoxe, ne sont pas pour justifier la doctrine exposée dans sa Confession, puisqu'ils la condamnent et souscrivent aux condamnations qui en avaient déjà été faites. Ainsi ils ne le croyaient orthodoxe que supposant qu'il était fort éloigné de ces sentiments ; au lieu que le sieur A. étend ces éloges sur la Confession même, et *l'orthodoxie entière* de Cyrille. *Voilà*, dit-il (pag. 284), *onze mille témoins de la piété et de l'orthodoxie de Cyrille ;* mais ils ne témoignent qu'il était orthodoxe que parce qu'ils ne savaient pas qu'il eût jamais rien enseigné de conforme à cette même Confession. Or ce n'est pas là le système du sieur A., puisque ses prétendus *Monuments authentiques* prouvent qu'elle est de lui, ce qui n'est plus le sujet de la dispute ; car s'il avait prouvé aux Grecs qu'ils se trompaient, quoique peut-être ils n'auraient pas eu grand égard à des pièces de cette nature, il est certain que toutes leurs louanges auraient été tournées en anathèmes.

Le Cyrille de Constantinople, et tel qu'il paraissait devant son église, était celui que les Grecs ont connu et loué comme orthodoxe. Le Cyrille de Diodati, de Léger et de Haga, est celui auquel ils disent anathème, puisqu'ils condamnent la Confession qui portait son nom. Le sieur A. confond ces deux personnages, et n'en veut faire qu'un qui soit également orthodoxe à Constantinople et à Genève, et il veut que les éloges des Grecs de Jérusalem tombent sur lui également. Il ne faut que lire pour reconnaître qu'il n'y a rien de plus faux. Il prétend concilier les homélies et la Confession : on peut de cette manière concilier la Bible et l'Alcoran. Mais il ne s'agit pas de cette prétendue conformité ; il s'agit de ce que les Grecs de Jérusalem en ont pensé, et il est certain qu'ils y ont cru trouver une entière différence ; et cela est hors de toute contestation, puisqu'ils approuvent les extraits des homélies, et qu'ils condamnent la Confession. Voilà donc ces *onze mille témoins* qu'il aurait pu augmenter jusqu'à vingt mille, et encore plus, s'il avait fait réflexion sur le mot μύριοι qu'il a traduit *dix mille*, et répété trois lignes après, où il ne le prend plus que pour *mille*. Nous aurions une page d'injures et d'exclamations contre la mauvaise foi à tronquer les passages, si quelque chose de pareil était échappé à nos théologiens. Ces milliers de témoins justifient Cyrille sur la supposition qu'il n'a rien enseigné de ce que contient la Confession imprimée sous son nom. Si donc il en est l'auteur, voilà onze mille témoins qui le condamnent.

Il ne sera peut-être pas inutile de rendre plus sensible, par une comparaison de ce qui se passe tous les jours, le faux raisonnement du sieur A. On suppose qu'on produira une pièce de quelque importance en justice, comme l'ordonnance d'un évêque, et qu'elle fût sur une affaire sujette à contestation ; si on produisait une copie informe, qui ne fût pas contresignée par les officiers préposés à cela, il est certain qu'elle n'aurait aucune autorité; et quand elle serait toute écrite de sa main, il serait en droit de la désavouer, comme personne ne serait obligé d'y ajouter foi. Celui qui voudrait s'en servir ne serait pas écouté, par ce défaut de formalité. Si celui qui la prétendrait faire valoir comme authentique disait qu'il s'en trouve une copie originale à cinq cents lieues de là, ou qu'on a un livre original dans lequel il croit voir quelque chose de semblable, quoique assez équivoque; qu'au défaut de ces preuves on alléguât des lettres missives, qui se trouveraient entre les mains de personnes très-suspectes, cet homme serait traité comme un fou. Cependant il raisonnerait plus juste que ne fait le sieur A.; car peut-être personne avant lui n'a raisonné en cette sorte. La Confession de Cyrille a été plus solennellement enregistrée que celle de Jérémie : car il y a un livre à Jérusalem où elle n'est point, mais où quelque chose de semblable se trouve. Cependant on lui prouve que cette conformité est fausse, et quand elle serait vraie, il ne prouverait rien. Voilà les démonstrations de sa façon.

La troisième remarque, qu'on ne doit pas oublier

dans la suite (pag. 301), *c'est que les évêques de ce concile de Jérusalem fournissent soixante-dix témoignages irréfragables, pour détruire toutes les confessions de foi qui ont été produites dans* la Perpétuité, *parce que*, disent-ils, *tout écrit concernant la foi doit être fait et signé par une délibération synodale, et enregistré dans les cahiers de l'église patriarcale, et que les attestations et les confessions des Grecs produites dans* la Perpétuité *sont des pièces qu'on doit rejeter comme nulles et comme faites subreptivement*, etc. Et comme il compte volontiers par ses doigts, joignant les cinquante-sept approbateurs de *la Perpétuité* aux soixante-dix Grecs qui ont souscrit au synode de Jérusalem : *Voilà*, dit-il, *cent et ving-sept prélats et ecclésiastiques grecs et latins qui témoignent authentiquement en faveur des réformés.*

Le synode ne dit pas ce qu'il prétend ; mais les Grecs voulant prouver qu'on ne peut considérer la Confession de Cyrille, quand elle serait véritablement de lui, comme une Confession publique de l'église orientale, marquent les trois conditions qui ont été rapportées ci-dessus comme nécessaires afin qu'elle fût authentique. Ils ajoutent que Jérémie, quoiqu'il écrivît en son nom, et non pas au nom de son église, quand il répondit aux théologiens de Wittemberg, avait observé ces formalités, en faisant insérer ses écrits dans le *codex* de la grande église, et que toute pareille déclaration devait être faite *synodiquement*, c'est-à-dire communiquée aux évêques et aux autres ecclésiastiques. Il est évident qu'il n'est parlé que de l'église de Constantinople, et tout au plus des églises patriarcales.

Mais supposons que cela se doive entendre de toutes les églises patriarcales. Il paraît par les dernières lignes, qui contiennent l'attestation du patriarche Dosithée, qui présidait au synode de Jérusalem, que cela avait été observé à l'égard de celui-ci. La même chose est marquée au bas de l'acte du patriarche de Constantinople Denis, en 1672, aux deux synodes de Constantinople en 1638 sous Cyrille de Berroée, et sous Parthénius-le-Vieux en 1642. Il faut donc retenir ces actes, qui sont néanmoins les plus considérables, et les rayer du catalogue du sieur A. Il n'y en a presque aucun autre dans lequel plusieurs évêques ou ecclésiastiques ne souscrivent ; et ainsi ils sont faits *synodiquement.* Pour l'enregistrement dans les livres de chaque église, outre qu'on ne peut prouver qu'il soit nécessaire par les paroles du synode de Jérusalem, qui a dit au sieur A. qu'il n'ait pas été fait où il a pu se faire? Il dit qu'on verra ensuite *vingt de ces confessions ou attestations, qui n'ont jamais été signées par aucune délibération synodale, ni examinées ni enregistrées.* Il croit que toutes les fois qu'on dit συνοδικῶς, il faut convoquer un synode ; ce qui est une nouvelle preuve de son ignorance dans les matières ecclésiastiques d'Orient : car non seulement parmi les Grecs on appelle *synode* les évêques et le clergé qui se trouvent auprès du patriarche, ou autrefois à la cour des empereurs chrétiens, ce qui s'appelait *synodus* ἐνδημοῦσα, mais ce même mot est en usage dans les histoires arabes des chrétiens cophtes d'Égypte et des nestoriens, précisément au même sens. Quand elles parlent des patriarches et de leurs synodes, on reconnaît qu'ils entendent les évêques qui se trouvent auprès d'eux et le clergé de leur église. A l'égard des églises particulières, un archevêque ou un évêque ne peut pas facilement convoquer d'autres évêques et assembler des synodes : mais on trouve presque dans tous les actes qui ont été produits dans la *Perpétuité de la foi* que d'autres ecclésiastiques les ont souscrits. Si cet éclaircissement ne contente pas le sieur A., il contentera, comme on espère, ceux qui ont plus de raison et de capacité que lui.

Le chapitre 3 (pag. 302) est une récapitulation de ce qui a été dit ci-dessus, d'où les Grecs concluent que s'il paraît par les raisons alléguées que la Confession de Cyrille ne peut être regardée comme celle d'un patriarche de Constantinople, par le défaut de ces formalités que doivent avoir les lettres patriarcales (ce qui fait voir clairement que ce qu'ils en ont dit dans l'article précédent ne regarde pas tant toutes les églises que celle de Constantinople), il est encore plus impossible qu'elle puisse passer pour la Confession de toute l'église d'Orient, puisqu'elle devait avoir été approuvée par les autres patriarches et par le clergé, suivant l'observation de Mélétius Syrigus, rapportée ci-dessus. Ils en rendent cette raison, *parce que*, disent-ils, *l'Église ne s'appuie pas et ne s'attache pas à un ou deux, ou même à un plus grand nombre de ceux qui en font partie et non pas le tout. Elle n'a égard ni à la doctrine des plus grands théologiens, ni à la sainteté des particuliers, quand ils ressusciteraient des morts ; car elle ne connaît que le Saint-Esprit pour maître, et elle a une uniformité de doctrine qui n'est en aucune manière contraire à la parole divine et aux traditions apostoliques et patriarcales.*

C'est ainsi que ces paroles doivent être expliquées ; et ce dernier mot signifie les traditions enseignées et conservées par les saints Pères et par les patriarches, particulièrement ceux de Constantinople, qui, étant regardés par les Grecs comme chefs visibles de leur église, sont les dépositaires de la tradition. On voudrait bien savoir pourquoi le sieur A. traduit παραδόσεων, *enseignements ;* car il ne faut pas savoir beaucoup de grec pour ne pas ignorer qu'il signifie *traditions.* Que d'injures n'aurions-nous pas eu à essuyer si nous avions fait quelque pareille traduction ? puisqu'à cause qu'on n'a pas rapporté ce chapitre entier, parce qu'il n'avait pas de rapport à la question de l'Eucharistie, nos théologiens ont fait, dit-il, une *supercherie ; ils ont éteint ce rayon de lumière par le moyen duquel on pouvait découvrir leurs erreurs et leurs impiétés.* Voyons sa preuve : *C'est que par là on connaît qu'on ne peut recevoir aucune attestation comme pièce authentique, si le consentement unanime de tout le clergé grec et de tous les patriarches de l'Orient ne s'y trouve pas clairement expliqué par une délibération synodale.*

Ce n'est pas une *impiété* de ne pas voir ce qui n'est point ; mais c'est une fureur et une folie de le voir.

Les Grecs ont dit simplement que la Confession de Cyrille, quand elle eût été véritablement de lui, ne pouvait être donnée comme étant la foi de toute l'église orientale, sans consulter les patriarches. Ainsi d'une proposition particulière, il en fait une générale qui est absolument fausse ; car il n'est pas vrai qu'un patriarche, ou même un évêque, ne puisse donner une attestation authentique de sa créance et de celle de son église, puisque l'histoire ecclésiastique est pleine de pareils exemples ; mais il ne peut donner une confession de foi au nom de toute l'Église, sans consulter les autres patriarches. Il est aussi à remarquer que ce qu'il ajoute d'une *délibération synodale*, n'est point dans le texte. On peut juger après cela de la vérité de la conséquence qu'il en tire (pag. 307), que toutes les attestations produites dans *la Perpétuité* sont *non seulement défectueuses, mais entièrement nulles.*

Mais au lieu de répondre à ses emportements comme il le mériterait, nous lui demanderons si ces règles et tant d'autres que nous savons d'ailleurs, et qui ont été marquées par les savants du dernier siècle, ne sont faites que pour les catholiques, et si elles ne doivent pas s'appliquer également à ce qui a été produit par les calvinistes. Qu'il en fasse donc l'application à la Confession de Cyrille ; et s'il ne veut pas croire les Grecs, qui par tant de défauts de caractères d'authenticité la croyaient supposée, lui qui la tient véritable, et qui a prouvé cette vérité par ces *monuments précieux et authentiques* qu'il a produits, qu'il nous prouve que nous devons la recevoir comme la véritable confession de l'église orientale ? A-t-elle été examinée et approuvée synodiquement. A-t-elle aucun des caractères marqués ci-dessus ? Les autres patriarches ont-ils été consultés ? Car ces lettres importantes n'en font pas la moindre mention. Il ne peut répondre à ces objections comme nous répondons aux siennes. Que prétend-il donc avoir fait, sinon qu'il fournit aux catholiques de nouvelles preuves de *l'impiété, de la perfidie et des sacriléges* de Cyrille, qui n'étaient que trop connus ? Et rejetant l'autorité des actes et des pièces qui sont incontestables, ne voit-il pas qu'il détruit toute celle qu'il a voulu donner à la Confession de Cyrille, qui aurait honte, s'il était vivant, de se voir si mal défendu, et par un tel apologiste ?

Il ne s'est pas contenté de corrompre le texte, en mettant le mot d'*enseignements* au lieu de *traditions ;* il en tire cette conséquence, qu'on voit par-là, c'est-à-dire par sa fausse traduction, que *tous les Grecs non latinisés font profession de ne croire que ce qui est contenu dans les livres canoniques de la parole de Dieu, et de ne donner aucun autre sens que celui qui a été dicté aux apôtres par le Saint-Esprit, dont ils suivent la direction comme celle de leur véritable précepteur, et de l'unique maître qui peut les instruire parfaitement de tout ce qui est nécessaire pour leur salut.* Le sieur A. croit peut-être que parce que le grec qu'il met à côté de ses ridicules paraphrases, à son égard *Græcum est quod legi non potest*, personne ne consultera l'original, et ne reconnaîtra la falsification qu'il en a faite. S'il avait la moindre teinture de la théologie des Grecs, il saurait premièrement qu'ils pourraient avoir dit tout ce qu'il leur fait dire, et être fort éloignés des opinions qu'il leur attribue. Ils disent que *l'église orientale ne reconnaît d'autre maître que le Saint-Esprit, et qu'elle conserve une foi uniforme, concordante* (pour ainsi dire), *qui s'accorde en tout avec la parole de Dieu et avec les traditions qu'elle a reçues des apôtres et des patriarches, ou des saints Pères.*

Quand il parle des *livres canoniques*, ignore-t-il que les Grecs reçoivent pour tels et comme règles de leur foi ceux que les protestants rejettent, parce que leurs premiers docteurs ne les trouvèrent pas entre les mains des Juifs, dont ils aimèrent mieux suivre l'autorité que celle des saints Pères et de l'Église ? Ne sait-il pas qu'ils lisent l'ancien Testament selon les Septante ; au lieu que la pure parole de Dieu, selon les protestants, n'est que dans le texte hébreu, suivant la ponctuation des grammairiens juifs ? Croit-il que nous n'entendions pas ce qu'il veut dire par ces paroles, de *sens dicté aux apôtres par le Saint-Esprit ?* On ne dicte que ce qui doit être écrit, et le Saint-Esprit a inspiré aux apôtres plusieurs vérités, comme Jésus-Christ le leur avait promis, qu'il ne leur a pas dictées, puisqu'ils ne les ont pas écrites. Ce sont ces vérités que l'église grecque reçoit par la tradition venue des apôtres, et par conséquent apostolique, et conservée par les saints patriarches, évêques et docteurs, et auxquelles la foi des chrétiens n'est pas moins conforme qu'à la parole écrite ; car rien n'est plus éloigné de leur théologie que le principe des protestants, particulièrement des calvinistes, touchant la clarté de l'Écriture sainte par elle-même, qui est ce que veut établir ce grand controversiste, pour faire ensuite une fade digression sur le juge infaillible de la foi. C'est par de telles faussetés et des raisonnements aussi absurdes qu'il prétend avoir démontré que toutes les pièces qui ont été produites contre les protestants ont été forgées *par des imposteurs, des gens sans conscience et sans honneur.*

On ajoutera une réflexion plus sérieuse que toutes les siennes, et c'est de demander pourquoi ces attestations particulières ou générales ayant été obtenues si facilement et en aussi grand nombre par les catholiques, jamais, depuis plus de deux cents ans, ceux qui se sont dits réformés n'ont pu rien obtenir de semblable de ces *Grecs ignorants, gens sans conscience et sans honneur et qui font tout pour de l'argent.* On ne dira pas que ce soit par la négligence de ceux de ce parti, quand il n'y aurait point d'autres preuves que tout ce qu'ils ont fait pour obtenir la Confession de Cyrille, par une négociation de plusieurs années qui leur a coûté de l'argent ; que d'abord il ne la donna qu'en latin ; qu'il se passa près de trois ans avant qu'on lui eût pu persuader de la donner en grec ; qu'il ne la donna pas en forme authentique, ni scellée du sceau patriarcal, mais sous seing privé ; que jamais il ne la voulut légaliser ; que depuis qu'elle eut été ren-

due publique par l'impression de Genève, ils ont mis inutilement tout en usage pour la faire valoir comme une pièce authentique, sans que tous leurs efforts aient rien produit sinon de nouvelles condamnations ; que M. Claude a envoyé des mémoires au Levant, les plus faux et les plus infidèles qui puissent jamais être faits sur la controverse de la présence réelle et de la transsubstantiation ; que d'autres ont fait dans le pays toutes les recherches possibles, afin d'avoir de quoi autoriser la Confession de Cyrille, et donner par-là quelque légère atteinte à la créance de l'Église romaine. Toutes ces preuves, qui sont de notoriété publique, marquent assez les soins et les peines que les réformés ont prises pour avoir quelques actes dont ils pussent se prévaloir. Ils n'en ont pu avoir un seul, et les catholiques, outre le grand nombre qu'ils en ont depuis le schisme renouvelé après le concile de Florence, voient tous les jours sans qu'ils s'en mêlent augmenter le nombre de leurs preuves par les livres que les Grecs ont fait imprimer en Moldavie. Pourra-t-on s'imaginer que de pareilles autorités soient détruites par des faussetés qui sautent aux yeux; par une hardiesse à tout nier et à tout avancer, dont on ne trouvera pas d'exemple ; par des injures atroces et les plus inouïes contre toute l'église grecque, l'église gallicane, l'Église romaine, les ambassadeurs de France, de Venise et de Gênes ; par des ignorances et des bévues sans nombre, et sans la moindre preuve de fait qui puisse être reçue en dispute réglée ?

Le sieur A., qui dans ses remarques sur le chapitre troisième de cette Confession, a fait un grand reproche aux auteurs de *la Perpétuité* d'avoir retranché des paroles qui n'avaient point de rapport à la question qu'ils traitaient, et dont il tire les conséquences absurdes que nous venons de marquer, donne ensuite le quatrième; mais il en retranche la plus grande partie. Les Grecs proposent cette interrogation : Si on peut les soupçonner de n'oser, par un motif de crainte, déclarer la foi qu'ils ont dans le cœur ? Ils disent que non, puisque ce serait un grand crime qu'on ne peut leur imputer ; que même s'il y avait quelque chose à craindre pour ceux qui feraient une profession ouverte de leur foi, ce ne serait pas pour ceux qui sont dans la Colchide et autour du Pont-Euxin, dans la Russie, dans la Moscovie, dans l'état de Venise, dans l'Afrique et dans la Perse, pays où les Turcs ne sont pas les maîtres. *Cependant*, dit le synode, *ils sont d'accord avec nous touchant la foi*, ἡμῖν σύμφωνοι ἐν τοῖς περὶ πίστεως, ce que le sieur A. traduit, *qui ne sont point sujets des empereurs d'Orient et qui professent la même religion ;* ce qui n'a point de sens, ou signifie que les Grecs sont de la même religion que les empereurs turcs. *Mais nous pouvons aussi dire que depuis l'an* 600 *de Jésus-Christ jusqu'en* 1430, *que la Grèce* (non pas l'empire romain) *a été ravagée par ceux qui l'ont occupée, et qu'elle est tombée dans la dure servitude sous laquelle elle gémit, les Grecs ont été supérieurs à la crainte et aux menaces ; ils sont comme des martyrs, et ils méprisent tous les jours et à toute heure cette tempête, dont le seul bruit épouvante et fait trembler leurs adversaires.* C'est la suite de ce qui est marqué dans le commencement de ce quatrième chapitre. *Il paraît de tout ce qui a été déjà dit que l'église orientale est au-dessus de toutes les accusations que ses ennemis ont inventées contre elle ; car elle est fort éloignée*, poursuit le sieur A., *de n'être pas fortement appuyée sur la foi des apôtres et des prophètes, et d'être agitée par des vents tempétueux comme les nuées sans eau, puisqu'elle a pour maître et pour guide le Saint Esprit.* Il a soin de mettre ces dernières paroles et une partie des autres en italique.

Voilà comme le sieur A. fait parler les Grecs; mais en retranchant ces paroles qui étaient après les deux premières lignes (ed Græc.-Lat. pag. 121), *et elle* (l'église grecque) *n'a jamais connu, ni publié, ni cru les articles qui portent le nom de Cyrille, ni l'impiété qui s'y trouve contenue.* Le sieur A. peut-il alléguer quelque raison de ce retranchement dont il n'avertit pas son lecteur ? Dira-t-il qu'elles étaient inutiles ? On sait bien qu'elles ne sont pas favorables à la cause qu'il veut soutenir ; mais est-ce là donner le synode de Jérusalem, que d'en retrancher tout ce qu'il lui plaît ? La Providence a permis qu'on en eût fait ci-devant une édition, sans laquelle on n'aurait pu le convaincre de sa mauvaise foi.

Mais c'est avoir renoncé à toute pudeur que d'accuser dans le même temps les catholiques d'avoir retranché ce qui a été marqué ci-dessus, et sur quoi il fait une remarque digne de lui. C'est pour dire (page 307) que *l'Église romaine y est formellement condamnée, parce que l'Église catholique doit toujours se tenir fortement attachée à la doctrine des apôtres et des prophètes..., qu'ils déclarent formellement que c'est le Saint-Esprit qui régit et gouverne leur église, et que cela ruine le tribunal du pape.* Que le sieur A. prêche de pareilles grossièretés à ceux qui peuvent écouter la voix d'un tel pasteur ; mais qu'il nous les débite aussi sérieusement, c'est abuser de la patience du public. Est-ce que l'Église catholique n'a pas sa créance établie sur le fondement des apôtres et des prophètes, et qu'elle ne reconnaît pas le Saint-Esprit pour maître ? Prétendra-t-il faire accroire à quelques ignorants que les Grecs entendent ces paroles dans le sens qu'il leur donne pour rejeter l'autorité de la tradition ? Ils parleront sur cela assez clairement dans la suite. Il apprendra en attendant que ce qu'ils entendent par *ces nuées sans eau* sont ceux qui la méprisent, et qui ne la prennent pas pour règle de leur doctrine et de leurs mœurs.

Après cela il retranche encore neuf pages entières, dont nous ne rapporterons que la substance. Les Grecs disent que, pour éclaircir entièrement la vérité, ils déclarent qu'il est impossible que jamais l'église orientale ait eu une foi semblable à celle qui est contenue dans les chapitres de Cyrille ; ou que si elle avait eu une telle créance, il ne serait pas possible qu'elle eût aucune part avec Jésus-Christ. Ils prouvent

la première proposition, parce qu'il aurait d'abord fallu qu'ils eussent rendu publique cette Confession, avec les formalités marquées dans le troisième chapitre; qu'ils eussent aboli tous les ordres sacrés, et principalement l'épiscopat, afin que les évêques et les prêtres devinssent égaux, ce qui n'avait jamais été parmi eux; qu'ils n'auraient pas sept sacrements, des images, le signe de la croix, la vénération des reliques, et tant d'autres cérémonies qu'ils pratiquaient dans leurs églises, les fêtes, la prière pour les morts; et qu'ils auraient célébré la Liturgie comme veulent leurs adversaires. Mais que comme il était de notoriété publique qu'ils pratiquaient tout le contraire, et qu'ils ne s'éloignaient en rien des traditions apostoliques et de celles des Pères ou des patriarches, il était impossible qu'ils connussent la Confession de Cyrille, puisqu'ils ne l'avaient approuvée ni par paroles ni par aucun acte extérieur. Que si on supposait, contre toute vraisemblance, qu'ils l'eussent approuvée dans le cœur, mais qu'ils eussent extérieurement fait paraître le contraire, ils ne mériteraient pas le nom de chrétiens, puisqu'ils auraient commis une trahison pareille à celle de Judas, disciple en apparence, mais véritablement traître.

Que si on supposait encore que les Orientaux, conservant quelque inclination dans le cœur pour les calvinistes, n'avaient pu la faire paraître, au moins ils n'auraient pas témoigné contre eux une indignation aussi véhémente que celle qui paraît par les anathèmes fulminés dans l'église grecque le dimanche 11 d'octobre et le premier de carême, qu'on appelle à cause de cela le *dimanche de l'orthodoxie*, contre les iconoclastes et contre ceux qui croient que le pain et le vin de l'Eucharistie après la consécration ne sont pas changés réellement et véritablement au véritable corps et au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ; mais que le changement doit s'entendre par manière d'image, de ressemblance, de figure et de métaphore.

Ils rapportent ensuite un passage des offices publics du dimanche après le 11 d'octobre, dans lequel ils disent : *Nous faisons la mémoire des saints Pères du saint et œcuménique second concile de Nicée, assemblés pour la condamnation des dogmes athées des iconomaques, ennemis de Jésus-Christ et calomniateurs des chrétiens; de Copronyme et des évêques et autres prélats impies qui étaient dans les mêmes sentiments que lui, et de son concile exécrable et illégitime*. Ce n'est donc pas sans raison que le sieur A. a retranché tout cet article, puisque dans la suite de son ouvrage il établira, par l'autorité de ce concile des iconoclastes, que l'église grecque a condamné l'opinion de la présence réelle.

Mais, puisqu'il s'agit de la créance des Grecs, et que la première chose qui doit venir dans l'esprit aux personnes les plus simples est de demander si l'église grecque reçoit l'autorité de ce concile, et qu'il paraît par les endroits que nous venons de rapporter qu'elle le condamne par des anathèmes renouvelés deux fois tous les ans, il n'y avait pas de moyen plus simple que de les supprimer entièrement, et de faire un discours suivi du reste de ce chapitre, afin que le lecteur qui n'aurait pas le synode de l'édition de Paris ni *la Perpétuité* ne pût s'en apercevoir. Les Grecs rapportent l'anathème qui se prononce le dimanche de l'*orthodoxie* en ces termes : *A ceux qui écoutant les paroles du Sauveur touchant la célébration des divins mystères, qu'il donna lui-même en disant : « Faites ceci en mémoire de moi, » et qui interprétant mal ce mot de* mémoire *ou de* commémoration, *en introduisent une autre qu'ils prétendent être différente de la première accomplie au commencement par le Sauveur, et à laquelle ils la rapportent d'une manière figurée et imaginaire, qui anéantissent ainsi le mystère de la divine et terrible Liturgie, par lequel nous recevons les gages de la vie future : S. Jean Chrysostôme, notre divin père, expliquant clairement qu'il n'y a qu'un sacrifice et qu'il est un et le même; anathème par trois fois.*

Il y a ensuite plusieurs anathèmes contre ceux qui attaquent le culte des images; après lesquels sont les paroles qu'il a jointes avec les précédentes touchant la liberté entière qu'auraient les Grecs de professer publiquement les sentiments que leur imposent les calvinistes, puisque si on suppose qu'ils ne le pourraient pas faire librement en Turquie, ils auraient cette liberté en d'autres pays dont ils font l'énumération, et dont le sieur A. a retranché quelques-uns, parce qu'il ne les entendait pas. Ce qui suit et qu'il a supprimé de même est plus remarquable : *Peut-être*, disent-ils (pag. 145 edit. Græc.-Lat.), *que ces honnêtes gens croient que nous sommes tourmentés et violentés dans ce qui regarde la foi par quelques-uns, de la même manière dont ils traitent nos frères en Hongrie, auxquels ils font tous les jours souffrir toutes sortes de misères, afin qu'ils se joignent à eux. Quelquefois ils décident que la prédestination est la volonté de Dieu de toute éternité, par laquelle l'un est justifié et l'autre condamné sans aucune cause; d'autres fois, comme des tyrans contraires à l'Évangile, ils tyrannisent les fidèles pour les obliger de se joindre à eux en embrassant leur folle doctrine, n'ayant aucun fondement sur lequel ils puissent s'appuyer, agités comme des nuées sans eau par celui qui est à leur tête, afin de ne pas dire par Satan. Si donc ceux qui sont maîtres en Orient ne font aucune pareille violence aux Orientaux pour leur faire abjurer la religion, et que ceux qui nous accusent les violentent, ils sont pires que les autres. Ainsi aucune crainte ne nous empêche de confesser ce que nous voulons.* Les Grecs font allusion à quelques faits qui nous sont entièrement inconnus, et qui peuvent avoir rapport à la conduite des calvinistes de Hongrie à leur égard; mais n'ayant aucun éclaircissement sur ce sujet, nous n'entreprendrons pas de les deviner.

Quoique le sieur A. ait retranché ces paroles, qui par conséquent devraient être regardées comme nulles à son égard, il en tire cependant une conséquence merveilleuse : c'est qu'il rapporte cette tyrannie à l'Église romaine, dont il est bien certain que les Grecs

n'ont pas prétendu parler : car ils parlent de leurs adversaires qui les calomnient, comme étant dans les mêmes opinions que celles de Cyrille, quoiqu'ils ne les osent déclarer. De plus, parmi les pays où ils marquent que les Grecs vivent en toute liberté pour leur religion, ils nomment la Pologne, la Russie et l'état de Venise, pays soumis à des princes catholiques. On ne trouve pas dans tout ce chapitre un seul mot qui puisse avoir rapport à l'Église romaine : car ce n'est pas elle qui impute aux Grecs de croire ce que contient la Confession de Cyrille ; les anathèmes qui sont rapportés ne la regardent point; et ainsi il n'y a pas le moindre fondement à la suivante calomnie.

En troisième lieu, dit le sieur A., *on trouve dans ce chapitre une description très-pathétique de la tyrannie de l'Église romaine et de toute la monarchie papale.* On ne la trouve pas, puisqu'il l'a supprimée ; mais dans ce qu'il a supprimé il n'y a pas un seul mot de ce qu'il suppose (pag. 308). *Elle y est représentée comme travaillant continuellement à forcer toutes sortes de personnes, et à violenter toutes les nations de la terre par des supplices quand elle peut, et par des menaces effrayantes, quand elle n'a pas d'autres ressources pour établir son cruel empire, et pour faire recevoir ses dogmes erronés et son culte idolâtre; jusque là même que les païens et les autres nations étrangères qui ont autrefois subjugué les peuples qui ont vécu sous la domination des empereurs romains n'ont jamais exercé une si grande tyrannie sur eux que l'est aujourd'hui celle des papes, qui font souffrir aux fidèles qui leur résistent les plus cruels supplices dont on se soit jamais avisé parmi les barbares*, etc. On n'a pas de peine à reconnaître que le sieur A. n'est pas le traducteur, mais l'auteur de cette déclamation, dont il n'y a pas un seul mot dans le texte, où l'Église romaine n'est pas même nommée. Il est difficile de trouver d'exemple d'une impudence pareille. S'il est parlé de violence, ce n'est que de celles qu'on faisait en Hongrie à ceux qui professaient la religion grecque. On ne peut pas alléguer un seul fait par lequel il paraisse que les papes aient jamais tourmenté les Grecs, ni qu'ils aient employé les supplices pour les réunir à l'Église romaine. Ils y ont employé les libéralités, la douceur, la dispute, les conférences, de puissants secours ; et si on comparait le procédé des Grecs schismatiques avec celui des Latins, on trouverait que ceux-là ont poussé la violence, la haine, la vengeance, quand ils ont pu, beaucoup plus loin que ceux-ci. Que le sieur A. vomisse tant d'injures qu'il voudra contre l'Église romaine, on ne s'en étonnera pas ; mais il ne peut attribuer toutes ses faussetés aux Grecs sans se rendre coupable et de la falsification de son texte et d'une noire calomnie. Le dogme que marquent les Grecs du décret absolu de prédestination et de réprobation que les catholiques rejettent et condamnent d'hérésie, ne convient pas à d'autres qu'aux calvinistes.

Le cinquième *chapitre n'est pas moins propre*, selon lui, *à condamner le papisme que les précédents*, et en cela il a grande raison ; car il n'y est pas plus propre que les autres. Les Grecs disent qu'outre ce qu'ils venaient de citer des anathèmes contre les iconomaques et contre ceux qui nient les saints mystères, la conduite que leur église a tenue à l'égard des chapitres de Cyrille les justifie suffisamment. *Car*, poursuivent-ils (syn. Hier. pag. 156) *ayant survécu environ six ans après que l'impression en eut été faite, quoiqu'il déclarât avec serment qu'il n'en était pas l'auteur, et qu'il ne croyait pas ce qui était exposé dans cette Confession, et qu'il prêchât le contraire dans l'église, on prononça deux fois anathème contre lui.* Il manque en cet endroit quelques mots dans le grec, autant de l'édition de Paris que de celle du sieur A., mais le sens est clair. Ensuite de cette première période, *qu'une petite étincelle allume grand feu*, le sieur A. retranche encore plus de deux pages, qui contiennent que cette excuse de Cyrille n'était pas recevable; que s'il ne faut pas sans nécessité faire des expositions de foi, il le devait néanmoins faire en cette occasion, et en peu de paroles; qu'ainsi seulement à cause qu'il ne voulut pas écrire contre ces chapitres, le zèle des Orientaux, qui le fit regarder comme un traître, les porta à l'anathématiser deux fois avec les chapitres en de nombreux synodes. *Que nos adversaires*, continuent-ils, *ne se glorifient pas sur Cyrille, comme s'il eût été un saint, parce qu'il ne fut pas tué injustement, ni pour le nom de Jésus-Christ, comme ils prennent plaisir à dire, afin de le faire passer pour tel. Mais étant possédé d'une ambition démesurée de dominer, il occupa trois fois illégitimement le siége de Constantinople, après sa première élection qui parut légitime, ce qui causa des dépenses et des misères infinies aux ecclésiastiques, par son avidité insatiable des choses de ce monde, et par le secours qu'il tira de l'ambassadeur de Hollande; ce qui le rendait encore plus suspect; il s'attira cette mort honteuse. Puis donc qu'il a fait de pareilles actions à l'égard de l'Église de Jésus-Christ, quand il aurait été pieux*, c'est-à-dire orthodoxe, *nous le tenons pour un pécheur et un insigne pécheur, qui recevra de Dieu le châtiment que méritent les maux qu'il a osé faire à l'Église.*

De ce chapitre ainsi tronqué le sieur A. tire cinq preuves de la mauvaise foi des auteurs de ce synode, et de celle des prélats de France. *La première imposture*, dit-il, *est qu'ils disent qu'ils ne conviennent en aucune manière avec les calvinistes ;* comme si cela ne signifiait pas qu'ils ne conviennent d'aucuns des articles qui leur sont propres, et non pas des autres qui sont communs à tous les chrétiens. On a déjà fait voir le ridicule de cette remarque. La seconde, qu'ils se trompent quand ils disent qu'il a vécu six ans, il omet cette particule χρημά τι, qui signifie *environ*, parce qu'il n'en est pas fait mention dans le latin, ni dans l'extrait français. Or il dit qu'il n'en a pas vécu cinq après l'impression; voici une réflexion bien importante : la date de l'impression de Genève chez Jean de Tournes, est du premier avril 1633 ; en 1638, à pareil jour, les cinq ans étaient accomplis. Ainsi il y

avait dès le lendemain six ans commencés, et c'en est assez pour que ceux qui disent *environ six ans* ne se trompent point. Quand ils se tromperaient, sont-ils pour cela *des ignorants et des imposteurs, qui suivaient aveuglément les mémoires et les instructions des docteurs de Sorbonne et de Port-Royal, qui ont été la première source de ces faussetés ?* Qu'importait-il que Cyrille eût survécu cinq ou six ans à l'impression de sa Confession, et quel avantage pouvait-on tirer de cette prétendue imposture? C'est quand on relève de pareils articles, qu'on fait voir sa furie et son ignorance ; et elle est d'autant moins excusable, qu'en même temps le sieur A. dit que Cyrille mourut à Constantinople, quoique tout le monde sache que ce fut dans un château sur la mer Noire.

La troisième remarque ne vaut guère mieux que les précédentes, que *Cyrille n'a été anathématisé qu'une fois, à savoir dans le synode de Constantinople, et que celui de Moldavie, tenu trois ans après, n'a prononcé aucun anathème contre la personne de Cyrille, mais seulement contre quelques chapitres de sa Confession. Voilà par conséquent une autre imposture de très-grande conséquence, et qui prouve d'une manière incontestable que les Grecs de Jérusalem ont été des instruments de mensonge, de fourberie et de noires impostures.* Il n'était pas question d'examiner ce qui regardait les procédures contre la personne de Cyrille, puisque c'était un fait dont les Grecs ne prétendaient pas donner d'éclaircissement ; mais de prouver seulement que sa Confession n'avait jamais eu aucune autorité, puisqu'il l'avait désavouée avec serment ; que nonobstant ce désaveu, parce qu'il s'était excusé sous prétexte de quelques raisons, qui étaient peut-être vraies en un sens, mais qui ne faisaient pas cesser le soupçon légitime qu'il y avait contre lui, il fut anathématisé deux fois. Il paraît assez clairement que les Grecs veulent parler des deux synodes de 1638 et de 1642, entre lesquels cet homme, qui appelle une imposture de compter environ six ans depuis 1633 juqu'en 1638, ne compte que trois ans de distance. Cyrille y fut condamné, puisque sa Confession y fut condamnée, et puisque ses lettres, que le sieur A. a publiées, prouvent qu'elle est de Cyrille, il a été condamné deux fois, quoique l'anathème ne soit prononcé directement contre sa personne que dans le synode de 1638.

Quand il dit que dans le synode de Moldavie on n'a prononcé anathème que *contre quelques articles de sa Confession,* il croit que personne n'a jamais eu les décrets, puisque dans la préface il est dit que tous, à l'exception du septième, contiennent l'hérésie des calvinistes, et une doctrine entièrement éloignée de celle de l'église orientale. Quand de vingt-deux articles, y comprenant les réponses à quatre questions, il n'y en a qu'un d'excepté, c'est une supercherie grossière de dire qu'il n'y en a que quelques-uns de condamnés. Il n'y a qu'à lire ce qu'il a retranché, pour faire reconnaître le sens simple et naturel des Grecs de Jérusalem, qui sont plus occupés à justifier leur église du reproche que les calvinistes leur faisaient sur cette Confession, qu'à défendre la mémoire de Cyrille ; car quoiqu'il paraisse que la plupart ne pouvaient croire qu'il en fût véritablement l'auteur, ils ne balancent pas néanmoins à dire que nonobstant ses serments et ses déclarations, l'église orientale l'a anathématisé deux fois avec les chapitres. Il faut donc que le sieur A. prouve que la seconde condamnation, dans laquelle les anathèmes tombèrent uniquement sur le dogme, ne le regardait point ; et nonobstant sa grande hardiesse, on ne croit pas qu'il en ait assez pour s'engager à soutenir un tel paradoxe. Mélétius Syrigus, dans les paroles rapportées ci-dessus, dit quelque chose de plus, puisqu'il dit que ces chapitres ont été anathématisés plusieurs fois, quoiqu'il n'y eût encore eu de condamnation solennelle que celle de 1638 ; car il acheva son ouvrage en 1640.

La quatrième remarque est que les Grecs de Jérusalem disent que leurs sentiments sont conformes à ce qui est contenu dans les décrets des deux synodes, et qu'il y en a cependant qui ne peuvent s'accorder ensemble, et même des contradictions manifestes. C'est à quoi on répondra suivant chaque article, et on trouvera que comme le sieur A. appelle *démonstrations et preuves incontestables* les choses les plus fausses, ou des objections puériles, il appelle de même *contradictions* quelques expressions différentes qui se concilient sans aucune peine, ou des articles qu'il ne peut accorder, parce qu'il ne les entend point, qu'il les interprète mal, qu'il les falsifie ou qu'il les tronque.

La cinquième (pag. 312) enfin est que *tout le clergé de Jérusalem s'est joint dans ce concile, pour donner un solennel démenti au patriarche Parthénius, à douze archevêques grecs, à M. de Nointel, et à tous les docteurs et prélats de l'église gallicane, qui ont produit un certificat de ce patriarche et des douze métropolitains, dans lequel ils soutiennent que le patriarche Cyrille Lucar a publié divers écrits contre la Confession de foi qui porte son nom. Les Grecs de Jérusalem disent au contraire qu'il a été anathématisé parce qu'il n'a jamais rien voulu écrire contre cette Confession ;* et de là il conclut que *les Grecs et les prélats et docteurs de l'église gallicane se convainquent réciproquement de plusieurs faux témoignages, en matière très-grave de religion, qui les doivent faire regarder comme des imposteurs et des gens sans foi et sans conscience.* Cette matière *très-grave de religion* est un fait qui n'a aucun rapport, même éloigné, à la foi, puisqu'il s'agit de savoir si Cyrille a écrit ou non contre sa Confession, ce qui le regardait personnellement. Mais ce qui passera toute créance est que dans l'endroit même que cite le sieur A., il n'y est pas fait la moindre mention d'*écrits*. Parthénius, qui était patriarche de Constantinople lorsque M. de Nointel écrivait la lettre dont il cite l'extrait, après avoir dit qu'il n'avait pas paru qu'il se fût éloigné de la créance commune de l'église grecque, ajoute : *Ainsi qu'il l'a témoigné par des professions de foi qu'il a faites en ce temps-là.* Il faut donc, par une nouvelle supposition, que *profession de foi* signifie *profession donnée par écrit.* Il faisait ces professions de bouche et en

public, et c'est ce que les Grecs de Jérusalem ont dit, aussi bien que le patriarche Parthénius. Toutes les impostures que le sieur A. reproche à ceux qu'il déchire sont-elles comparables à celle-là? Elle sert à apprendre le cas qu'on doit faire de ce qu'un homme qui en est capable peut avancer dans des matières un peu obscures, puisqu'il ose imposer dans des articles dont l'éclaircissement consiste à ouvrir un livre. Ainsi on peut s'imaginer ce qu'il dira sur les synodes tenus contre la Confession de Cyrille, sur lesquels il fait une remarque particulière.

Il suppose d'abord (pag. 311) que Cyrille de Berroée et Parthénius-le-Vieux étaient ennemis jurés de Cyrille Lucar. Plusieurs l'ont dit du premier, et l'accusent d'avoir eu beaucoup de part à sa déposition; mais on ne trouve pas qu'on dise la même chose du second. Ce qu'il ajoute de son chef est qu'*ils étaient grands amis des partisans de la cour de Rome*; et, en parlant de Cyrille de Berroée, il suppose qu'*il était uni à l'Église romaine, c'est-à-dire papiste outré contre les réformés, de même que contre les véritables Grecs non latinisés.* Le reproche qu'il fait contre Cyrille de Berroée et contre Parthénius contient deux points : l'un qu'ils étaient latinisés, l'autre qu'ils avaient fait chasser Cyrille Lucar par de mauvaises voies. Allatius, parlant du premier (de Consens. l. 3, c. 11, p. 1075), dit de lui qu'il était homme de bien et catholique, *viro probo et catholico*, et dans la suite du discours il marque que quand on lui signifia l'arrêt de sa mort, et qu'on lui proposa de sauver sa vie en renonçant à la foi de Jésus-Christ, il répondit qu'il aimait mieux mourir avec l'Église romaine et avec Jésus-Christ, et que tendant le cou il fut étranglé, cet homme pieux et digne d'un meilleur siècle; enfin qu'on avait déjà parlé à Rome de le mettre au nombre des martyrs (1).

Il est à remarquer qu'Allatius ne cite sur un fait de cette importance aucune autre autorité que la sienne; car tout ce qu'il rapporte est, à ce qu'il dit lui-même, tiré d'une lettre qu'il écrivait en 1645 à Nihusius. Ensuite il en rapporte une assez longue d'un jésuite, nommé le P. Denis Guillius, qui avait été longtemps missionnaire à Constantinople, et sous lequel Cyrille avait étudié en philosophie dans le collége de Galata; et nonobstant qu'il paraisse que ce missionnaire avait envie de le louer, ces louanges roulent sur la confiance qu'il avait pour lui, sur ce qu'il lui demanda conseil touchant l'acceptation de la métropole de Berroée, et sur le souvenir qu'il avait conservé de lui étant patriarche. Ces sortes de témoignages ne suffisent pas pour rendre un homme catholique; et ce que dit Allatius touchant l'ingratitude de Cyrille de Berroée à l'égard de Lucar, ainsi que touchant la manière dont il parvint à la dignité patriarcale, est fort éloigné du caractère d'un homme de bien. Les Grecs, non seulement amis de Cyrille, mais les autres, ne parlent pas avantageusement de sa conduite; mais on ne croit pas qu'on en puisse alléguer un seul qui l'attaque sur sa religion; et le consentement général de l'église grecque, qui depuis soixante-dix ans a reçu et approuvé ses décrets contre Cyrille, est une preuve très-certaine qu'il a été reconnu comme orthodoxe selon les Grecs. Il sera toujours très-difficile de comprendre comment Allatius, attaché comme il était, non seulement à l'Église, mais aussi à la cour romaine, ait pu traiter comme catholique un homme qui avait reçu l'ordination, et qui avait été fait métropolitain par des schismatiques, et qui lui-même, à l'exemple des autres patriarches de Constantinople, prenait le titre de patriarche œcuménique. Si en mourant il a renoncé au schisme, on peut croire que Dieu lui aura fait miséricorde; mais tant qu'il a vécu, il n'a rien paru en lui qui le distinguât des autres schismatiques. On a été trop sage à Rome pour le mettre au nombre des martyrs; ce qu'on aurait fait sans doute et avec raison, si ce qu'Allatius avait écrit sur des bruits et sur des relations très-incertaines s'était trouvé véritable A l'égard de Parthénius-le-Vieux, on ne sait pas sur quel fondement le sieur A. le met au nombre de ceux qui étaient en liaison avec les Latins; car il ne s'en trouve pas la moindre preuve.

On ne doit pas donner comme preuves les déclamations pleines d'emportement de Hottinger, qui n'avait d'autre autorité que les lettres du ministre Léger et du sieur Haga, dont on a assez fait voir la faiblesse.

Le détail des troubles qui agitèrent l'église de Constantinople dans ce temps-là est si obscur, et raconté si diversement, qu'il faut convenir qu'il n'est pas bien éclairci. Que Cyrille de Berroée ait été un scélérat, il suffit qu'il ait été orthodoxe, et que Lucar ait été condamné ou soupçonné d'hérésie, pour donner toute créance au premier, et pour l'ôter au second. Mais quand on examine des points d'histoire de cette nature, ce n'est pas Moréri, Gautier, Spond et le Mercure français qu'on cite; cela serait à peine pardonnable à un écolier.

Les auteurs de *la Perpétuité*, répondant au ministre Claude, avaient dit que ce que les calvinistes pouvaient alléguer, *était que Cyrille de Berroée était ennemi de Lucar, et qu'il était uni à l'Église romaine.* Le sieur A. prend ce dernier article comme un aveu qu'on voit bien être ce qu'on appelle *concession*, et conclut de là (p. 115) qu'il était *papiste outré*; qu'*il ne faut pas après cela s'étonner s'il a fulminé des anathèmes contre la doctrine de ce patriarche et contre sa personne.* Il s'étonne que *les prélats de France et les auteurs aient eu assez de mauvaise foi et d'effronterie pour oser produire ce synode*; et il avertit qu'*on se souvienne bien de cette insigne fourberie.* On avoue de bonne foi que quelques Grecs, entre autres Philippe de Chypre, qui a fait un catalogue très-défectueux des patriarches de Constantinople, et quelques autres, ont mal parlé de Cyrille de Berroée; mais on n'en trou-

(1) Ille pacatissimo animo respondit, cum Ecclesiâ Romanâ et cum Christo quem intimè spiraret velle se mori; sicque laqueo gutture exposito suffocatur, vir pius et melioribus temporibus dignus. Actum est jam Romæ de eo in sanctorum martyrum numerum referendo.

vera pas un seul qui ait dit la moindre chose capable de le rendre suspect de n'avoir pas été dans les véritables sentiments de l'église grecque. Les Grecs latinisés n'auraient pas manqué de le louer de ses dispositions favorables à la réunion s'il en avait fait paraître aucunes. Mais les uns et les autres le louent uniquement de ce qu'il a été le premier à condamner les nouveautés de Cyrille Lucar. Le sieur A., et M. Claude avant lui, Hottinger, M. Smith, tous les calvinistes en un mot qui ont avancé que Cyrille de Berroée était papiste, c'est-à-dire en liaison avec les Latins, l'ont dit sans la moindre preuve. L'inimitié personnelle contre Cyrille Lucar n'en était pas une; car Parthénius condamna sa doctrine et épargna sa personne : les Russes, les Moldaves et tout le synode de Moldavie n'avaient pas d'aversion contre lui, et cependant ils furent les premiers à solliciter la condamnation de ses articles, à cause du scandale qu'ils causaient dans ces pays-là. Dosithée, patriarche de Jérusalem, et le synode qui y fut tenu, ont fourni divers moyens pour faire douter qu'il en fût auteur; ils n'étaient donc pas ses ennemis, non plus que plusieurs autres Grecs, qui croyaient devoir ajouter plus de foi aux serments et au désaveu public qu'en avait fait Cyrille, et à ce qu'ils lui avaient entendu dire et vu pratiquer tous les jours, qu'au témoignage des calvinistes de Genève.

Il n'y a donc jamais eu d'autre preuve du papisme de Cyrille de Berroée et de Parthénius-le-Vieux, que la maxime générale de M. Claude contre tous les Grecs, qui est qu'ils ne peuvent enseigner la présence réelle et la transsubstantiation qu'ils ne soient latinisés; proposition la plus fausse qui ait jamais été avancée en pareille dispute, mais qu'il faut prouver, et non pas s'en servir comme de preuve. Ce ne sera pas un homme comme le sieur A. qui la prouvera; mais, la supposant comme prouvée, il en tire autant de conséquences qu'il en a besoin. Ainsi ce ne sont pas seulement des *papistes*, selon lui, ce sont des *papistes outrés*. C'est assurément une nouvelle espèce de *Grecs latinisés*, que celle que M. Claude et lui ont prétendu établir par de tels paradoxes; car il s'ensuit deux choses très-certaines : la première, que non seulement depuis soixante-dix ans ou plus, et deux cents ans auparavant, il ne se trouve aucun Grec véritable que Cyrille Lucar et trois ou quatre autres, puisqu'il n'est pas possible de nommer un seul Grec, dans cet espace de temps, qui ait approuvé la doctrine contenue dans sa Confession; mais que tous l'ont condamné, ou ont enseigné positivement le contraire. La seconde, qu'un Grec peut être réuni à l'Église romaine, et croire et professer publiquement les erreurs qu'elle condamne; car ces prétendus Grecs latinisés ne croyaient ni la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, ni la primauté du pape, ni tout ce qui avait été décidé dans le concile de Florence.

Il faut aussi que les protestants qui soutiennent ces paradoxes nous montrent où a été l'église grecque depuis le temps de Cyrille, et s'il l'a réformée dans la doctrine et dans la discipline; car on n'y a pu apercevoir aucun vestige de changement dans la hiérarchie ni dans le culte des images, sur l'intercession des saints et sur la célébration des sacrements. Et, comme remarquent fort judicieusement les Grecs du synode de Jérusalem, il aurait fallu qu'elle eût aboli l'épiscopat, si elle avait cru ce qui est marqué dans cette Confession touchant l'égalité des prêtres et des évêques. Non seulement il ne se peut trouver rien de semblable dans l'église de Constantinople, mais il ne s'en trouvera pas une dans tout le Levant dont la discipline ne renverse tout le système de Genève, adopté par Cyrille. Que le sieur A. éclaircisse donc ces difficultés; mais qu'il consulte d'autres originaux que Moréri, Gautier et le Mercure français; qu'il laisse à part toutes les déclamations d'Hottinger et des autres calvinistes, qui ne savaient rien que par le témoignage du ministre Léger et par les lettres furtives de Cyrille, comme les catholiques ne se servent point des relations d'Allatius, ni des mémoires des ambassadeurs ou d'autres qui étaient alors dans le Levant, quoiqu'ils paraissent beaucoup plus sincères; qu'il ne cite pas même M. Smith comme témoin oculaire, parce que tout ce qu'il a écrit touchant Cyrille n'est fondé que sur les mêmes autorités que celles dont s'est servi Hottinger, et que toute son histoire du prétendu martyre de cet imposteur est un roman, contredit par le témoignage de toute la Grèce; qu'il apprenne aussi à ne pas prendre des objections pour des choses avouées; enfin, qu'il produise des Grecs qui reconnaissent que les successeurs de Cyrille ont été de *faux Grecs* et de véritables *papistes outrés*; que ce qui a été décidé dans les synodes de 1638 et 1642, exposé plus amplement dans la Confession orthodoxe, et enfin dans le concile de Jérusalem, ait reçu jusqu'à nos jours la moindre contradiction dans l'église grecque.

C'était ce qu'il fallait tâcher de faire; mais on ne croit pas qu'il vienne à bout de prouver ce que les plus habiles de sa communion n'ont appuyé jusqu'à présent que sur des conjectures hasardées, dont M. Claude a tiré des propositions aussi affirmatives que si elles avaient été revêtues de toutes les preuves les plus claires et les plus solides. Le sieur A. n'y a ajouté que des injures et des calomnies si étranges, que les lecteurs ne pourront pas s'empêcher d'en rougir, quand ils reconnaîtront qu'il appelle (pag. 314) *perfides, impies*, *exécrables*, *assassins*, des gens qu'il ne connaît point : car, pour donner quelque couleur de vérité à toutes les infamies qu'il vomit contre Parthénius-le-Vieux, il se sert de l'extrait d'une lettre de M. de Nointel, dans laquelle il est dit qu'il fut déposé canoniquement à cause de ses exactions immenses sur les Églises. *Ces mêmes preuves très-positives contre ce faux patriarche Parthénius, surnommé le Vieux, servent aussi à démontrer clairement que c'était le plus impie et le plus exécrable de tous les prélats latinisés qui ont occupé la dignité patriarcale dans l'Orient; car il fut intrus dans*

le siége de Constantinople l'an 1636 (ce fut en 1639), après avoir commis l'assassinat dont nous avons rapporté les preuves authentiques ci-dessus. Après cela il dit que *la cour de Rome et les ambassadeurs de France lui fournirent de l'argent pour acheter le nouveau patriarcat en 1657; et encore dix années après, car il en fut banni par trois fois, comme nous le prouvons d'une manière incontestable par la liste que MM. de Port-Royal ont insérée telle que nous la donnons ici, pour faire voir la perfidie et l'irréligion d'une dixaine de patriarches de Constantinople, qui se sont persécutés et chassés réciproquement plusieurs fois les uns les autres pendant une trentaine d'années, à savoir depuis le martyre de Cyrille Lucar jusqu'à la troisième déposition de Parthénius, qui a été le dernier de ceux qui ont condamné la doctrine de ce martyr de la véritable foi orthodoxe.*

On est obligé de faire de longs extraits, parce qu'à moins que de rapporter les propres paroles, il serait difficile de persuader qu'on puisse ramasser tant de faussetés en si peu de lignes. Parthénius fut convaincu de concussions; donc c'était *le plus impie et le plus exécrable de tous les patriarches.* Où a-t-il trouvé qu'il fût *latinisé*, qu'il fût *intrus?* Et si ses ennemis ont publié qu'il avait procuré la mort de son prédécesseur, le sieur A. en a-t-il d'autres preuves authentiques que ce que les auteurs de *la Perpétuité* ont rapporté d'Allatius, qui, comme on peut voir dans son grand ouvrage, a rapporté ce qu'on lui écrivait et ce qu'on disait, sans en être garant. De plus, il ne fut pas intrus après avoir commis ce prétendu assassinat, puisqu'il était en possession du patriarcat avant que Cyrille de Berroée fût étranglé. Où a-t-il trouvé que la cour de Rome et les ambassadeurs de France lui fournirent de l'argent? On l'a dit peut-être avec plus de raison des Hollandais à l'égard de Cyrille Lucar sur le témoignage des Grecs mêmes; mais ce fait n'a jamais été regardé comme ayant un rapport essentiel avec la question principale, qui est la créance générale des Grecs, puisqu'il ne s'agit pas des mœurs, mais de la foi des patriarches. Ainsi, quand Parthénius aurait été aussi méchant que le représente le sieur A., et Cyrille Lucar aussi saint et même martyr, comme il le prétend, le premier ayant publié et autorisé des décrets qui sont conformes à la créance commune de l'église grecque, et l'autre en ayant proposé de contraires, c'est le premier qui en est un témoin véritable, et l'autre un imposteur.

Mais rien n'est plus singulier que la *preuve incontestable* que le sieur A. produit (pag. 314) pour faire tomber sur Parthénius-le-Vieux ce que M. de Nointel rapporte de celui qu'il trouva à Constantinople, qui fut déposé, et auquel succéda Denis, métropolitain de Larissa. C'est qu'il suppose que ce dernier et le Vieux sont un même homme; et on peut juger du peu d'attention avec laquelle le sieur A. écrit tout ce qui lui vient dans la tête, par une bévue aussi grossière que de confondre un patriarche qu'on appelait le Vieux dès 1639 avec celui qui tenait le siége plus de trente ans après. Comme dans tout son ouvrage, à l'exception des lettres de Cyrille, il n'a rien produit de nouveau sinon des réflexions et des raisonnements sur les pièces qu'il a trouvées dans *la Perpétuité*, pour établir sa conjecture, il cite la liste qui fut insérée dans le troisième volume de l'édition de Paris. Elle est très-fautive et très-défectueuse; car elle ne marque que deux fois le rétablissement de Cyrille Lucar, et il fut trois fois rétabli. Il y a quelques autres fautes, et une capitale qui est au pénultième article, où il y a *Parthénius pour la troisième fois*, qui cependant ne se trouve nommé qu'une fois.

Il est très-difficile de rectifier ces catalogues, à cause des fréquents changements des patriarches de Constantinople, et les Grecs mêmes y sont embarrassés; mais il n'y a aucun fondement à supposer que ce Parthénius de M. de Nointel en 1671 soit le Vieux, puisque, comme il aurait dû être extrêmement âgé, il n'était pas possible qu'il ne marquât un fait aussi important que celui-là; au lieu qu'il est dit simplement qu'étant fort âgé il pouvait avoir vu Cyrille. Il était même difficile d'oublier que c'était le même patriarche qui avait présidé à un des synodes dans lequel Cyrille avait été condamné s'il eût été encore en vie. Il y aurait eu plusieurs choses à savoir de lui sur ce qui s'était passé de ce temps-là, et personne ne s'en était avisé avant le sieur A. Il n'a point de preuves à la vérité, mais il en fait; car, après avoir dit (ibid., p. 314) qu'il allait prouver *d'une manière incontestable* ce qu'il avançait, par la liste des patriarches donnée par les auteurs de *la Perpétuité*, en deux endroits il l'a falsifiée. Il y avait simplement *Parthénius* 1657, il met *Parthénius-le-Vieux une seconde fois* 1657; et à l'autre endroit où il y a *Parthénius pour la troisième fois* 1670, il met encore *Parthénius le-Vieux.* Qu'on lui demande où il a pris ces additions, il ne le peut assurément dire; et tel est le caractère de celui qui à chaque mot trouve de quoi accuser les autres de mauvaise foi, d'imposture et de perfidie.

Ayant eu recours au *grand Dictionnaire de Moréri*, son oracle, parce qu'il n'y a pas trouvé le patriarche de Constantinople après Cyrille Lucar, il devine la raison de son silence; et c'est, dit-il, (pag. 315), que *sachant que c'étaient de faux patriarches latinisés et simoniaques, intrus par la faction de la cour de Rome et de celle de France, cet historien papiste a cru qu'il pourrait entièrement abolir par ce moyen la mémoire de tous les crimes, de tous les attentats, de toutes les vexations et de toutes les impiétés dont ces ecclésiastiques pervertis se sont rendus coupables en suivant les conseils antichrétiens des prélats et des ministres de l'état de Rome et de France, qui depuis ce temps-là n'ont jamais souffert sur le siége patriarcal de Constantinople que des moines dévoués aux intérêts du papisme.* C'est-à-dire, que quand une chose sera omise dans Moréri, la mémoire en sera effacée à tout jamais.

Mais des injures sont plutôt trouvées que des raisons. On est bien assuré qu'il n'en peut pas donner une seule de tout ce qu'il avance, et que sans la liste défectueuse des patriarches qu'il a tirée de *la Perpé-*

tuité, et qu'il a falsifiée, il n'aurait jamais su même le nom de ceux dont il parle. Cependant il ne peut, sans être convaincu de fausseté et de calomnie, se dispenser d'alléguer quelques faits, s'il en sait, par lesquels il puisse prouver cette dépendance entière des patriarches de Constantinople de la cour de Rome et de celle de France. Quelqu'un a-t-il envoyé une députation ou des lettres aux papes, pour reconnaître leur autorité suprême dans le gouvernement de l'Église? Ont-ils cessé de s'appeler patriarches œcuméniques? Ont-ils fait ajouter au Symbole ces paroles : *Filioque?* Se sont-ils soumis aux décisions du concile de Florence? Aucun d'eux a-t-il arrêté la plume de Nectarius, patriarche de Jérusalem, et de Dosithée, son successeur, quand ils ont écrit si fortement contre la primauté du pape? Il faudrait néanmoins alléguer quelques faits semblables, pour établir une proposition aussi générale que celle-ci, que Rome et la France *n'ont jamais souffert sur le siége de Constantinople que des moines dévoués aux intérets du papisme.* On a déjà relevé ailleurs l'abus qu'il fait de ce nom de *moines*, croyant qu'il sert à rendre méprisables les Orientaux. C'est qu'il ne sait pas que Cyrille l'avait été, ainsi que tous les autres. S'il avait quelque connaissance des histoires de ces derniers temps, et qu'il eût vu de véritables pièces originales, il saurait qu'une des continuelles occupations des ambassadeurs de France à la Porte ottomane a été de protéger les Latins établis au Levant, les vicaires patriarcaux et les missionnaires contre les vexations des patriarches grecs; d'apaiser par autorité leurs divisions et leurs brigues, de contester avec eux la possession des saints lieux, et nonobstant cela les protéger dans des occasions très-périlleuses.

Les mémoires de M. de Lacroix ne font rien au sujet; ils ne disent pas que ces patriarches fussent latinisés, ni que Parthénius qu'il vit à Constantinople fût le Vieux de 1639, ni que Cyrille Lucar soit regardé par les Grecs comme un martyr. Ainsi cette citation ne sert qu'à faire voir l'ignorance du sieur A., qui, appelant ailleurs M. de Lacroix *secrétaire d'état*, le fait ici *ministre d'état;* et qui appelle le grand visir de ce temps-là *Hamer Cuproli;* on sait que c'était Achmed. On a dit ailleurs quelle autorité pouvaient avoir ces mémoires ; mais tels qu'ils soient, ils ne prouvent rien de ce que prétend le sieur A.

Après toutes les injures et les calomnies les plus noires, qui sont aussi fréquentes que les raisons et les preuves sont rares dans ce monstrueux écrit, il fait une récapitulation du trouble qui arriva à l'occasion des concussions et des violences de Parthénius, qui obligèrent quelques métropolitains de se réfugier chez M. de Nointel; ce qui lui sert ailleurs d'une preuve démonstrative qu'ils étaient latinisés ; et pour la mettre plus en son jour, il omet ce qui est dans l'extrait de la lettre, que *d'autres se retirèrent au palais de l'ambassadeur d'Angleterre. Ce fut dans cette conjoncture*, dit-il (pag. 317), *qu'il* (Parthénius) *fit assembler le synode dont il est maintenant question ici. Les décrets de cette assemblée, où se trouvèrent les six métropolitains réfugiés chez l'ambassadeur de France, et tous les puissants amis de Parthénius, signèrent les anathèmes que cet usurpateur du siége patriarcal y prononça contre Cyrille Lucar, son ennemi juré.* Il a fallu relire plusieurs fois cet article, parce que, quoiqu'on doive être accoutumé à ne trouver que, des faussetés et des absurdités, on ne pouvait presque se persuader qu'un homme qui n'a pas tout-à-fait perdu le sens en ait pu avancer une pareille. La voici en deux mots : Le synode de Parthénius fut tenu en 1642; ce fut en 1671 que ces métropolitains se réfugièrent chez M. de Nointel; cependant ce sont eux qui souscrivirent les décrets contre Cyrille Lucar, ennemi juré de Parthénius, lequel néanmoins condamna les opinions et épargna la personne de cet ennemi ; et les anathèmes personnels contre lui avaient été prononcés dans celui de 1638, sous Cyrille de Berroée. Il ne faut que des yeux pour examiner ce que nous disons, et il est bien certain qu'excepté ce synode de 1642, il n'y en a point eu d'autres sous Parthénius. Ainsi ce qui était fait vingt-neuf ans auparavant est l'ouvrage de M. de Nointel, qui n'arriva à Constantinople que le 22 octobre 1670, duquel, après en avoir parlé cinq cents fois, il dit qu'il était nommé *Olier de Nointel.*

On ne croit pas qu'après une preuve véritablement *démonstrative* et *irréfragable* comme celle-là, de l'aveuglement dans lequel le sieur A. est tombé par la fureur de déchirer Grecs, Latins, clergé, Sorbonne, ambassadeurs, et en un mot toute la terre, o puisse dire qu'il mérite créance sur les choses les plus communes, et encore moins par conséquent sur celles que rarement on peut savoir, comme que tous ces patriarches et les Grecs latinisés étaient *pensionnaires de l'ambassadeur de France*, qu'on a gagné les suffrages et les signatures par argent, et ainsi du reste. Il avance ces faits et divers autres qui y ont rapport aussi hardiment que s'il en avait les quittances et les preuves en main ; et une page après il en tire des conséquences comme de choses *prouvées démonstrativement.* Qu'il résolve, s'il peut, cette difficulté, et qu'il apprenne au public un fait plus curieux que tous ceux qu'il a inventés, qui est d'expliquer comment il a pu faire imprimer le synode de Parthénius avec la date de 1642, et établir les prétendues causes de nullité qu'il y oppose sur des choses qui sont arrivées en 1671. Il ne persuadera pas par des injures que M. de Nointel fût alors ambassadeur à Constantinople.

De plus, s'il avait seulement lu les signatures, il aurait pu voir que les métropolitains qui donnèrent un acte à M. de Nointel en 1671 n'étaient pas les mêmes que ceux qui souscrivirent au synode de Parthénius. Dans celui-ci, le métropolitain d'Héraclée était Joannicius; dans l'acte, c'est Barthélemi ; Pacôme de Calcédoine en 1642; en 1671, Jérémie; Métrophane de Cyzique en 1671 ; c'était Anthime en 1642. Les autres métropolitains de Pisidie, d'Athènes, de Rhodes et de Nicomédie ne signèrent pas en 1642. C'est ainsi que le sieur A. prouve (pag. 319) *sur de*

solides fondements, à la face du ciel et de la terre, qu'il a convaincu les catholiques d'être les auteurs de toutes ces grandes fourberies, ces noires impostures et toutes ces horribles et détestables faussetés; ou plutôt il démontre qu'il est le plus hardi et le plus ignorant calomniateur qu'il y ait dans l'univers.

Ensuite le sieur A. donne les décrets du synode de Cyrille de Berroée, dont il retranche toute la préface, qui tient deux pages de l'édition grecque-latine, sans en avertir. Elle n'était pas néanmoins inutile au sujet, outre qu'ayant promis de donner le synode de Jérusalem, et ayant mis le titre entier en grec et en français, et fait de sanglantes invectives contre les auteurs de *la Perpétuité*, de ce qu'ils n'avaient pas rapporté des endroits qui n'avaient aucune liaison avec la matière de leur ouvrage, il ne devait rien retrancher. Mais il pouvait encore moins se donner cette liberté à l'égard des endroits essentiels, comme cette préface, qui fait voir que la mémoire de Cyrille Lucar était en horreur parmi les Grecs, principalement à cause de sa Confession. Et quand ce préliminaire aurait été un effet de la mauvaise volonté de son successeur, il n'en a pas moins d'autorité, puisque jamais il n'a été retranché, même par les synodes qui ont un peu épargné sa mémoire, comme celui de 1642 et celui de Jérusalem.

Il est entièrement inutile de s'arrêter aux remarques du sieur A. sur chaque article de ces anathèmes, dont les meilleures sont celles qui ne sont que très-frivoles. Telle est la première, sur laquelle il crie *à la calomnie* et à *l'imposture*, parce que les Grecs disent *anathème à Cyrille, qui attribue par calomnie le calvinisme à l'église d'Orient dans le titre de sa Confession. Il n'a pas mis*, dit-il, *cela dans son titre.* Mais le sieur A. niera-t-il que dans l'édition de Genève, il n'y ait pas : Ἀνατολικὴ Ὁμολογία τῆς χριστιανικῆς πίστεως; *Confession orientale de la foi chrétienne?* N'a-t-il pas dit dans sa préface *qu'ayant été interrogé touchant la foi et le culte des Grecs ou de l'église orientale, il a donné la Confession suivante?* Le sieur A. ne niera pas qu'elle ne contienne la doctrine des calvinistes. Où est donc le tort qu'ont les Grecs de lui dire anathème, parce qu'à la tête de sa Confession il leur a calomnieusement attribué la doctrine des calvinistes?

Les autres remarques contiennent des injures, d'ennuyeuses répétitions de ce qu'il a *démontré*, et de misérables lambeaux de controverse la plus triviale, sur laquelle il serait inutile de s'arrêter. Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'il retranche la plus grande partie des articles, et en particulier ceux qui l'incommodent. Dans celui qui regarde l'infaillibilité de l'Église, il veut y trouver des contradictions; et il en retranche les deux tiers qui détruisent son objection; et c'est ainsi qu'il en vient à bout.

Il a supprimé entièrement l'article qui établit sept sacrements, et de même plus d'une page dans celui qui regarde l'Eucharistie, où les Grecs citent deux passages : un attribué au premier concile de Nicée, l'autre au second. Le premier dit (syn. Hier., pag. 171) : *Nous devons croire que nous voyons sur cette sainte table l'Agneau de Dieu, qui ôte les péchés du monde, sacrifié d'une manière non sanglante par le prêtre;* paroles qui expliquent le sens qu'ils opposent à la doctrine de Cyrille, et qui détruisent une misérable chicane de scolastique, qui fait une partie de sa remarque. L'autre renverse entièrement tout ce qu'il a dit ailleurs pour faire valoir l'autorité du concile des iconoclastes, condamné par le IIe de Nicée. Les paroles sont que *les dons sacrés après la consécration sont appelés et sont véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ.* Mais à la place du texte, il remplit quatre ou cinq pages de ses observations, qui ne contiennent que des redites et de nouvelles injures, tant contre les Grecs de Jérusalem que contre nos théologiens; sous prétexte que puisque par leur propre témoignage Cyrille niait et dissimulait que même il enseignait le contraire de sa Confession; donc ils ne pouvaient pas savoir qu'il crût ce qu'elle contient. On a répondu ailleurs à cette pitoyable objection. Les lettres que produit le sieur A. prouvent assez que Cyrille de Berroée, tel qu'il pût être d'ailleurs, ne condamnait pas Cyrille sans raison, et on ne savait que trop certainement qu'il était hérétique dans le cœur; cependant il n'y avait pas de quoi le convaincre, puisqu'il niait tout. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit; c'est du dogme, sur lequel il n'y a jamais eu deux opinions parmi les Grecs, quoiqu'ils aient jugé différemment de la personne.

Le sieur A. aurait bien mieux fait de nous expliquer de quel droit et par quelle raison il retranche les anathèmes suivants : le Ier de la prière pour les morts; le IIe contre Cyrille, comme nouvel iconomaque; le IIIe et le IVe sur le culte des images; le Ve à ceux qui liront et approuveront ses chapitres; le VIe à ceux qui ne se soumettront pas à la décision du synode. Il ne peut venir dans l'esprit d'autre raison de ce retranchement, sinon qu'il a bien senti que toutes ses *démonstrations* et ses *preuves incontestables* tombaient à la seule lecture de ces articles. On peut juger quelle confiance on doit avoir sur la bonne foi d'un homme qui ne craint pas d'altérer un livre imprimé qui est entre les mains de tout le monde, et ce qu'il est capable de faire à l'égard des pièces qui n'ont été qu'entre les siennes. Il aurait, avec plus de raison, omis les souscriptions, mais il paraît qu'il a cru y trouver matière à quelques nouvelles réflexions, et en même temps faire un étalage de son savoir.

Les réflexions se réduisent à ce qu'il remarque sur les signatures, parce qu'il y trouve de la différence entre celles du synode manuscrit de Jérusalem, et celles des éditions de celui de 1658, faites il y a plusieurs années. Les signatures du concile de Jérusalem ne sont pas originales, comme on le peut aisément juger, puisque c'est une pièce insérée dans le corps de leur récit; que quelques noms soient transposés, cela peut être arrivé sans aucun dessein, parce que dans une copie on ne se donne pas la peine, à moins qu'on ne la fasse figurée, de marquer la même dispo-

sition des noms qui se trouvent sur différentes colonnes dans l'original. Au reste ce sont toujours les mêmes personnes qui signent ; et si quelqu'un voulait, par cette raison ou par quelques autres plus sérieuses, attaquer l'authenticité de ce synode, il serait confondu par le témoignage de tous les Grecs, qui le citent encore tous les jours. La copie d'Allatius peut avoir été défectueuse.

Il avait fait aussi une remarque sur Métrophane, qui signe le second comme patriarche d'Alexandrie. Il prétend que c'est *un apostat, qui, pour s'élever sur le siége patriarcal de Constantinople, s'est dévoué au service du pape et de l'Église latine, en abandonnant la véritable religion des Grecs, dont il avait donné au public une Confession de foi du vivant du patriarche Lucar.* C'est celle qui a été imprimée à Helmstat dont il veut parler. Dans les signatures il n'est point appelé Critopule, et cette omission n'empêcherait pas que ce ne pût être lui ; car les patriarches, ni même les évêques ne mettent ordinairement que leurs noms de baptême ; mais il n'y a aucune preuve que ce soit le même. Il ne s'est point élevé sur le siége de Constantinople, puisque depuis Cyrille Lucar il n'y a pas eu de patriarche de Constantinople appelé Métrophane. Il était un apostat s'il avait donné une Confession pareille à celle de Helmstat, laquelle en plusieurs endroits ne s'accorde pas avec celle de Cyrille ; car elle est plus approchante du luthéranisme. Mais par quelles preuves le sieur A. établira-t-il que c'était la véritable religion des Grecs, si ce n'est par la pétition de principe, qui est la source intarissable de ses démonstrations ? Si c'est le même, il aura fait comme Cyrille, niant cette prétendue Confession que les luthériens publièrent, et non pas lui. Les citations de Moréri et de M. Simon ne font rien au sujet, puisque ni l'un ni l'autre ne disent que celui qui signa le synode de Cyrille de Berroée fût le Critopule dont ils parlent.

La seconde partie de ses réflexions regarde les charges de l'église de Constantinople. Il y en a plusieurs dont il a donné des explications ridicules. A celle de Mélèce Syrigus, διδάσκαλος, *professeur de la grande église.* Il y en avait plusieurs : διδάσκαλος τοῦ Εὐαγγελίου, c'était celui qui expliquait l'Évangile, comme ceux de S. Paul et du psautier, qui expliquaient les Épîtres et les Psaumes. Μέγας σακελλάριος, *grand maître de la chapelle.* C'est celui qui avait la surintendance sur tous les monastères. Ainsi du reste ; car il n'y a presque pas d'articles où il n'y ait quelque faute grossière. Celles qui le sont davantage sont : *grand rhéteur* (p. 331) ; il traduit *grand recteur. Primmicère, distributeur des cierges; il est aussi nommé lampadaire, parce qu'il a soin d'éclairer les lampes.* Il fera encore cette faute plus bas, où on fait voir son ignorance. *Nomophylax, trésorier des rétributions ;* λογοθέτης τῶν οἰκειακῶν, *surveillant de la famille du patriarche ;* λογοθέτης γηνικοῦ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας, *l'inspecteur général de la grande église.* Les logothètes étaient des espèces de receveurs, l'un τῶν οἰκειακῶν, des revenus attachés à la mense patriarcale ; l'autre γηνικοῦ, de la recette générale des aumônes, legs pieux et autres deniers. Rhalés, πριμμικήριος τῶν νοταρίων, *chauffecire des notaires*, extravagance sans exemple. Comme il est si versé dans les antiquités du bas-empire grec et latin, qu'il a cru que *primicerius* vient de *cera*, il a établi des *chauffecires* dans l'église de Constantinople, à la place du *premier* et *chef des notarii* ou *tabularii*, comme ils sont appelés dans les notices qu'a fait imprimer le savant P. Goar, dominicain, avec le Codin en 1648. Il le cite, mais en l'appelant le P. Boar ; ce qui prouve qu'il ne savait pas seulement le nom, comme les remarques qu'il donne ensuite font assez voir qu'il connaissait aussi peu l'ouvrage que l'auteur. Mais il les tire de M. de Lacroix, tantôt secrétaire et quelquefois ministre d'état, comme ici : *Ce ministre d'état nous apprend*, dit-il (pag. 332, 334), *qu'avant la prise de Constantinople, tous les officiers du patriarcat étaient ecclésiastiques, mais qu'il n'y en a plus que quatre.* Il n'y a rien de plus faux ; et, pour ne pas entrer dans un détail inutile, il n'y a qu'à lire les signatures de ces synodes ; on y trouve que toutes ces principales charges sont possédées par des ecclésiastiques. Le sieur A. aurait trouvé de plus grands et de plus sûrs éclaircissements dans Codin, ou dans le Glossaire de M. Ducange ; si ce n'est qu'en celui-ci, comme la plupart des passages grecs ne sont pas traduits, il n'en aurait pu tirer aucun secours. Tout ce qui est donc à la page 333 sur ces charges est faux et rempli d'ignorances aussi grossières que sa traduction. Pour les *protonotaires* (p. 334), qualité qu'il prenait dans ses lettres, il en parle à peu près avec autant de justesse que des charges grecques. Ce surcroît d'érudition n'est donc que pour annoncer son tableau de la cour de Rome fait en 1707, où il n'avait pas mis son nom ; mais il disait qu'il avait été composé par *un prélat domestique* du pape ; fausseté égale à toutes celles dont cette relation est remplie. Ceux qui connaissent la cour de Rome savent bien qu'un inconnu, aumônier d'un évêque voyageant, ne parvient pas à la prélature. Mais laissant à d'autres à remarquer toutes les faussetés de cette relation, nous ne toucherons que deux articles. Il a soin de marquer, en parlant des charges de la cour de Rome, ce qu'elles coûtent ordinairement ; et il s'étend avec un grand détail sur les fonctions et l'autorité du cardinal neveu. Or il n'y a que lui qui ignore que le feu pape Innocent XII, dont la mémoire sera toujours en vénération et en bénédiction, a supprimé entièrement la vénalité des charges, ainsi que le népotisme, par une bulle qui est si régulièrement observée, que tous les cardinaux en arrivant à Rome sont obligés de la signer, en cas qu'ils ne l'aient pas déjà signée.

Mais ce qui paraîtra plus étonnant, c'est qu'il ose faire une dernière remarque sur la signature du protosyncelle, à cause qu'il a écrit πρωτοσύγγελος, non pas πρωτοσύγκελλος. Il prouve (p. 334) que ce ne sont que *des laïques et des valets très ignorants de la maison patriarcale ; et en voici*, dit-il, *une preuve démonstrative dans la signature des protocincelles ;* il écrit toujours ce mot en cette manière ridicule, et dit *qu'il dérive*

d'un verbe et d'une conjonction, lui qui veut corriger les autres. *Car le premier signifie*, dit-il ensuite (p. 335), *le premier surveillant du patriarche et celui qui l'aide dans toutes ses fonctions, au lieu que le mot de πρωτοσύγκελλος signifie le premier de tous les bouffons, et celui qui entend mieux à faire des railleries que tous les autres.* S'il peut citer un seul auteur qui connaisse cette signification, il enrichira la langue grecque d'un mot entièrement inconnu. Pour l'autre, il aurait pu apprendre dans le Glossaire de M. Ducange que, quoiqu'en bonne orthographe il faille écrire πρωτοσύγκελλος, l'autre est également en usage. *Il n'y a*, dit-il, *que quatre officiers de la grande église qui soient ecclésiastiques.* Cependant, quoique tous n'aient pas signé, on en trouve dix dans ce seul acte avec la qualité de prêtres. Telles sont les démonstrations du sieur A.; mais elles sont soutenues d'un déluge d'injures et de très-fades railleries, comme celle d'appeler ceux qui ont signé ces décrets *les valets de chambre et les postillons d'un pauvre moine qui avait acheté la dignité patriarcale.* S'il avait vu l'ouvrage de Mélèce Syrigus, il ne leur reprocherait pas leur *crasse ignorance;* et peut-être il n'y avait pas dans le nombre de ceux qui ont signé un homme aussi ignorant que celui qui la leur reproche. Il admire aussi *l'aveuglement des docteurs de Port-Royal, qui ont été assez étourdis pour mettre au jour contre des théologiens réformés de pareils décrets.* Mais on admirera bien plutôt l'impudence d'un tel reproche, dans lequel il y a encore une faute grossière; car, comme il n'a rien lu, il croit que ces décrets de Cyrille de Berroée ont été produits la première fois par les auteurs de *la Perpétuité*, et ils avaient été imprimés plusieurs années auparavant. Ils ont produit un grand nombre de pièces nouvelles; les calvinistes les ont attaquées en différentes manières, et parmi eux-mêmes plusieurs n'ont pas été satisfaits de la condamnation générale qu'en a faite le ministre Claude sans aucune preuve. Il avait au moins autant d'esprit que le sieur A., et il ne manquait pas de hardiesse à avancer des faits insoutenables. Mais lui et les autres qui ont attaqué ces pièces avaient trop de jugement pour regarder comme des preuves toutes les faussetés, grossièretés et ignorances que le sieur A. donne comme des démonstrations. Qu'il ne croie pas que nous le mettions au nombre des théologiens réformés; il a encore beaucoup à étudier avant de savoir médiocrement leur théologie. Ce serait à lui, puisqu'il a entrepris cette dispute, à nous dire s'il ne faut pas être beaucoup plus étourdi que ceux qu'il attaque, pour vouloir faire passer comme une confession de l'église orientale une seule pièce informe, contredite, condamnée, réfutée depuis plus de soixante-dix ans par toute la Grèce, et, sur ce seul fondement, croire qu'on peut démontrer la fausseté de plus de cent autres pièces originales. Que sur ces prétendues démonstrations un homme puisse traiter les personnes les plus respectables, et tous les Grecs et les catholiques, comme des *faussaires et des gens sans foi, sans loi, sans honneur et sans conscience*, il n'y a aucun prétexte de religion qui puisse justifier de pareils excès.

OBSERVATIONS

SUR LES DÉCRETS DU SYNODE TENU SOUS LE PATRIARCHE PARTHÉNIUS, A CONSTANTINOPLE EN MDCXLII; APPELÉ AUSSI LE *SYNODE DE MOLDAVIE*.

Si jamais aucun acte synodal a eu tous les caractères de vérité et d'authenticité, c'est celui-ci, puisque tout ce que les Grecs du synode de Jérusalem marquent comme nécessaire afin que les actes des patriarches de Constantinople aient une entière autorité, y a été observé exactement. C'est un patriarche qui parle à la tête de son synode; il approuve des articles dressés en Moldavie, et examinés avec attention par les évêques et autres principaux ecclésiastiques du pays, assemblés à ce dessein avec ceux de Russie et de Moscovie. Ces mêmes articles sont renvoyés en Moldavie par le patriarche de Constantinople, et portés par des députés revêtus de toute son autorité pour les confirmer. Parmi eux se trouve Mélétius Syrigus, officier de la grande église, et le plus habile théologien de son temps. Après un nouvel examen, les décisions sont acceptées et confirmées par les signatures du synode tenu à Jassy, sous la protection et à la réquisition du vayvode Jean Basile; cette dernière acceptation est encore ratifiée par le patriarche de Constantinople, attestée par ses officiers, et enregistrée dans le *codex* de la grande église. Le motif de toute cette procédure est le zèle du vayvode qui, *voyant les églises de Jésus-Christ troublées à l'occasion de quelques chapitres calvinistes, qu'on prétendait être la doctrine des Grecs, à cause qu'ils portaient le titre de Confession orientale de la foi chrétienne, avait tout mis en usage, jusqu'à ce qu'il eût fait venir des députés du siége apostolique de Constantinople et ceux de Russie, pour extirper ces faux dogmes, et confirmer la véritable doctrine de l'église orientale* (epist. ad Joan. Basil. Bochonda, pag. 142 ed. Col.). Cet acte synodal fut d'abord imprimé en Moldavie, à Jassy, en 1642. Tous les Grecs qui ont écrit depuis l'ont cité avec éloge, et le synode de Jérusalem l'a inséré tout entier dans les siens. Nectarius, patriarche de Jérusalem, l'a loué comme très-orthodoxe, et Dosithée, son successeur, l'a fait imprimer de nouveau dans son *Enchiridion* (Papadopol., p. 25 et 40). Le patriarche de Constantinople Callinique l'a pareillement approuvé dans un acte synodal en 1691, par lequel il condamna quelques écrits du logothète Jean Caryophylle, qui, sous prétexte de difficultés contre le mot de *transsubstantiation*, semblait établir des erreurs conformes à l'opinion de Cyrille sur l'Eu-

charistie. Les luthériens l'ont regardé comme une pièce authentique. Calovius et d'autres l'ont cité, et Fehlavius l'a fait imprimer dans la défense contre Hottinger. Enfin M. Allix a déclaré (Not. ad Nectar., p. 10) que ceux qui traitaient ce synode comme une pièce supposée, se trompaient.

Le sieur A. vient après plus de soixante ans ouvrir les yeux à toute la Grèce et aux plus savants hommes de notre temps, en leur apprenant que c'est une *pièce supposée, forgée par les docteurs de Sorbonne, les agents du clergé de France, et par les ambassadeurs de cette couronne, adoptée par un faux patriarche, un apostat, un renégat, un antichrétien*, et il se trouve qu'il le prend pour un autre. Le principal acteur dans cette horrible imposture, qu'il noircit de tous les noms les plus affreux, est, selon lui, M. de Nointel, qui n'arriva cependant à Constantinople que vingt-neuf ans après. Il appelle une accumulation d'ignorances, de faussetés et d'absurdités, des *preuves démonstratives, incontestables, irréfragables*. C'est ainsi qu'il attaque le corps de cette pièce; et quand il vient à examiner les décrets en particulier, tantôt il les rejette comme remplis de contradictions, tantôt il les approuve, prétendant démontrer qu'ils s'accordent avec la doctrine contenue dans la Confession de Cyrille. Sa méthode est très-singulière et très-simple; car elle consiste à retrancher, non pas des mots et des lignes, mais des pages entières, et quelquefois plusieurs de suite, et c'est ce qu'il a particulièrement fait à l'égard des décrets de ce synode, et on en donnera d'abord quelques exemples.

Il retranche du second article quatre lignes, qui contiennent entre autres causes de la censure que les Grecs font de la Confession de Cyrille, qu'il *rejette les traditions reçues de toute antiquité, et qui ont autorité par toute la terre*. Il commet la même infidélité dans le 13ᵉ, supprimant la moitié de l'article qui regarde l'autorité des saints Pères, et l'infaillibilité de l'Église. De même au 15ᵉ, où il est dit que Cyrille retranche cinq sacrements, dont le dernier est le mariage, le sieur A. a ôté ces paroles (syn. Hier., pag. 196): *Que l'ancienne tradition nous a laissés comme sacrés, et qui nous confèrent la grâce divine*. Il en fait autant dans le 17ᵉ, ôtant celles-ci : *Car Jésus-Christ ne nous a pas dit : Ceci est la figure de mon corps; mais : Ceci est mon corps, ceci est mon sang; c'est-à-dire, ce qui après avoir été consacré et béni, est vu, est reçu, est mangé, est brisé*. Il fait sur tous ces articles des digressions de controverse qui ne méritent pas qu'on s'y arrête. Tant qu'il n'a voulu faire que le controversiste, il ne s'est trouvé personne qui daignât lui répondre; et s'il n'eût apporté à Paris quelques exemplaires de son pitoyable livre des *Métamorphoses de l'Église romaine*, on n'en aurait jamais ouï parler. Or il est bon qu'il sache que ce fut en partie la lecture de cet ouvrage qui lui fit trouver ici si peu de complaisance à le laisser écrire contre les ministres réfugiés, sur quoi il témoignait un fort grand empressement.

A l'égard de toutes les contradictions prétendues qu'il croit trouver entre ce synode et les autres, et l'ignorance des Grecs qui ont mal pris les paroles de la Confession de Cyrille, tout ce détail ne sert de rien. Lorsqu'on voudra se donner la peine d'y entrer, il n'y trouvera pas mieux son compte qu'ailleurs. Voici donc ce que nous avons à lui dire : Que les Grecs savent très-bien les opinions des calvinistes contenues dans les confessions de foi, et beaucoup mieux que le sieur A. ne sait la créance de l'église grecque; que quand ils ont condamné la Confession de Cyrille, ils l'ont fait avec connaissance de cause, puisque entre les deux synodes Mélétius Syrigus en composa la réfutation, par laquelle il paraît qu'il a fort bien entendu la matière; que la plupart des articles, comme la nécessité du baptême, les sept sacrements, la hiérarchie, les traditions, l'intercession des saints, les images, et surtout le point qui regarde l'Eucharistie, sont traités amplement par Siméon de Thessalonique et par d'autres théologiens, et entendus par ceux mêmes qui ne sont point savants; qu'ainsi chacun pouvait connaître que Cyrille enseignait des nouveautés. Il n'y a donc que ce qui regarde les matières de la grâce, et elles pouvaient n'être pas à la portée de tout le monde : mais elles n'étaient pas hors de celle de Syrigus et des autres théologiens, qui condamnent très-judicieusement les conséquences du décret absolu; marque si certaine de la théologie de Genève, que ce fut sur cet article principalement que Calovius et d'autres théologiens de la Confession d'Augsbourg jugèrent que Cyrille ne parlait pas comme un Grec, mais comme un calviniste.

Il est donc inutile de suivre le sieur A. dans toutes ses redites ennuyeuses, puisqu'on ne trouvera presque rien dans ses remarques sur ces décrets qu'il n'ait dit auparavant ou qu'il ne répète plusieurs fois dans la suite. *Ces dix-sept articles*, dit-il (pag. 337), *sont autant d'impostures, parce qu'au lieu d'y trouver la doctrine du patriarche Cyrille dont il est question, on n'y trouve que des fourmilières de mensonges et de dogmes contradictoires, qui sont diamétralement opposés à la Confession de Cyrille Lucar et à celle des églises réformées*. On lui répondra en peu de mots, en lui demandant si les ministres Léger et Diodati, le sieur Haga, les Genévois, Hottinger et tous les calvinistes ne jugèrent pas que cette Confession était conforme à leur créance? Le fait est incontestable, et les lettres que le sieur A. fait tant valoir le mettent dans une entière évidence, puisque Cyrille le déclare formellement, et en particulier sur l'article de l'Eucharistie. Il était donc calviniste dans sa Confession; et puisque les Grecs la condamnèrent dans ce synode, parce qu'elle contenait toutes les hérésies des calvinistes, comme ils le marquent dans la préface, et comme Syrigus, Nectarius, Dosithée, et tous les autres que nous avons cités le marquent expressément, les décrets de Parthénius ne sont point remplis d'impostures. Il est vrai que si on reçoit les commentaires que fait le sieur A. sur ces articles, principalement après qu'il en a retranché tout ce qui les détermine au sens qui est con-

forme à celui de l'Église catholique, il n'y a rien qu'on ne puisse y trouver. Mais puisque tous ces articles furent approuvés à Genève et en Hollande, il n'était pas besoin que le sieur A. prétendît expliquer comment ils devaient être entendus, puisque c'est précisément selon la doctrine commune des calvinistes. Il est encore plus inutile de les justifier par des lieux communs de controverse, puisque ce n'est pas de quoi il s'agit. C'est pourquoi nous ne nous arrêterons point à toutes ces remarques, mais seulement aux principales.

Ne faut-il pas croire que personne n'a lu la Confession de Cyrille pour oser dire, comme il fait dans la première (page 336), que le premier article de ce synode *contient une très-insigne fausseté, puisque le patriarche Lucar n'enseigne point que le Saint-Esprit procède substantiellement du Père et du Fils?* Il nous renvoie à la page 238 de son édition, où néanmoins ces paroles, *procédant du Père par le Fils*, se trouvent de même que dans toutes les éditions, dans les copies manuscrites, et dans les auteurs qui ont réfuté cet article. Tous les Grecs qui ont écrit contre les Latins sur la procession du Saint-Esprit rejettent cette expression, prétendant qu'elle signifie autant que ce que les Latins disent dans le symbole, *du Père et du Fils*, comme en effet au concile de Florence plusieurs Grecs en convinrent avec les Latins. Parce que Cyrille écrivait en 1613, qu'il n'approuvait pas ce qu'Arminius avait écrit pour prouver la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, et qu'il a prêché le contraire dans ses homélies, il ne s'ensuit point que sa Confession ne contienne une doctrine toute différente. Cependant c'est là, selon le sieur A., *la plus noire de toutes les impostures, une calomnie très-infâme de perfides, de gens sans honneur et sans conscience.* Pourquoi ne suit-il pas lui-même son prétendu original?

Les Grecs du synode de Jérusalem, continuant de rapporter ce qui avait été décidé dans celui de Moldavie contre les chapitres de Cyrille, approuvent ce qui y est dit, que sous prétexte de combattre le feu du purgatoire, il travaillait à détruire les commémorations des morts établies parmi eux. *Il paraît très-clairement*, dit le sieur A. (pag. 336), *que ce dernier article a été dressé par des Grecs latinisés. Sa preuve incontestable est qu'il a gardé un si profond silence sur cette matière, qu'il ne s'en trouve pas un mot dans sa Confession de foi ni dans ses réponses.* C'est aussi sur cela qu'ils ont condamné Cyrille, non pas pour avoir rejeté le feu du purgatoire, selon l'opinion commune des Grecs, car c'est un des points qui les divisent de l'Église romaine, mais parce qu'il n'a fait en cette occasion aucune mention de la prière et de la Liturgie pour les morts; car c'est ce que signifie μνεῖαι, *par lesquelles nous espérons*, ajoutent-ils, *que Dieu leur accorde du soulagement dans les peines qui les environnent.* C'est mal traduire que d'avoir mis *que Dieu leur accordera le repos et la délivrance des amertumes qui les environnent.* La délivrance ne peut avoir lieu en cet endroit, puisque, selon l'opinion des Grecs, elle ne se fait qu'au jugement final. *Cyrille n'a pas parlé de feu, voilà une nouvelle imposture*, comme si καθαρτήριον ne supposait pas πῦρ · dans tous les écrits des Grecs rien n'est plus fréquent.

Il en trouve une troisième à laquelle il est difficile de rien comprendre, qui est *que des Grecs séparés de la communion romaine, bien loin d'avoir condamné Cyrille s'il avait nié le purgatoire et le feu*, etc., *ils auraient au contraire fulminé anathème contre lui, s'il avait fait profession de suivre cette doctrine des Latins.* Il n'y a qu'à lire le texte pour reconnaître que les Grecs ne le condamnent pas à cause qu'il avait rejeté le feu du purgatoire, mais parce que sous prétexte de le rejeter, il tâchait de détruire les prières pour les morts. Cela étant incontestable, tout le raisonnement est faux, et aussi ridicule que l'érudition qu'il étale, pour prouver que les Grecs ne croient point le purgatoire, ce que peut-être il ne saurait pas encore sans *le fameux docteur Moréri*, qui *le dit expressément.* Un théologien tel que le sieur A. veut paraître au public, ne donne pas une grande opinion de son savoir quand il se sert de pareilles autorités. Le Dictionnaire de Moréri est une bibliothèque pour les paresseux et pour un savant de la dernière et la plus basse espèce; car c'est à *ce fameux docteur* qu'on voit bien qu'il doit les citations de Caucus et de M. Simon. Un autre aurait pu citer le concile de Florence, et un grand nombre de traités pour ou contre les Grecs, imprimés ou manuscrits, sur cette matière. Mais ce ne sont pas ces livres-là qu'il connaît; s'il les connaissait, il n'aurait pas osé faire le sien. Nous remarquerons en passant l'affectation ridicule avec laquelle à toute occasion il cite M. Moréri, comme *un fameux docteur*, dont on n'oserait parmi nous rejeter l'autorité; ce qui n'a d'autre fondement que le titre de *docteur en théologie* mis à la tête de son ouvrage, et qu'il avait reçu dans quelque université de province. Il vint à Paris, et il entra chez feu M. de Pomponne, ministre et secrétaire d'état, en qualité de précepteur de messieurs ses enfants, le marquis, l'abbé, et le feu chevalier de Pomponne. Il mourut assez jeune, et le Dictionnaire qui porte son nom a été augmenté de plus des trois quarts depuis sa mort, par presque autant de personnes différentes qu'il s'en est fait d'impressions, et plusieurs se sont faites en Hollande. Voudra-t-on rendre garant M. Moréri de tout ce qui a été ajouté, et de plus, peut-on nous alléguer son Dictionnaire dans des choses de quelque importance?

Pour revenir à la question du purgatoire, on ne peut douter que les Grecs n'enseignent et ne pratiquent la prière, la liturgie et les aumônes pour les morts; et ce ne sont pas les Grecs latinisés, mais les plus animés contre l'Église romaine. Ainsi les Latins se sont servis de cet argument pour prouver qu'il n'y avait pas un si grand éloignement entre les sentiments des uns et des autres. Nous ne croyons pas ce que Gennadius et tous ceux qui ont écrit du purgatoire imputent aux Latins, et qui a rapport à l'origénisme; mais nous sommes simplement dans la tradition de l'Église, qui depuis le commencement a prié pour les

fidèles décédés dans son unité, au milieu de l'action sacrée des saints mystères, et nous croyons avec S. Augustin, témoin de cette tradition, que ces prières ne servent qu'à ceux qui ont vécu d'une manière qui les rendît capables d'en profiter.

Le sieur A. vomit ensuite toutes les injures les plus atroces contre le patriarche Parthénius et tous les autres du synode de Moldavie, comme *Grecs latinisés* (pag. 558), *apostats, gens sans conscience, fourbes, imposteurs subornés par les prélats de l'église gallicane, barbares qui n'avaient ni conscience ni religion, assemblée antichrétienne, satellites de Parthénius, chassé à cause de ses crimes horribles et énormes forfaits.* Il faut bien de pareilles brutalités pour former l'ombre d'une mauvaise raison; et si un accusateur les disait devant des juges contre quelque personne accusée, et qu'il n'eût pas une seule preuve à alléguer, le moindre châtiment serait de le chasser comme un fou. Mais si ce même accusateur se trouvait convaincu de plus qu'il ne reproche à l'autre, quelle punition ne croirait-on pas en devoir faire? C'est cependant ce que fait le sieur A. Il appelle Parthénius et les évêques qui souscrivirent le synode de Moldavie *apostats;* a-t-il des preuves, même de celles qu'on ne peut recevoir que comme de légers indices, que ce patriarche et les autres aient renoncé à l'église dans laquelle ils avaient été baptisés et ordonnés, ou qu'ils en aient été chassés pour leurs crimes? Peut-il donner la moindre preuve qu'ils aient eu assez peu de conscience pour assister aux mystères n'y croyant point? Se sont-ils parjurés avec des serments affreux pour nier leurs signatures? Ont-ils volé des dépôts publics? Ont-ils eu deux religions en même temps?

On ne prétend point donner Parthénius comme un saint, ainsi que les protestants nous ont voulu représenter Cyrille; mais on ne trouvera pas qu'il fût coupable de ces crimes horribles, desquels même il n'est pas question : il s'agit de savoir s'il était regardé comme orthodoxe par ceux de son église, et le fait est indubitable. Enfin est-ce à un homme qui n'avait apparemment jamais su s'il y avait eu un Parthénius au monde, avant qu'il eût trouvé son nom dans le synode de Jérusalem; est-ce à lui, dis-je, d'attaquer sa mémoire sur la foi et sur les mœurs, lui qui l'a cru être le même Parthénius qui, étant déjà vieux en 1642, parla à M. de Nointel en 1671? A l'égard des autres, il ne connaît pas seulement leurs noms : comment donc savait-il toutes les infamies dont il les charge? *C'étaient des Grecs latinisés.* On voudrait bien qu'il donnât une définition nette de ce qu'il prétend signifier par ce terme, qu'assurément il n'entend pas; car, par l'usage fréquent qu'il en fait, il paraît qu'un Grec latinisé est un Grec qui condamne la doctrine des calvinistes et de tous les réformés. Il ne trouvera jamais qu'aucun Grec ait employé ce mot en ce sens, mais dans un sens tout différent, qui est pour signifier ceux qui embrassent les sentiments des Latins sur les points contestés entre l'église grecque et la latine; ceux qui reconnaissent la primauté du pape, les articles décidés dans le concile de Florence; qui confessent que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, et qui reçoivent l'addition faite au Symbole. Cela étant très-certain, il n'y a qu'à examiner si on peut regarder comme *Grec latinisé* Parthénius, qui dans ce même acte prend le titre de *patriarche écuménique;* les évêques et les autres ecclésiastiques qui le reconnaissent comme tel, et qui établissent dans toutes leurs décisions la doctrine particulière des Grecs, qui non seulement n'est point approuvée, mais qui est condamnée à Rome. Les Grecs qui ont vécu depuis sont juges compétents de cette question; et il ne s'en trouvera aucun qui ait regardé le synode de Moldavie comme un ouvrage de Grecs latinisés. Au contraire, il est cité partout avec éloge. Mélétius Syrigus, qui était chargé des ordres du patriarche de Constantinople, et qui avait été un de ceux qui assistèrent au synode sous Cyrille de Berroée, est loué partout comme un théologien très-orthodoxe, et par conséquent nullement latinisé. Si M. Smith l'a cru tel, il n'a pas plus d'autorité sur ce fait que les preuves qu'il en pourrait apporter, et il n'en a produit aucunes. Ce sera donc encore moins au sieur A. à donner ses rêveries comme des décisions, puisque ne pouvant appuyer de la moindre raison tout ce qu'il avance, il ne peut se justifier d'être un calomniateur et un imposteur; car où trouvera-t-il que les ambassadeurs et le clergé de France aient eu la moindre part à ce qui se faisait en Moldavie? On jugera de la capacité de ce grand critique dans les matières qu'il traite, par quelques endroits de sa traduction des signatures de ce synode de Jassy.

Ἐπιτρόποι ne veut pas dire les *procureurs du synode*, mais ceux qui y assistèrent, qui le composaient et qui y présidaient.

Dans la signature dix-septième, Chrysanthe de *Presilave;* il y a de *Pruse*, qu'on appelle *Burse* présentement.

Il y a d'autres fautes dans les noms, mais voici de l'érudition. Dans la vingt-cinquième signature il traduit ainsi : *Sophronius, prêtre, religieux et préfet ou supérieur du monastère primitif des trois hiérarchies de Jassy en Moldavie. Les Grecs*, dit-il, *entendent par ces trois hiérarchies monacales, les ordres de S. Basile, de S. Grégoire et de S. Chrysostôme.* Qui a jamais ouï parler de l'ordre de S. Grégoire ou de S. Chrysostôme? Il a été trompé par une traduction latine qui fut supprimée, où il y a τριῶν ἱεραρχιῶν, et *trium hierarchiarum;* et il est tombé dans la même faute. Mais il l'a augmentée par ces trois *hiérarchies monacales* dont jamais personne avant lui n'avait parlé. Il n'avait qu'à voir ce qui est à la fin de ce synode, suivant l'édition originale de Jassy, qui a aussi été mis dans l'édition de Cologne de 1645. Ἐν τῇ σεβασμίᾳ καὶ αὐθεντικῇ μονῇ τῶν ἁγίων τριῶν ἱεραρχῶν, c'est-à-dire *des trois saints prélats.* Ce n'est pas le monastère *primitif*, mais *ducal;* et αὐθεντικῇ qui est le même que ἡγεμονικῇ, vient d'αὐθέντης qui veut dire *seigneur*, parce que ce monastère étant de fondation des ducs et princes de Moldavie porte ce titre, comme ici plusieurs fameuses abbayes

de fondation royale portent le titre de *royales*.

Dans la signature de Pierre Mohila, il traduit (pag. 360) : *archimandrite de Laure*. C'est qu'il a cru que c'était un nom propre, et ce mot signifie *un monastère;* il a fait cette faute plus d'une fois. Il donne le plus souvent des explications très-ridicules des charges des ecclésiastiques qui ont signé, qu'il aurait pu trouver dans des livres qu'il ne connaît apparemment pas. Une des plus extraordinaires est la quarante-troisième (pag. 361) : ὁ πρωταποστολάριος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας Κωνσταντῖνος. Ce mot signifie, *le premier des diacres dont l'office est de lire les Épîtres de S. Paul*, comme l'a marqué Codin et M. Ducange, qui le cite avec plusieurs autres. Voici ce que les Grecs et ce savant homme ne savaient point et que nous apprend le sieur A. : *Constantin, premier envoyé apostolique, c'est un commissaire du patriarche, qui va faire l'insinuation de ses ordonnances dans toutes les églises qui sont marquées sur sa commission ;* ou, pour mieux dire, c'est un fantôme qui ne fut jamais. On ne répétera pas ce qui a été remarqué ci-devant sur de pareilles fautes énormes, parce qu'il y en aura d'autres dans la suite à relever.

Les réflexions qui suivent ne sont qu'une répétition ennuyeuse d'injures contre Parthénius, et contre ceux qui eurent part à ce concile. Il suppose que tout ce qui s'y est fait n'a été qu'un effet de la cabale de l'ambassadeur de France, des prélats, des docteurs et des Grecs latinisés; par conséquent que tout est fausseté et imposture. De preuves, il n'en faut pas attendre de lui; mais sa pénétration lui fait prendre pour raison de supposition, ce qui est la marque la plus certaine de vérité et d'authenticité. *C'est*, dit-il (pag. 362), *que Parthénius avait fait dresser à Constantinople les décrets tels qu'ils sont conçus, et que des apostats aveuglés ou gagnés par argent les ont signés aveuglément.*

Pour peu qu'on sache l'état de l'Église, on sait que les Valaches et les Moldaves, les Cosaques, une grande partie des Russes et toute la Moscovie, pour ne pas parler de la Colchide et de la Mingrélie, font profession de la religion grecque, et qu'ils y sont fort attachés. Quoique Cyrille, comme on n'en peut pas disconvenir après des témoignages aussi positifs que ceux du synode de Jérusalem, de Syrigus et de plusieurs autres, n'eût jamais publié sa Confession dans les formes, néanmoins soit qu'il en eût rendu des copies (comme il s'en vantait, mais seulement par des lettres secrètes), soit que les imprimés se fussent répandus depuis l'édition de Genève, il paraît qu'il en était venu divers exemplaires en Valachie et Moldavie, et qu'ils y avaient causé du trouble. A cette occasion, le vaivode Jean Basile (car le mot de βοϊβόνδα signifie cette dignité, et n'est pas un surnom) étant fort zélé pour la religion, eut recours au patriarche Parthénius, et le pria d'envoyer des députés, qui, s'assemblant avec les évêques et le métropolitain de Russie, exarque ou primat des églises du pays, s'opposassent à ces erreurs, que plusieurs tâchaient de mettre à couvert par le nom du patriarche Cyrille. Parthénius (Epist. syn. ad Joan. Basil.) assembla les métropolitains, les évêques et les principaux de son clergé ; et dans cette assemblée synodale les articles qui sont appelés le synode de Moldavie, dont le projet avait été dressé par l'archevêque de Kiovie, d'autres évêques et ecclésiastiques nommés dans les signatures, furent approuvés synodalement, et confirmés par l'autorité du patriarche Parthénius. Il n'alla pas à Jassy, comme suppose faussement le sieur A. (pag. 362). Il y envoya des commissaires ou ἐπιτρόποι pour tenir un synode avec les prélats de Russie et de Moldavie, pour examiner encore tous ces articles et les confirmer ensuite en son nom.

On peut dire sans exagération qu'il n'y a point de procédure plus canonique que celle qui fut tenue en cette occasion. Un prince qui voit avec inquiétude des nouveautés dangereuses se répandre dans son pays, assemble les évêques et les consulte; ensuite, afin d'éviter toutes les contestations qui pouvaient survenir, puisqu'il s'agissait de supprimer et de condamner une exposition de la foi qui portait le nom d'un patriarche de Constantinople, il a recours à l'autorité reconnue incontestablement pour suprême dans l'église grecque, qui est celle du patriarche, dont les décrets approuvés en plein synode, insérés dans le *codex* de la grande église, souscrits par les métropolitains et par les officiers de la même église, sont reçus avec les mêmes formalités par le synode de Moldavie. Ils ont donc toutes les conditions requises pour une entière et parfaite authenticité, selon le droit ancien, et selon les usages modernes. Que dit à cela le sieur A. (pag. 362)? Que *ce n'est autre chose qu'une lettre que Parthénius, ex-patriarche, fit signer à tous ces perfides de sa cabale antichrétienne;* et la preuve est que les signatures sont autrement disposées dans le manuscrit du concile de Jérusalem, que dans l'édition de Paris de 1643, ce qui est une raison plus que frivole; car les Grecs pouvaient-ils répondre des imprimeurs de Paris? *Que Parthénius tout seul a mendié les signatures, et que cela se découvre très-facilement quand on voit dans le manuscrit de Jérusalem les noms de six apostats* (c'est-à dire des évêques et des théologiens les plus fameux de ce temps-là) *à la tête de cette épître synodale de Parthénius.* Il est faux que Parthénius fût *ex-patriarche*, puisqu'il était paisible possesseur du siége de Constantinople. Il est encore plus faux qu'il ait *mendié ces signatures*, puisque tout s'est passé en public et synodalement tant à Constantinople qu'en Moldavie. Croit-il qu'il est si aisé en Grèce de faire signer aux évêques et aux ecclésiastiques du second ordre tout ce qu'il plaît à un patriarche de leur proposer? Si cela était, Cyrille Lucar aurait sans doute obtenu de pareilles signatures, et jamais on n'en a pu produire aucunes. S'il avait négligé de les rechercher, les pouvant si facilement obtenir, il n'était pas si zélé pour la foi qu'il avait exposée dans sa Confession, que par ses lettres furtives il le faisait croire aux Genévois et aux Hollandais. S'il a fait quelques tenta-

tives pour obtenir ces signatures, les Grecs ne sont donc pas si faciles à tout signer que le sieur A. nous les représente. Sur quel fondement traite-t-il d'*apostats* des évêques et des ecclésiastiques qui ne se sont jamais séparés de la communion de leur église? Ce mot, qu'il ne devrait jamais entendre sans confusion, pouvait-il sortir de sa bouche, par la plus notoire calomnie qui puisse être inventée?

On a remarqué ci-dessus que ce qui s'était passé dans ce synode était tellement canonique dans toutes les formes, qu'on n'y pouvait pas observer le moindre défaut. Qui pourrait donc jamais s'imaginer qu'un homme si peu instruit de ce qui regarde l'église grecque, qu'il confond le Parthénius déposé du temps de M. de Nointel avec celui qui présida au synode de 1642; qui l'accuse de crimes énormes, dont il n'est point parlé dans aucuns mémoires de ce temps-là, parce que le dernier fut convaincu de plusieurs concussions sur le clergé; qui l'appelle *ex-patriarche*, par un mot digne de son auteur, parce que deux autres de ses successeurs, qui avaient le même nom, ont été déposés dans l'espace de trente-trois ans; qui traite d'*apostats*, de *perfides*, d'*antichrétiens* ceux que l'église grecque comble d'éloges; qui pourrait, dis-je, s'imaginer qu'un tel homme osât s'inscrire en faux contre une pièce si certaine et si authentique? On ne traiterait pas impunément de cette manière un notaire qui aurait passé un acte, contre lequel un inconnu qui saurait à peine le lire s'inscrirait en faux; surtout s'il n'avait rien à dire que des injures et des calomnies infâmes contre des personnes constituées en dignité, connues comme pleines de probité, et louées par tout un royaume. Sur quel prétexte donc sera-t-il permis au sieur A. de traiter ainsi le synode de Moldavie, n'ayant pas la moindre preuve de tout ce qu'il avance? Car où a-t-il vu que ces décrets aient été *faits à la sollicitation de l'ambassadeur de France* (pag. 361)? Ne suffisait-il pas que Cyrille eût été condamné par son successeur Cyrille de Berroée quatre ans auparavant? Était-il nécessaire d'envoyer des commissaires du patriarche en Moldavie, et d'y faire assembler un synode? Est-ce la voie ordinaire de rendre publiques ou de donner autorité aux sentences des patriarches de Constantinople? Où a-t-il pris que *l'ambassadeur de France avait donné la minute de ces décrets à Parthénius*, *et une copie falsifiée de la Confession de Cyrille* (pag. 362)? Et il a l'impudence d'ajouter, *et sans doute*, à la chose du monde la plus fausse, ou qui au moins lui est entièrement inconnue. — *Ils ont été approuvés par des ignorants.* On peut douter qu'il y en eût dans cette assemblée qui le fût autant que le sieur A. Mais Mélèce Syrigus ne l'était pas; au contraire, comme disent les patriarches de Jérusalem Nectarius et Dosithée, et Denis, patriarche de Constantinople, dans la préface de la Confession orthodoxe, il était très-savant, et comme la règle de la foi orthodoxe. — *Sans les examiner.* Ils furent d'abord examinés par Syrigus en Moldavie, puis à Constantinople synodalement, et ensuite de même la seconde fois en Moldavie. — *Par des apostats et des Grecs latinisés.* On appelle apostats ceux qui renoncent à l'Église, leur mère, et non pas ceux dont la mémoire est en vénération dans les églises où ils ont vécu; et encore moins *Grecs latinisés* des théologiens qui soutiennent partout les opinions de l'église grecque, et qui sont loués non seulement par toute leur nation, mais encore par Nectarius, patriarche de Jérusalem, dans la lettre préliminaire qui est à la tête de la Confession orthodoxe, et qui est du 20 novembre 1662. Le sieur A. y trouvera les louanges de ceux qu'il appelle *apostats*, *antichrétiens*, *ignorants*, *imposteurs*; et elles ne peuvent pas être suspectes, puisque depuis plusieurs siècles il n'y a pas eu d'hommes plus animés contre les Latins que ce même Nectarius et Dosithée, son successeur.

On pourrait ajouter beaucoup d'autres preuves, si celles-là n'étaient pas plus que suffisantes contre un homme qui n'en peut produire la moindre de ses calomnies ni de toutes les faussetés qu'il avance. Or il est bon de lui apprendre ce que toutes les personnes équitables auraient demandé de lui sur la matière contenue en cet article: c'est qu'il eût prouvé, non pas par des injures et par des faussetés dont toute l'autorité roule sur l'ignorance et la témérité de ses affirmations, que le synode de Moldavie et la Confession orthodoxe ont été rejetés par l'église grecque; au lieu qu'il est de notoriété publique que l'un et l'autre ont eu et ont encore une générale approbation, et la plus grande autorité qu'aucun ouvrage de cette nature puisse avoir en matière de religion. Que si ce ne sont que des *Grecs latinisés* qui aient approuvé l'un et l'autre, il faut qu'il nous montre où sont ces autres *Grecs non latinisés*; car il est certain qu'il n'y a point de corps d'église du rit grec qui ne fasse profession de croire ce que contiennent ces deux pièces. On laisse à juger si, sur le seul témoignage d'un homme convaincu de tant de faussetés et d'une prodigieuse ignorance, on peut croire que *les décrets du synode de Moldavie ne sont autre chose qu'une compilation de calomnies*, *faite par le plus grand fourbe et par le plus impie de tous les ex-patriarches de Jérusalem*, pendant que tous les Grecs assurent que ces décrets contiennent la véritable doctrine de l'église d'Orient, et qu'ils ont été composés du consentement et avec l'approbation de tout le clergé, par les plus orthodoxes et les plus habiles théologiens qui fussent alors.

Les Grecs disent ensuite que dans le synode qui fut tenu à Jassy en Moldavie, on crut qu'il suffisait de souscrire et de confirmer la lettre synodale qui avait été envoyée de Constantinople. *Voilà*, dit-il (ibid.), *tous les Grecs de Jérusalem, qui témoignent que ce prétendu synode de Moldavie est une pièce forgée par un perfide de Constantinople, qui fut honteusement chassé de son siége par trois fois d'une manière canonique.* Mais plutôt voilà une nouvelle conviction de la plus grande ignorance qui puisse jamais être dans un homme qui veut faire le théologien. Trouvera-t-il qu'on ait jamais fait aucune différence, quand il s'agissait de donner des expositions de foi dans les conciles, entre la

souscription et l'approbation de celles qui avaient été approuvées par les églises supérieures, et la composition de ces mêmes expositions? C'est l'acceptation qui rend ces pièces authentiques, et par laquelle ceux qui se trouvent aux assemblées synodales donnent un témoignage public de leur foi, et ensuite établissent la règle de ce qu'on doit croire. La lettre de S. Léon à Flavien fut le modèle de la définition de foi qui fut faite au concile de Calcédoine; et on exigea des eutychiens et des sectateurs de Dioscore qu'ils acceptassent cette lettre, aussi bien que les autres décrets du concile qui y étaient conformes. L'histoire ecclésiastique, même celle de la Basse-Grèce, sont pleines de semblables exemples. Mais enfin le synode approuva et souscrivit ces décrets, comme avait fait le synode de Constantinople; par conséquent toute l'église patriarcale, et celles de Moldavie et de Russie croyaient ce que contiennent ces décrets. Par la même conséquence, ils étaient fort éloignés des sentiments de Cyrille, que cette approbation convainquait d'imposture; non pas de celles que le sieur A. reproche continuellement aux Grecs, mais de celles dont chaque page de son livre est remplie, puisqu'elle fait voir qu'ils ne croyaient pas ce que Cyrille assurait être la foi de toute l'église orientale.

Qu'il donne, avec cette grande pénétration qui lui fait trouver dans les pièces qu'il examine tout ce qui n'y est point, une raison vraisemblable de ce que Cyrille ne put en plusieurs années obtenir de pareilles signatures pour sa Confession, et que Parthénius en fort peu de temps les obtint en grand nombre, et sans la moindre difficulté. Il cherchera tant qu'il voudra, mais n'en trouvera point d'autre, sinon que les décrets de Parthénius contenaient la foi de l'église grecque, et que la Confession de Cyrille la détruisait. Il est à remarquer que ces injures, qui reviennent encore contre Parthénius, sont fondées sur ce que nous avons déjà marqué, qu'il le prend pour un autre.

Dans la suite de ce chapitre, les Grecs ajoutent que si dans ce synode on n'avait pas prononcé anathème contre Cyrille, ce n'était pas pour le ménager, mais parce que jamais il n'avait paru à l'église orientale qu'il fût dans les sentiments de Calvin, ou qu'il en eût d'autres que ceux de la même église; que dans le premier synode tenu sous Cyrille de Berroée, il avait été anathématisé par son propre nom, et que ce ne fut pas à cause qu'on le connaissait pour hérétique, mais parce qu'ayant vécu six ans après l'impression de ces chapitres, et n'ignorant pas les troubles qu'ils avaient excités parmi les fidèles en Pologne et en Russie, il n'avait pas voulu écrire pour les réfuter.

Le sieur A. avertit qu'il y a *deux choses fort remarquables dans ces paroles*. La première est *que les Grecs affirment très-positivement que le patriarche Lucar n'a jamais été du sentiment des calvinistes*. Μηδέποτε καλουινόφρονα γνωσθῆναι, traduit à la lettre, signifie assurément qu'*il n'a jamais été connu pour calviniste*. Ce n'est pas là ce que dit le sieur A., mais c'est ce que le synode, Syrigus et d'autres disent sans aucune variation.

On ne croirait peut-être pas quelle conséquence il en tire, si on ne rapportait ses propres paroles (pag. 365) : *C'est pourquoi la Confession de foi de ce patriarche et la doctrine contenue dans ses lettres, ayant paru dans les principales églises d'Orient, comme nous l'avons prouvé d'une manière incontestable ci-dessus, et tous les dogmes de cette même Confession de foi et de ces lettres, à l'exception d'un ou deux, étant conformes à la créance des réformés, il résulte naturellement de toutes ces preuves irréfragables, que les Grecs non latinisés ont les mêmes sentiments que les théologiens des églises réformées;* c'est-à-dire que la force du raisonnement consiste en ce syllogisme :

Les Grecs ont approuvé la foi de Cyrille; la foi de Cyrille est conforme à celle des réformés; donc les Grecs ont approuvé la foi des réformés.

Tout y est faux sans exception; car il ne faut que savoir lire pour comprendre que les Grecs n'ont point approuvé la foi de Cyrille, mais que lorqu'ils n'ont pas condamné sa personne, c'est qu'il a paru, comme ils le disent partout, n'avoir aucun sentiment différent de la doctrine des églises grecques. Ils n'ont jamais dit (pag. 365) que *dans le fond il n'a jamais été tel que l'ont voulu faire passer ceux qui l'ont accusé d'être hétérodoxe*, mais qu'*il n'a jamais paru tel*.

La seconde fausseté est encore plus évidente : que *sa Confession de foi et ses lettres aient paru dans les principales églises d'Orient*, et que le sieur A. *l'a prouvé d'une manière incontestable*; car il est certain, par les témoignages de ceux qui ont voulu justifier la mémoire de Cyrille, qu'ils ne l'ont fait qu'en supposant qu'il n'en était pas l'auteur; ce qu'ils n'auraient pu faire s'il l'eût reconnue publiquement. Personne ne connaissait ces lettres avant que Hottinger en eût donné quelques extraits. Puisque cette Confession a été condamnée également par ceux qui avaient quelque égard pour la personne de Cyrille, et par ceux qui n'en avaient aucun, il s'ensuit qu'elle n'avait pas paru dans les principales églises. Ce que le sieur A. prétend avoir *prouvé incontestablement*, est qu'il a mandé par des lettres secrètes à Léger et à Diodati qu'il l'avait envoyée partout, et qu'il l'avait reconnue pour son ouvrage devant M. le comte de Marcheville, ambassadeur de France. Il n'y eut jamais de preuve plus contestable que le témoignage d'un homme très-suspect, qui parle de lui-même, et qui écrit à des étrangers. La seule preuve, qui néanmoins est assez faible, est qu'avant la mort de Cyrille il s'en était répandu plusieurs exemplaires en Pologne et en Valachie; ce qui ne prouve pas néanmoins que Cyrille les eût envoyés, mais tout le contraire, comme il paraît par la lettre écrite au vayvode Basile, dans laquelle il est marqué que *plusieurs personnes excitaient du trouble dans les églises, répandant cette Confession comme si elle eût porté l'autorité du patriarche de Constantinople*. On doutait donc qu'elle fût de lui, ce qui ne

serait pas arrivé s'il l'avait reconnue et envoyée lui-même.

Enfin ces témoignages qui le disculpent ne sont établis que sur la supposition que Cyrille n'était point auteur de cette Confession. S'il en était l'auteur, tous ces témoignages ne servent plus de rien qu'à justifier la conduite de Cyrille de Berroée qui ne se contenta pas de condamner les erreurs, mais qui étendit les anathèmes contre la personne. Il est donc certain que du vivant de Cyrille cette doctrine n'a point paru sous son nom; ce qui ne signifie pas qu'il n'y en ait eu aucune copie imprimée ou manuscrite; mais ce que nous disons tous les jours, qu'une ordonnance, qu'une censure, une bulle n'ont point paru, quand elles n'ont pas été publiées dans les formes. Voilà *ces preuves incontestables et irréfragables*, ou pour mieux dire autant de faussetés qui sautent aux yeux.

Celle qui suit n'est pas moindre (pag. 365) : qu'*il a prouvé d'une manière incontestable que les dogmes de cette Confession et des lettres étant conformes à la créance des réformés, il résulte que les Grecs non latinisés ont les mêmes sentiments que les théologiens des églises réformées.* Il est vrai qu'il en excepte *un ou deux articles,* qu'il n'a pas marqués. Il y a dans cette période presqu'autant d'absurdités que de mots; car ce qui est *très-remarquable et plus incontestable* que tout ce qu'il a dit, et ce qu'il dira jusqu'à la fin, c'est que ceux qui condamnent et ceux qui justifient sont les mêmes Grecs, puisque ceux qui justifient Cyrille et ceux qui lui disent anathème condamnent également sa doctrine; car Mélétius Syrigus, aussi bien que d'autres évêques ou officiers de l'église de Constantinople, ont souscrit aux deux synodes, sans que jamais on les ait accusés de s'être contredits. Syrigus, ainsi qu'il a été rapporté ci-dessus, ayant dit, comme il est marqué dans ces synodes, que Cyrille avait toujours désavoué la Confession qui portait son nom, et qu'il avait vécu dans la profession de la foi de l'église grecque, et qu'il fallait laisser à Dieu le jugement d'un fait aussi obscur, appelle toujours chaque chapitre, à mesure qu'il les réfute, *les chapitres de Cyrille,* et de la manière dont il en parle, il paraît qu'il ne doutait pas que Cyrille n'en fût l'auteur. Il est cependant du nombre de ceux qui, ayant prononcé anathème contre lui en 1638, ne l'ont pas condamné dans le synode de Parthénius en 1642.

Mais comme le fait concernant Cyrille pour savoir s'il était hérétique ou orthodoxe n'était qu'un incident, ceux qui excusent sa personne le font faiblement, puisque tout ce qu'ils disent pour sa justification se réduit à ce qu'on ne l'a jamais vu ni entendu faire ou dire quelque chose qui fût contraire à la croyance commune de l'église grecque. Il n'y a qu'à voir si ceux qui ont été favorables à sa mémoire l'ont été à sa doctrine, c'est-à-dire à celle qui est expliquée dans la Confession. Or il est certain que tous se sont accordés à la condamner, et il n'y a eu sur cela aucune diversité entre les décrets des deux synodes de Constantinople et de Moldavie, et ceux de Jérusalem. A l'égard des lettres, ils n'en avaient aucune connaissance; et quand ils les auraient connues, tout *barbares* que les représente le sieur A., ils n'en auraient pas fait plus de cas que nous en faisons. Ils y auraient seulement appris de quelle manière Cyrille se moquait d'eux, ou des Genévois et des Hollandais. Comme donc il est certain que tous les Grecs faisant corps visible d'église, et unis à celle de Constantinople, ont condamné la Confession, où sont ces *Grecs non latinisés* qui l'ont approuvée? Sous quel chef se sont-ils assemblés? Où sont leurs décrets? Où est leur profession de foi semblable à celle de Cyrille?

La seule preuve que le sieur A. avait donnée, et qu'il répète et répétera plusieurs fois, est qu'*ils avaient trouvé ses homélies orthodoxes, et qu'elles sont entièrement conformes à sa Confession.* Rien n'est plus faux, comme nous l'avons montré ci-dessus; mais il ne peut nier que les Grecs ont produit les extraits de ces homélies, pour prouver qu'il avait prêché le contraire de la Confession qui portait son nom. S'ils se sont trompés, il en résulte au moins qu'ils ont cru que les homélies contenaient tout le contraire de la Confession, comme il n'y a personne qui ne le croie, excepté ceux qui, par les nouvelles lumières du sieur A., se laisseront persuader que le mot *transsubstantiation*, qu'il emploie dans les homélies, après l'avoir condamné dans sa Confession, ne signifie rien moins que *changement de substance.* Que le sieur A. prouve cette conformité de doctrine, c'est-à-dire qu'il perde des paroles, avançant avec la dernière témérité ce qu'aucun théologien protestant n'a jamais avancé, le tout sans autres preuves que des injures les plus grossières et de vains applaudissements qu'il se donne; il ne prouvera pas que les Grecs conviennent de cette conformité, puisqu'ils condamnent la Confession, et qu'ils approuvent les homélies.

Si on n'avait de tous les actes qui se sont faits à Constantinople, à Jérusalem et en Moldavie, que les préfaces dans lesquelles il est dit que c'est à tort que Cyrille a été soupçonné de nouveauté, parce qu'il a toujours fait profession publique de croire et de pratiquer ce que l'église grecque enseigne et pratique, quelqu'un croirait-il avoir prouvé suffisamment que les Grecs qui parlent ainsi approuvent et regardent comme la foi de leur église ce qui est contenu dans cette Confession? La preuve serait assurément très-fausse; car on sait quelle est la foi des Grecs; et chaque Grec, surtout les évêques, savent ce que leur église enseigne; ils ne peuvent se tromper sur des dogmes aussi publics. Mais ils peuvent être trompés par un homme constitué en dignité, qui proteste et affirme avec serment qu'on l'accuse injustement d'avoir une religion différente de la leur, surtout le voyant tous les jours pratiquer des cérémonies incompatibles avec celle qu'on lui imputait. Ce raisonnement tiré d'éloges et de témoignages donnés sur une fausse supposition serait donc entièrement faux et ridicule quand même les Grecs ne se seraient pas déclarés sur la Confession; mais puisque tous, amis ou ennemis de Cyrille, l'ont

également condamnée comme calviniste, et non seulement en général, mais article par article, peut-on, sans la dernière effronterie, dire qu'ils l'aient approuvée, et encore moins en tirer cette conséquence, qu'*ils s'accordent donc avec les théologiens réformés*, c'est-à-dire les disciples de Calvin, dont le nom seul leur fait horreur, puisqu'on ne trouvera pas qu'excepté Cyrille, aucun Grec l'ait appelé docteur très-saint et très-sage, qui est dans le ciel?

Il est vrai que le sieur A. en excepte un ou deux articles, et il aurait bien fait de les marquer; car ce ne sont pas apparemment de ces choses indifférentes dans la religion. L'Église n'a jamais cru qu'on pût être orthodoxe quand on ne croyait pas généralement tout ce qu'elle enseigne; et tous les anciens hérétiques ont été anathématisés pour une seule erreur, quoiqu'ils suivissent en tout le reste la foi catholique. Les Grecs en marquent un bien plus grand nombre, puisque de dix-huit articles que contiennent la Confession et les Réponses aux quatre questions, ils n'en exceptent qu'un de la condamnation qu'ils en font, comme contenant une doctrine contraire à celle que leur église professe. Les luthériens en trouvent aussi plus d'un ou deux qui ne s'accordent pas avec la doctrine des réformés; car ils prétendent avec raison l'être pour le moins autant que les calvinistes. Espère-t-il donc nous faire accroire que ceux qu'il appelle en général *réformés* convinssent de tous les articles de foi selon la manière que Cyrille les a expliqués? Wytembogart, auquel il donne dans ses lettres autant de louanges qu'à Léger et à Diodati, ne soutint-il pas au synode de Dordrecht une doctrine tout opposée à celle qu'il donne pour règle de la foi sur le décret absolu de la réprobation? Que le sieur A. dise donc que cette Confession est entièrement conforme à celle de Genève, il dira vrai, ce fut le jugement de tous les savants protestants et catholiques quand elle parut; mais s'il prétend la faire passer pour conforme aux sentiments des vrais protestants, des luthériens et de l'église anglicane, ce que Fehlavius a écrit contre Hottinger, et les auteurs qu'il cite en grand nombre, prouvent entièrement le contraire.

Il dit (pag. 366) qu'il paraît en second lieu que *ces Grecs n'ont censuré personnellement Cyrille que sous prétexte qu'il n'a jamais voulu publier des écrits contraires à sa profession de foi, parce qu'il voyait bien* (ajoute-t-il de sa tête, car il n'y en a pas un seul mot dans le texte) *que ceux qui le sollicitaient pour cela étaient des Grecs pervertis*. Nous ne savons ce fait que par le témoignage des Grecs de Jérusalem, et il ne change rien à la substance de l'histoire. On ne peut douter que Cyrille étant soupçonné avec beaucoup de raison, surtout à cause de son commerce avec le ministre des Hollandais, d'être véritablement auteur de cette Confession, ne pût en recevoir quelques reproches; et il est fort vraisemblable que comme il niait tout, et cependant ses accusateurs avaient de grandes preuves contre lui, ils proposèrent cet expédient, qu'il ne voulut pas accepter. Il n'y a pas sujet de douter de ce fait allégué dans un temps non suspect et plus de trente ans après sa mort, par des personnes qui le pouvaient savoir, et qui n'avaient plus aucun intérêt de déguiser ou d'altérer la vérité, et il n'est pas difficile de l'entendre. Cyrille de Berroée était intéressé à faire connaître Cyrille pour ce qu'il était, et il est très-possible qu'après son dernier exil, le même Cyrille de Berroée, voulant, conformément à l'intention de ceux qui n'avaient en vue que la conservation de la foi de l'église grecque, empêcher que le calvinisme ne se répandît parmi les Grecs, procéda synodalement à l'examen de la Confession, dont les copies imprimées s'étaient répandues. Il proposa l'affaire, et accusa Cyrille comme en étant l'auteur; les preuves ne se trouvaient pas suffisantes pour le prouver canoniquement, mais il y en avait apparemment plus qu'il n'était nécessaire de sa connivence et du refus qu'il avait fait, ou de les réfuter ou de les condamner. Le fait pouvait alors être notoire, et il n'en fallut pas davantage pour avoir un sujet légitime de frapper Cyrille d'anathème aussi bien que sa Confession. Dans le synode suivant, sous Parthénius, comme on vit qu'il n'y avait pas de preuves juridiques que Cyrille en fût l'auteur, il ne fut pas jugé à propos de prononcer anathème contre sa personne, et on se contenta de le prononcer contre celui qui en pouvait être l'auteur. Cela ne justifie donc Cyrille en aucune façon, puisque, supposé qu'il en fût l'auteur, comme ses lettres le prouvent, il est anathématisé par le synode même sur le témoignage duquel le sieur A. prétend le justifier. Il n'y a donc aucune contradiction dans les faits entre celui de Jérusalem et les autres; et quand il y aurait sur ce sujet quelque diversité, il n'y en a point dans le fond qui regarde la doctrine; puisque la Confession est également condamnée par les uns et par les autres, aussi bien que l'auteur, tel qu'il puisse être : et si c'est Cyrille, il est donc condamné autant par les synodes de 1642 et de 1672 que par celui de 1638. Qu'on juge après cela si ceux qui ont dressé les décrets, et ceux qui les ont produits, sont des faussaires, des faux témoins et des menteurs, ou si celui qui, n'étant au fait sur aucune partie de cette histoire, les attaque sans raison et sans preuves, n'est pas un grand calomniateur.

OBSERVATIONS

SUR LA PRÉFACE DU SYNODE DE JÉRUSALEM.

Les Grecs commencent ensuite à entrer en matière; et d'abord ils disent qu'ils opposeront à chaque chapitre de la Confession de Cyrille un autre article pour la réfuter, et qu'en quelques endroits, où il sera be-

soin, ils ajouteront ou retrancheront ce qui paraîtra convenable. *Ces dernières paroles*, dit le sieur A. (pag. 367), *doivent faire tenir le lecteur sur ses gardes, puisqu'elles contiennent un avertissement qui ne laisse aucun lieu de douter que ceux qui ont composé les décrets de cette assemblée n'aient retranché plusieurs choses, et qu'ils n'aient altéré sa doctrine orthodoxe. Ces décrets portent leur condamnation avec eux-mêmes, par cette déclaration qu'ont faite ceux qui en sont les auteurs, d'y avoir mis, non pas la vérité toute pure, mais de l'avoir déguisée par des additions ou par des retranchements*, etc. Quatre lignes d'injures qui suivent n'empêcheront pas qu'on ne les rétorque avec plus de justice contre le sieur A., qui a retranché plus de la moitié de ces décrets, surtout dans les endroits qui réfutaient ses vains raisonnements. Est-ce que les Grecs ont dit qu'ils n'avaient pas rapporté la vérité, ou qu'ils l'ont déguisée? Ne peut-on faire d'extraits fidèles sans rapporter toutes les paroles d'un auteur? et celui-ci dira-t-il qu'on a déguisé la vérité, parce qu'on ne transcrit pas à chaque fois toutes ses redites ennuyeuses et inutiles? On verra dans la suite que les Grecs n'ont rien altéré dans la relation des sentiments de Cyrille. Les pouvaient-ils déguiser par des retranchements et par des additions, puisqu'ils étaient déjà publics par l'impression? Mélétius Syrigus, qui les a solidement réfutés le premier dans l'intervalle entre les synodes de 1638 et de 1642, craignait si peu de les rapporter entiers, qu'il les a insérés mot à mot dans sa Réfutation, comme, parmi les Grecs véritablement *latinisés*, Matthieu Caryophylle fit dans la sienne, publiée du vivant de Cyrille en 1632, et imprimée à Rome sur la copie latine qui avait paru à Genève en 1629.

Dosithée, patriarche de Jérusalem, parle ensuite, ainsi qu'il devait faire en cette qualité, à la tête d'une exposition de la foi donnée au nom de son église. Le sieur A. prétend prouver *par ce seul endroit* (pag. 368) *que c'est l'ouvrage d'un particulier, et que Dosithée l'a rédigé par écrit sur les minutes qui lui en furent données par l'ambassadeur de France. Cela paraît incontestable par la légalisation, dans laquelle il est dit que ce patriarche lui dit à Constantinople qu'il avait pleinement satisfait à ce que cet ambassadeur avait souhaité de lui, suivant l'avis qu'il en avait reçu par ses lettres, et l'assura qu'il avait lui-même rédigé par écrit ces décrets, et qu'il espérait que par son travail les luthériens et les calvinistes seraient confondus.* Il prétend que cette légalisation a été supprimée par *mauvaise foi et supercherie*, sur quoi les injures reviennent à tas.

Quoiqu'il n'y ait guère de page dans ce pitoyable écrit qui ne contienne plusieurs extravagances et absurdités, il y en a peu qui soient comparables à celle de cette remarque. Parthénius parle à la tête du synode de 1642; Cyrille de Berroée, en celui de 1638. Il en est ainsi de tous les actes de cette espèce; et s'ils n'y parlaient pas, les actes seraient suspects. En celui-ci, parce que le nom de Dosithée est à la tête, ce doit être, selon le sieur A., une marque de fausseté. Qu'il ajoute cette belle maxime à sa Centurie, on prouvera que tous les actes des princes sont faux, lorsque plusieurs signent et qu'un seul parle, comme on voit dans une infinité d'actes anciens et modernes. Quand il dit que c'est *l'ouvrage d'un particulier*, peut-on dire que le patriarche à la tête de son église soit un particulier? Mais quand quelque particulier aurait formé le projet, cela ôterait-il l'autorité et la vérité à cette déclaration, puisque ce n'est pas celui qui la rédige par écrit, non plus que celui qui la met au net, mais les souscriptions et l'approbation qui la rendent authentique?

Il l'a rédigé, dit-il, *sur les minutes envoyées par l'ambassadeur de France, et cela paraît incontestable.* On ne sait pas de fait plus contestable que celui-là; puisque, quand il serait vrai, le sieur A. n'en peut donner aucunes preuves, et rien n'est plus faux. Car à qui le sieur A. persuadera-t-il qu'écrire à un patriarche de Jérusalem, pour le prier qu'à l'occasion de l'assemblée d'un grand nombre d'ecclésiastiques qui sont venus à la dédicace d'une nouvelle église, il s'informe de la vérité des faits avancés par le ministre Claude touchant l'église grecque, et qu'il lui en donne une déclaration en forme, ce soit lui en envoyer la minute? Peut-on trouver une imposture plus grossière, et soutenue d'une pareille hardiesse? Un homme qui aurait les minutes entre les mains ne pourrait pas parler autrement. Il fallait qu'il produisît un acte de Dosithée, par lequel il eût désavoué ces décrets; mais au lieu de les désavouer, il les a fait même imprimer en Moldavie en 1690, et le patriarche de Constantinople Callinique, en 1691, confirma la doctrine qui y est contenue, dans une assemblée synodale où Dosithée se trouva présent (Papadopol. pag. 40). Croit-il qu'il soit aisé de former de semblables minutes, et que si M. de Nointel ou nos théologiens les avaient rédigées par écrit, ils y eussent inséré deux synodes qui étaient déjà assez connus, et imprimés plusieurs fois, ou qu'ils y eussent pu faire entrer des faits qui concernaient Cyrille Lucar, dont ici on n'avait pas la moindre connaissance? Enfin est-il facile de forger des signatures, puisqu'il a été si difficile au sieur A. de les interpréter, et qu'il y a fait des fautes énormes?

Pour les outrages qu'il fait au patriarche Dosithée (pag. 369), dont il paraît qu'il ne savait que le nom, l'appelant *un perfide*, *un perverti*, *ex-patriarche*, *homme sans religion*, *impudent menteur*, *le plus grand imposteur qui ait été parmi les faux patriarches de l'église orientale;* tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il n'y eut jamais de calomnies plus mal fondées, et que si le sieur A. avait dit à Constantinople ou ailleurs parmi des Grecs ce qu'il avance contre Dosithée, il courait risque d'être déchiré par le peuple. Car il y a peu de personnes qui aient vécu de nos jours, dont la mémoire soit en plus grande vénération que celle de ce patriarche, dont non seulement la doctrine, mais aussi la conduite ont été sans reproche. Quelles sont les *perfidies* dont ce calomniateur peut l'accuser?

Trouvera-t-il qu'il ait fait deux personnages comme Cyrille; qu'il ait avoué publiquement cette exposition de foi, et qu'il en ait donné secrètement de contraires? Comment le peut-il appeler *perverti*, puisqu'il a toujours été le plus zélé défenseur de la doctrine des Grecs? Un patriarche reconnu par toute la Grèce, et qui a tenu très-longtemps cette dignité, puisqu'il n'est mort que depuis environ deux ans, est-il *ex-patriarche*, ou *faux patriarche?* Ce fut lui qui, en 1683, fit imprimer à Jassy, en Moldavie, les œuvres de Siméon de Thessalonique, qu'il est impossible d'interpréter en faveur des réformés. En 1682, il y avait fait imprimer un assez ample traité de Nectarius, patriarche de Jérusalem, contre les Latins, que M. Allix, un des plus savants ministres qui soient sortis de France, a jugé digne d'être traduit en latin. Dans les épîtres dédicatoires et dans les préfaces, il est qualifié de patriarche dix ans après le synode de Jérusalem, et il l'était encore en 1690, quand il fit imprimer son Enchiridion, et en 1698 un livre contre Jean Caryophylle logothète, qui était tombé dans les erreurs des calvinistes. Que le sieur A. s'informe à quelqu'un qui sache le grec de ce qui est contenu dans les livres que nous venons de marquer, et dans quelques autres imprimés à Bucharest; il apprendra que tout ce qui y est contenu s'accorde parfaitement avec la doctrine qu'il a exposée dans les décrets du synode de Jérusalem, et que l'auteur était si peu un *Grec latinisé*, qu'il n'a rien paru de plus fort contre les Latins.

Le sieur A. ne donne pas la moindre preuve de toutes ses calomnies, pas même de semblables à celles dont il a noirci la mémoire de Parthénius-le-Vieux, en le prenant pour un autre. Il n'y a que l'accusation d'être *un homme sans religion*, *dont voici*, dit-il, *une démonstration très-évidente, fondée sur une déclaration du prologue de ce faux patriarche, qui est la plus hétérodoxe et la plus insoutenable qui ait jamais paru dans les écrits des latitudinaires et des gens sans religion. Cette déclaration porte que l'église grecque d'Orient a les mêmes sentiments en toutes choses que les fidèles qui vont à Jérusalem.* Puis il fait un dénombrement de plusieurs sectes, où il laisse des marques de son profond savoir sur cette matière, comme sur toutes les autres, concluant que comme on sait que toutes ces sectes ont une créance et des cérémonies différentes, *il est donc très-manifeste que Dosithée n'est pas seulement un homme sans religion, mais le plus impudent menteur et le plus grand imposteur qui ait été parmi les faux patriarches et les apostats de l'église orientale, puisqu'il débute par une menterie qui est prouvée par autant de témoignages qu'il y a de personnes qui ont écrit sur cette matière.*

Nous avons averti qu'autant de fois qu'on trouve ces grands mots de *démonstrations très-évidentes*, de *preuves incontestables*, on peut s'attendre à quelque extravagance capitale. Celle-ci passe toutes les précédentes; car si dans les autres on voit souvent qu'en lisant le grec on y trouve tout le contraire de ce qu'il avance, on n'en est point étonné, puisqu'il est aisé de reconnaître partout qu'il ne l'entend pas. Ici il n'y a qu'à lire sa propre traduction pour reconnaître que l'absurdité de sa conclusion est égale à la noirceur de la calomnie. Dosithée dit qu'*il donne et publie cette Confession au nom généralement de tous les chrétiens soumis au trône apostolique de Jérusalem, et de tous les orthodoxes qui viennent, ou, pour mieux dire,* qui sont venus et se trouvent *en la sainte ville de Jérusalem pour la vénération des saints lieux, avec lesquels toute l'Église catholique est d'accord touchant la foi :* Ἐν ὀνόματι κοινῶς τῶν ὑποκειμένων τῷ καθ' ἡμᾶς ἀποστολικῷ θρόνῳ Χριστιανῶν ἁπάντων, καὶ τῶν ἐπιδημούντων τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ, καὶ μεγάλῃ πόλῃ Ἱερουσαλὴμ ὀρθοδόξων προσκυνητῶν οἷς πᾶσα ἐν τοῖς περὶ πίστεως ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία συνᾴδει. On lui pardonnerait une traduction aussi ridicule que celle-ci : *Qui relèvent de la juridiction de notre trône apostolique.* Les maximes de jurisprudence lui avaient alors peut-être rempli la tête, de sorte qu'il s'est servi d'un mot qui n'a lieu que dans les matières féodales. Les rois catholiques sont soumis au pape, mais ils ne relèvent pas de lui, non plus que les chrétiens grecs, de leurs patriarches. Mais à cela près, par sa traduction même, n'est-il pas évident qu'il parle des orthodoxes de son patriarcat, c'est-à-dire des chrétiens grecs, et en général de tous les Grecs soumis au patriarche de Constantinople, qui sont ou qui viennent à Jérusalem, et qui sont d'accord en tout ce qui regarde la foi avec l'église catholique, c'est-à-dire la grecque? C'est avec ces orthodoxes, et non pas avec ceux que les Grecs ne reconnaissent pas pour tels, que toute l'Église catholique est d'accord touchant la foi. Le sieur A. a ajouté *en toutes choses*, ce qui ne blesse pas tout à fait le sens; mais cela n'est point dans le texte, et on voit clairement qu'il l'a mis exprès pour grossir l'idée affreuse de sa calomnie. Il faut donc qu'il prouve que le mot d'*orthodoxes* signifie toutes sortes de sectaires, au nom desquels il n'est pas nécessaire de prouver que Dosithée n'a point voulu parler, puisqu'il n'y en a aucun auquel cette Confession puisse convenir; car elle ne convient qu'à l'église grecque, qui est, selon lui, la seule orthodoxe.

Voilà les démonstrations évidentes du sieur A., moyennant lesquelles il a encore trouvé *un Grec latitudinaire*, qu'il prouvera apparemment avoir été disciple de *Vénator*, dont il a fait un *théologien grec latitudinaire*, fort connu autrefois à Alcmar, et jamais parmi les Grecs. Les Grecs ne connaissent point ces mots nouveaux et plusieurs autres semblables, qui ne sont connus que parmi les protestants, de la communion desquels ils sont sortis, aussi bien que les sociniens, les anabaptistes et plusieurs autres, qui sont aussi bien fondés sur la pure parole de Dieu, claire par elle-même sans aucun secours de la tradition, que le peuvent être les calvinistes qui les condamnent comme hérétiques, et qui néanmoins n'ont aucun droit de les condamner.

Nous finirons cette remarque par une réflexion sur l'énumération que fait le sieur A. des sectes dont il

prétendait, par d'aussi fortes raisons que celles qui viennent d'être rapportées, que Dosithée approuvait indistinctement toutes les erreurs; et on verra que ce grand critique n'en sait pas seulement les noms. *Plusieurs autres Grecs qu'on appelle melchites et royalistes.* Il devait dire ou *royalistes ;* car c'est la même chose, sinon qu'on doit plutôt dire *impérialistes* que *royalistes.* Car ce nom fut donné après le concile de Calcédoine par les hérétiques qui en rejetèrent la doctrine, à ceux qui l'avaient reçue et confirmée par leurs décrets, auxquels ils reprochaient, comme il est marqué dans les histoires orientales, celles-mêmes qui sont traduites en latin, qu'ils suivaient plutôt les édits de l'empereur Marcien que la foi de l'Église. Ce qui était d'abord une injure est devenu un nom de distinction, qui signifie généralement tous les chrétiens qui croient qu'il y a deux natures unies en une seule personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et reçoivent le concile de Calcédoine. Ainsi, dans l'usage ordinaire des Orientaux, tous les Grecs et les Latins sont melchites. C'est donc une erreur grossière que d'avoir dit *Plusieurs autres Grecs qu'on appelle melchites;* car tous les Grecs et les Latins sont *melchites.* C'en est une autre que de restreindre ce nom seul aux Grecs, parce qu'il y a des *Syriens melchites.* Les *Indiens* et les *chrétiens de saint Thomas* sont les mêmes, et ils sont nestoriens, au moins ceux qui se trouvèrent dans les Indes, principalement dans le Malabar, lorsque les Portugais s'y établirent. Il aurait pu apprendre cette érudition de l'histoire d'Alexis de Ménesès, qu'il cite ailleurs, s'il ne paraissait pas assez qu'il n'en avait rien vu que par l'extrait qui s'en trouve dans Moréri et dans Bayle. Les *jacobites* et les *monophysites* sont encore les mêmes; car il n'y a plus de ces sectes différentes qui partageaient la secte des monophysites, dont l'opinion était de n'admettre qu'une nature en Jésus-Christ. Si le sieur A. en avait su les noms, il ne les aurait pas oubliés, pour donner une plus grande étendue au *latitudinarisme* prétendu de Dosithée.

Les Arméniens, dont il fait une secte à part, sont la plupart jacobites, excepté un petit nombre qui est réuni à l'Église catholique. Tous les Cophtes, qu'il distingue ridiculement des Égyptiens, et les Abyssins, qu'il sépare aussi des Éthiopiens, sont jacobites. Les nestoriens le seraient aussi, comme nous avons marqué ci-dessus, si on recevait le témoignage de Cyrille dans sa lettre à Wytembogart; ce qui est aussi faux que l'est toute cette remarque de son commentateur. N'est-elle pas bien *propre à charger de confusion tous les principaux docteurs et prélats de France dans tous les siècles à venir?* Elle est encore plus propre à couvrir de confusion ceux qui protégent et qui tolèrent même un homme assez ignorant, pour trouver dans deux lignes de grec ce que le moindre écolier de troisième n'y trouverait pas, et qui sur une interprétation dont la fausseté se reconnaît par sa traduction même, ose traiter d'*impie*, d'*apostat*, de *parjure*, d'*impudent menteur* et d'*imposteur*, un patriarche estimé et respecté parmi les siens depuis plus de quarante ans.

OBSERVATIONS

SUR LES DÉCRETS DU SYNODE DE JÉRUSALEM.

Nous sommes parvenus aux décrets du synode de Jérusalem, et le premier est sur la sainte Trinité, dans lequel il est dit, conformément à la doctrine de l'Église grecque, que le S.-Esprit procède du Père, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον. Le commentateur dit d'abord qu'il ne veut *pas faire une répétition inutile de ce qu'il a dit à la page* 356, *où on trouvera la réfutation de ce qui a été faussement imputé à Cyrille sur cet article.* C'était pourtant un endroit qui avait besoin d'être répété et éclairci, puisque nous avouons de bonne foi que nous n'y comprenons rien. S'il y a du sens dans cette remarque à laquelle il renvoie, c'est qu'il prétend qu'on a faussement imputé à Cyrille d'avoir exposé dans sa Confession que le Saint-Esprit procédait du Père par le Fils, et d'avoir ainsi attribué à l'église grecque une opinion entièrement opposée à ce qu'elle croit et à ce qu'elle professe tous les jours en recitant le Symbole. Il ajoute que cela ne se trouve point dans l'original de cette Confession. On a donc dit, et on le répète, qu'on ne sait pas ce qu'il veut dire; puisque l'édition de Genève, faite aussi sur l'original, comme il est marqué dans la préface, et même sur celui que Cyrille avait donné à Corneille Haga, est la première; et que par conséquent ce sont les Genévois qui ont à se justifier envers le public de cette fausse imputation. De plus, on comprend encore moins ce qu'il a voulu dire, puisque son édition, à l'exception des fautes grossières qu'on ne peut attribuer aux imprimeurs, comme υἱοῦ quatre ou cinq fois de suite écrit par un η, est conforme à celle de Genève, dont la fidélité est prouvée par les témoignages des Grecs, et surtout de Syrigus qui réfute cet article comme contraire à la créance de son église, qui ne reconnait la procession du Saint-Esprit que du Père.

Il trouve ensuite une autre matière à réflexion: *Car*, dit-il, *les véritables Grecs non latinisés disent ordinairement que le Saint-Esprit procède du Père seul. Mais parce que les Latins ne s'accommodent pas de cette expression, ceux qui ont formé ce décret ne s'en sont pas servis, parce qu'ils étaient latinisés eux-mêmes.* Un homme qui entreprend un ouvrage pareil à celui du sieur A. devrait savoir au moins le Symbole, dont les paroles sont rapportées dans le décret. Un des principaux arguments des Grecs contre les Latins,

avant et après le concile de Florence, a été que les Pères du premier concile de Constantinople, où le Symbole de Nicée fut confirmé comme règle immuable de la foi, et auquel ils firent quelques additions, entre autres celle qui regarde le S.-Esprit : *Dominum vivificantem qui ex Patre procedit*, avaient prononcé anathème contre tous ceux qui y ajouteraient quelque chose dans la suite. Ainsi les Grecs conservent le Symbole comme il se disait autrefois, et comme il est dans les actes du premier concile de Constantinople. Ce qui est donc une marque certaine de la sincérité de Dosithée, est pour le sieur A. une preuve de supercherie ; s'il avait ajouté le mot *seul*, les Grecs qui ne veulent pas souffrir la moindre addition, n'auraient pas approuvé celle-là qui leur est inconnue. Il n'est pas assez savant dans les controverses entre les Latins et les Grecs, pour nous apprendre que les premiers pussent se contenter d'une expression comme celle qu'il suppose être conforme au sentiment des Grecs latinisés; puisqu'on sait qu'une différence essentielle entre eux et les schismatiques, est que ceux-ci, tant dans le Symbole de Constantinople que dans celui qu'on appelle de S. Athanase, ne disent que ce que Dosithée a marqué dans le premier décret, et que les autres y ajoutent *Filioque*. Il ne trouvera pas une seule formule où le mot *solo* soit ajouté à *Patre*. Mais si on doutait de la foi de ce patriarche sur cet article, il n'y a qu'à voir ce qu'il a fait imprimer contre les Latins.

Cette réflexion nous conduit, dit-il (pag. 371), *heureusement à la découverte de la plus insigne fourberie qui se soit jamais faite dans l'Église romaine. Elle consiste en ce que tous les docteurs et les historiens du papisme soutiennent que les Grecs se sont unis à l'Église latine sous Eugène IV, dans le concile de Florence.* Qui ne croirait pas qu'un homme qui intitule son ouvrage : *Monuments authentiques*, etc., ne va pas produire quelques pièces inconnues jusqu'à nos jours touchant le concile de Florence? Cependant il n'a rien à nous dire qu'un passage du *grand Dictionnaire historique du célèbre docteur Moréri*. Nous avons déjà dit que son autorité ne devait jamais être alléguée ; que l'article soit de lui, ou de ceux qui ont grossi son ouvrage, cela est très-peu important. On sait assez, quand on a étudié ailleurs que dans les dictionnaires, ce qui se passa au concile de Florence; et on ne peut pas nier que l'acte d'union y fut signé par l'empereur Jean Paléologue, et par un grand nombre d'évêques; que Marc d'Éphèse ne voulut pas souscrire, et que quelques autres à son exemple refusèrent aussi de le faire. Ainsi quoique nous ne prétendions pas faire l'apologie du grand Dictionnaire, ce que le sieur A. en rapporte est vrai. Quand Moréri a dit que tous souscrivirent, il est bien aisé de comprendre qu'il entend parler de ceux qui étaient à Florence, et non pas des autres qui étaient à Constantinople. Cependant *la conviction de cette fourberie, la plus insigne qui se soit jamais faite dans l'Église romaine*, ne roule que sur ce raisonnement : Tous les auteurs catholiques disent que tous les Grecs souscrivirent au décret du concile de Florence. Or ceux qui étaient en Grèce n'y souscrivirent pas. Donc tous les Grecs ne souscrivirent pas. Il n'est pas vrai qu'aucun catholique ait dit que tous les Grecs souscrivirent, si ce n'est en parlant de ceux qui étaient à Florence, et en exceptant les schismatiques. On n'avait que faire, à cette occasion, de l'histoire du patriarche Veccus. *Voilà qui prouve*, dit-il (pag. 372), *d'une manière incontestable, que tous les Grecs qui ont signé le concile de Florence étaient dans le même cas que ce patriarche de Constantinople, dégradé de sa dignité et condamné comme un criminel et comme un éthérodoxe;* car ce mot lui plaît à cause de son air grec, quoiqu'il l'écrive toujours de cette manière, qui fait juger qu'il ne connaît pas encore bien ses lettres. Mais quelle comparaison trouve-t-il entre un patriarche opprimé par la faction de ses ennemis, parce qu'il croit se devoir réunir avec l'Église latine, reconnaissant comme véritable ce qu'elle enseigne touchant la procession du Saint-Esprit, et les Grecs, qui, par leurs députés à Florence, représentaient le corps de leur église, ayant leur patriarche à la tête?

Il y eut des contestations très-vives, mais elles n'empêchèrent pas que l'union ne fût conclue ; et ce ne fut qu'après le retour de l'empereur Jean Paléologue qu'elle fut entièrement rompue. On n'a rien imposé aux Grecs, et on sait assez qu'à présent ils n'admettent pas cette union ; et ils disent anathème par cette même raison à Cyrille, parce qu'il avait suivi dans sa Confession la doctrine approuvée par le concile de Florence. Les évêques des synodes de Constantinople, de Moldavie et de Jérusalem, ne doivent pas être regardés *comme des criminels infâmes* (pag. 372), *comme des renégats et des perfides, qui trahissent leur religion pour favoriser les pernicieux desseins de l'Église romaine*, puisqu'ils ont parlé comme les autres Grecs. Mais ces injures dont il les charge sont des vérités qui conviennent à Cyrille, pour avoir trahi sa religion, afin de favoriser les pernicieux desseins des calvinistes. Que si le prétendu original que le sieur A. allègue mérite quelque créance, comme nous ne pouvons douter que ceux qui sont cités par les Genévois n'en méritent encore davantage, il a donné deux confessions contradictoires. Il avoue cependant que Cyrille reconnaît que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. On ne peut donc reprocher ni à Dosithée, ni aux évêques grecs qui ont approuvé les décrets du concile de Jérusalem, de lui avoir rien imposé, contre lequel il va commencer à déployer son éloquence, c'est-à-dire toutes les injures que non seulement des chrétiens, mais d'honnêtes gens selon le monde, ne voudraient pas dire au dernier des hommes qui les mériterait.

Tous les décrets, dit-il (pag. 372), *sont tellement conformes à la doctrine du papisme, qu'il serait inutile de nous arrêter à faire des remarques pour démontrer qu'ils ont été forgés par des partisans de la cour de Rome, par des pensionnaires et des ambassadeurs de*

France, et par des fourbes subornés et corrompus par les émissaires des Jésuites et des prélats de l'église gallicane. Voilà peut-être le meilleur endroit, et le seul vrai qu'il y ait dans son livre, qu'il lui serait fort inutile de faire des remarques, non pas pour *démontrer* ce qu'il avance impudemment; mais pour faire naître le soupçon le plus léger et le moins vraisemblable contre l'authenticité de la pièce qu'il attaque. S'il croit que la conformité de doctrine avec l'Église romaine, excepté sur les articles qu'elle condamne, ait jamais été reçue comme une preuve de fausseté dans les pièces où elle se rencontre, il avance la proposition la plus absurde qui se puisse soutenir sur cette matière ; et il pousse la hardiesse fort au-delà de celle du ministre Claude, que les protestants les plus éclairés ont abandonné en cette partie. C'est néanmoins ce que le sieur A. aurait de plus raisonnable à dire, mais ce qu'il lui serait impossible de prouver. Puisque ces décrets ne sont pas conformes à la doctrine des Latins, dans les articles sur lesquels ces deux églises ne s'accordent pas, il devait expliquer pourquoi ils ont eu tant de complaisance sur les points les plus difficiles, comme est celui de l'Eucharistie, et qu'ils en aient eu si peu pour les autres.

Les calvinistes de France, et surtout M. Claude, ont ému la question sur le fait, qui se réduit à savoir si les Grecs et les Orientaux séparés de l'Église romaine croyaient la présence reelle et la transsubstantiation. Sur cela les Grecs répondent eux-mêmes et de la manière la plus claire ; d'où il résulte qu'ils sont d'accord avec les Latins sur cet article et sur tous les autres contestés avec les protestants. Trouvera-t-on que ce soit-là une raison suffisante pour s'inscrire en faux contre cette pièce? Mais le sieur A. a-t-il la mémoire si courte, que d'avoir oublié les décrets qu'il a commentés du synode de Moldavie et de celui de Constantinople, sans parler de tant d'autres pièces qui surpassent sa capacité ? Or, il est indubitable qu'ils contiennent tous la même doctrine que celle qui est exposée dans les décrets de Jérusalem. S'il croit avoir ébranlé leur autorité par des objections aussi frivoles et aussi fausses que celles dont il a rempli deux cents pages, on a fait voir que longtemps auparavant, et remontant jusqu'au-delà des schismes, les Grecs n'ont point varié sur ces articles. C'est cependant en quelque manière la question du droit, dont il ne s'agit pas; mais du fait, si cette Confession est un acte *supposé et forgé, signé aveuglément par les Grecs latinisés.* Le sieur A. n'en peut donner la moindre preuve. Il est de notoriété publique que Dosithée, qui a présidé au synode de Jérusalem, était un des plus grands ennemis qu'ait jamais eus l'Église latine. C'était lui qui avait fait chasser des saints lieux les religieux latins, que la protection du roi y fit rétablir; à cette occasion il n'a pu contenir son ressentiment contre M. de Nointel dans ses préfaces sur les œuvres de Nectarius. Voilà ce *Grec latinisé, cet homme sans foi et sans religion*, dont par conséquent l'attestation est fausse. Il n'était pas besoin d'en voler l'original, pour ne l'attaquer que par des raisonnements aussi vains et aussi vagues. M. Claude fit beaucoup mieux ; car étant demeuré à Paris douze ou treize ans depuis que les pièces venues du Levant furent arrivées, il ne se mit pas en peine de les voir ni de les examiner. On croit même qu'il ne les a jamais vues, quoiqu'il ne tînt qu'à lui ; mais il comprenait bien que cet examen ne lui servirait de rien qu'à lui ôter de belles idées, des lieux communs et des maximes générales touchant le peu de foi qu'on devait ajouter à tout ce qui venait de la part des Grecs, la vénalité de leurs témoignages et les artifices des missionnaires. Ainsi il n'attaqua aucune pièce en particulier, craignant sagement de se rendre ridicule par quelque critique aussi mauvaise que celle qu'il avait d'abord faite sur Gabriel de Philadelphie. Quand on attaque les originaux mêmes, comme a fait le sieur A., il ne faut pas s'en tenir à des raisonnements, quand ils seraient meilleurs que les siens ; voici de quoi il s'agit. C'est d'examiner toutes les circonstances qui peuvent rendre une pièce suspecte; prouver ou qu'il n'y a point eu de Dosithée patriarche de Jérusalem en 1672, ou qu'il n'était point reconnu pour tel ; qu'il était absent, que les signatures sont fausses, et ainsi du reste. C'est ainsi qu'on s'inscrit en faux contre des actes, et non pas par des injures, des calomnies grossières et de vaines conjectures.

Mais ces manières ne sont que pour des esprits vulgaires ; il trouve un autre expédient plus court pour prouver que ces décrets ont été forgés : c'est qu'il prétend *faire voir* (pag. 372) *par plus de cinq cents passages de Pères grecs, les erreurs contenues dans ces décrets, et en même temps prouver par un moyen très-abrégé et très-efficace, que les véritables Grecs n'ont jamais été du sentiment de ceux qui ont approuvé ces décrets.* S'est-il engagé à examiner s'il y avait des erreurs ou non dans ces décrets? Et croit-il que personne s'en rapportera à son jugement pour savoir si les Grecs sont orthodoxes ou non? La question est de savoir ce qu'ils croient ; et il est aisé de reconnaître que ne pouvant, par ses gloses et par ses raisonnements insoutenables, donner à des expressions aussi nettes et aussi claires, des sens ambigus où il pût trouver le calvinisme, il les veut attaquer d'une autre manière qui ne lui sera pas plus avantageuse. C'est qu'il indique plusieurs passages des Pères, et il en compte trente-deux sur le second article, où il est dit qu'on doit croire que l'Écriture sainte nous a été enseignée de Dieu, qu'il y faut ajouter une foi entière et sans aucun doute ; mais l'entendre selon que l'Église catholique l'a interprétée et nous l'a donnée. Il ajoute, *et non pas selon des interprétations arbitraires ;* ce qui n'est pas dans le texte, mais qui ne fait pas grand tort au sens, si ce n'est qu'il s'en sert pour conclure que cette interprétation conforme à la tradition, n'est autre chose que l'*analogie de la foi*, et qu'en cela on pourrait accorder leur principe avec celui des protestants. Mais croit-il par de pareils discours persuader à quelqu'un qu'on puisse concilier deux choses

aussi incompatibles, que de dire qu'il faut entendre la sainte Écriture conformément à l'explication que nous recevons de l'Église par la tradition; et de dire, comme les protestants, que non seulement l'Écriture est claire par elle-même, mais qu'elle suffit seule pour nous instruire de tout ce que nous devons croire et pratiquer? Cette prétendue *analogie de la foi* ne sert-elle pas également à établir toutes les opinions des sectes qui les divisent? Et les calvinistes ont-ils jamais pu convaincre un socinien ou un autre sectaire, par cette méthode arbitraire et sans autorité?

Enfin il renvoie à ces nombreux passages, parce qu'il suppose vraisemblablement que ceux pour qui il écrit, croiront sur sa parole qu'il a trouvé trente-cinq témoignages formels des Pères grecs qui prouvent que l'Écriture sainte doit être entendue et expliquée par elle-même sans le secours de la tradition; ou que par tradition il faut entendre cette prétendue *analogie de la foi* que chacun se fait selon ses préjugés. A l'égard des autres qui sont tant soit peu versés dans la lecture des saints Pères, il n'y a pas apparence qu'aucun se donne la peine de les aller vérifier, puisqu'on est bien sûr de n'y trouver rien de conforme à ses paradoxes.

Nous en dirons autant de ses remarques sur les décrets suivants. Il n'y a que le sieur A. qui ignore que les Pères grecs, quoiqu'on ne les puisse sans témérité accuser d'erreur, ont néanmoins tellement favorisé le libre arbitre, que les pélagiens et les sémi-pélagiens tâchèrent souvent de se prévaloir de leurs expressions. Ainsi les Grecs des siècles suivants ont toujours été extrêmement éloignés de la doctrine du décret absolu de la prédestination et de la réprobation, comme il est aisé de le reconnaître par les quatre traités que Gennadius a faits sur la prédestination, dont un a été imprimé à Breslaw par un jésuite; les trois autres ne l'ont encore jamais été. C'est par la raison de cet éloignement que les Grecs ont de la doctrine de Calvin sur cet article, que Grotius, Fehlavius, Calovius et divers théologiens de la Confession d'Augsbourg assurèrent avec raison que par cet endroit seul on reconnaissait que ce n'était pas la créance des Grecs, mais celle de Genève adoptée par Cyrille. Le sieur A. croit-il indiquer des passages que des hommes aussi savants ne connussent pas? Il en faut dire autant des articles suivants. Il les avait condamnés d'abord, et tous les passages devaient être des convictions des erreurs que les Grecs de Jérusalem y ont répandues. Cependant il y trouve presque toujours de la conformité avec la Confession de Cyrille Lucar; ce qui est une contradiction manifeste. Qui doit-on croire, ou des Grecs très-bien informés, comme il paraît, des erreurs de Cyrille, et qui les rejettent par des propositions contraires qui ont paru telles à tous ceux qui les ont lues jusqu'à présent; ou du sieur A. qui en tire un sens tout différent? Quand il prouverait que les Grecs se sont mal expliqués, ce qu'il ne peut faire néanmoins, puisqu'ils raisonnent plus juste et plus conséquemment que lui, il ne prouverait pas à ceux qui condamnent chaque article de Cyrille, qu'ils l'approuvent, et qu'ils n'ont pas d'autre créance. Il n'a qu'à prendre les articles du concile de Trente, de la manière dont il trouve tout ce qu'il veut partout où il veut; ils seront aussi conformes à la doctrine de Cyrille.

Il est dit dans le sixième décret (pag. 376), que les peines du péché originel se sont étendues sur tout le genre humain, même sur ceux qui, par leur vie sainte, étaient exempts des crimes grossiers qui sont nommés; lesquels cependant n'ont pas été exempts des peines que Dieu a envoyées aux hommes à cause de la désobéissance du premier père. Ces maux sont les fatigues dans les travaux, les infirmités corporelles, les douleurs de l'enfantement. Il dit (pag. 378) que *les Grecs ont mis, d'une manière très-précise, la Vierge Marie dans le rang de celles qui ont souffert les douleurs de l'enfantement.* Il n'y a aucune apparence qu'ils aient eu cette pensée, et les paroles n'y conduisent point, puisqu'il est parlé des saints en général. On reconnaît assez qu'il faut que le sieur A. n'ait pas ouvert un seul livre des Grecs, puisque si jamais il y a eu chose dont ils ne puissent être accusés, c'est de manquer de respect pour la sainte Vierge. L'article 8 fait voir l'injustice et la fausseté de ce reproche, puisqu'il porte expressément que *Jésus-Christ s'est fait homme dans le sein de la Vierge, et qu'il est né sans lui causer les douleurs de l'enfantement.* Il croit peut-être que les lecteurs auront la mémoire assez courte pour ne se pas souvenir d'une page à l'autre de ce qui est contenu dans les décrets. Nonobstant cela voilà ce qu'il appelle *une manière très-précise* (pag. 378)), et qui est une fausseté qui saute aux yeux. Il dit cependant que tous les fidèles chrétiens conviennent de ce qui est contenu dans ce décret, à la réserve de quelques-uns qui ont des opinions un peu différentes, touchant les douleurs et les travaux de l'enfantement de la Mère du Rédempteur, et touchant l'état de sa virginité après la naissance de Jésus-Christ. Il devait dire quels sont ces fidèles que l'Église a toujours regardés et condamnés comme hérétiques.

Il en tire encore une conclusion de pareille force, qui est (pag. 377), que *les catholiques doivent renoncer en premier lieu à leur dogme de la conception immaculée; parce que ce n'est pas le sentiment des Grecs, qui n'en disent pas un mot.* Ceux qui, parlant de quelque dogme, établissent le principe général, ne sont pas supposés nier pour cela les exceptions, s'il y en a. Mais où a-t-il trouvé ce qu'il avance faussement touchant ce dogme, et celui de l'assomption de la Vierge? *Il faut,* dit-il, *qu'ils réforment ce que le concile de Trente a déclaré là-dessus; mais aussi qu'ils renoncent au culte superstitieux que les papes ont établi sur ce faux principe, et qu'ils abolissent la fête de l'Assomption prétendue, que Boniface VIII ordonna de célébrer;* et il cite sa bulle de l'an 1300. Que les protestants jugent de la capacité et de la fidélité d'un homme qui cite le concile de Trente (sess. 5) sur ces deux articles. Tou-

chant celui de la conception, il ne s'y trouve rien d'ordonné, sinon qu'on observera la constitution de Sixte IV. Ne sait-il pas l'ambassade (1) que les rois d'Espagne Philippe III et IV envoyèrent à Rome pour obtenir la décision de cette question, qui partage encore les catholiques, mais sur laquelle ils ne disputent point. On sait que ces sollicitations n'eurent aucun succès. A l'égard du second article, il faut qu'il n'ait pas pris la peine de consulter la table, pour avoir avancé une pareille fausseté. Il y a de très-anciens calendriers, qui sont longtemps avant Boniface VIII, où cette fête est marquée, avec le titre de : *Assumptio* ou de : *Assumpta;* d'autres sous celui de : *Dormitio Deiparæ*, qui est plus ordinaire parmi les Grecs. La tradition que le sieur A. nous reproche comme un article de foi, vient entièrement des Grecs; en sorte même que les homélies de la plupart des Bréviaires sont tirées du discours que S. Jean Damascène a fait sur ce sujet. Celles des Grecs plus récents, comme entre autres celles de Damascène Studite, imprimées à Venise, renferment tout ce qu'on croit pieusement sur ce sujet, et même plusieurs choses que les plus habiles théologiens ne reçoivent pas. La seule lecture de ces homélies, et de plusieurs autres anciennes et modernes, fait assez voir que les Grecs ne condamnent pas ceux qui croient l'assomption de la sainte Vierge; ce qui se reconnaît par leurs prières pour ce jour-là. On ne s'attendra pas qu'à chaque paradoxe on fasse une dissertation pour montrer l'ignorance et la témérité du sieur A. Il n'y a qu'à voir la note de M. de Tillemont sur l'assomption, pour en être bien éclairci.

On n'est pas moins fatigué de relever les bévues sur les contradictions qu'il prétend trouver, où il n'y a pas la moindre apparence, comme chacun le peut reconnaître par la simple lecture.

Mais on ne croit pas qu'il se trouve rien de pareil à ce qui suit (p. 379). *Cette contradiction si manifeste*, dit-il, *est une preuve fort claire que leur ignorance étant jointe aux diverses passions qui les aveuglaient, et aux remords de leur mauvaise conscience dont ils étaient bourrelés, les avaient mis tellement hors d'état de raisonner juste..., qu'ils n'ont pas été capables de mettre par écrit quelqu'un des dogmes de leur créance, sans faire des altérations ou des omissions très-essentielles... Tel est l'article qui concerne la mort de Jésus-Christ, dont les Grecs de Jérusalem ne font aucune mention dans ce décret 7 de leur concile.* Si on appliquait toutes ces paroles au sieur A., comme on le pourrait faire avec plus de justice, puisqu'il y ajoute un nombre infini de bévues et de contradictions aussi réelles que celles qu'il objecte sont imaginaires, on aurait encore une raison plus forte de croire que ces dispositions l'avaient mis hors d'état de raisonner juste. On lui dira pour toute raison, que dans le premier Symbole de Nicée, tel qu'il est rapporté par saint Athanase, et dans celui de Constantinople, il y a παθόντα ταφέντα, *passus et sepultus est;* ainsi dans celui qu'on appelle de saint Athanase, il n'est pas parlé de la mort, mais de la descente aux enfers. S'il dit que cela signifie la mort, on lui dira que dans le Symbole des apôtres, il y a *mortuus*, *sepultus*, *descendit ad inferos.* Qu'il accuse donc saint Athanase et les Pères de Nicée, de Constantinople et des autres conciles, toutes les églises qui récitent le Symbole de cette manière, d'avoir nié la mort de Jésus-Christ, ou qu'il reconnaisse qu'il a faussement calomnié les Grecs de Jérusalem. C'est cependant sur cette belle découverte qu'il s'applaudit, qu'il remplit une demi-page d'injures, et qu'il avertit les lecteurs du peu de cas qu'on doit faire des censures de ces juges ignorants, qui ne servent qu'à confondre les prélats de France.

Dans le 8ᵉ décret les Grecs disent que Jésus-Christ est le seul médiateur; et cette proposition étant en propres termes dans l'Écriture sainte, ne peut avoir qu'un sens très-orthodoxe, qui est celui de saint Paul et de toute l'Église : *Unus Mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.* Ainsi cette proposition, dans les Pères comme dans la sainte Écriture, n'a aucune équivoque, puisque jamais l'Église n'a connu d'autre Médiateur. Comme les calvinistes et les luthériens ont prétendu injustement que l'Église catholique multipliait les médiateurs, à cause qu'elle a toujours reconnu l'intercession et non pas la médiation des saints, ces mêmes paroles ont eu besoin d'explication quand elles sont sorties de leurs bouches.

Le chapitre 8 de Cyrille demeurait ainsi équivoque, parce qu'il n'y avait à proprement parler que le texte de S. Paul. Mais les Grecs, nonobstant *la crasse ignorance* que leur reproche le savant M. A., entendirent fort bien ce que Cyrille voulait dire; d'autant plus qu'au lieu de se servir des propres paroles de saint Paul, *unus Mediator*, εἷς Μεσίτης, il avait mis μόνος, seul, quoique le sens revienne au même. Ils entendaient bien néanmoins, *ces grossiers, ces barbares*, dont le sieur A. a pitié, et qu'il redresse à toute occasion, tantôt pour les faire calvinistes, tantôt pour les déchirer comme catholiques, que Cyrille voulait exclure indirectement la doctrine de toute l'Église, et particulièrement de la grecque touchant l'intercession des saints. Ce fut par cette raison que les synodes de 1638 et de 1642 condamnèrent cet article, de même que fit le synode de Jérusalem. Il n'y a qu'à savoir lire, même la traduction du sieur A., qui souvent *ex malis latinis gallicas fecit non bonas*, pour être convaincu de la fausseté de sa critique aussi bien que de sa théologie.

Nous avons marqué ci-dessus que nonobstant ces nombreux témoignages des Pères grecs, par lesquels il promet de *démontrer les erreurs grossières* de cette Confession, il ne perd pas la moindre occasion de montrer qu'elle est conforme à celle de Cyrille. C'est-là une perpétuelle contradiction, et beaucoup plus sensible que toutes celles qu'il reproche faussemen à Dosithée; car s'il a parlé conformément à la doctrine de Cyrille, outre qu'il faut supposer que dans un

(1) Legatio, etc., de definiendâ controv. immaculat. concept. B. V. M., Lovanii 1624.

ouvrage très-sérieux il s'est trompé depuis le commencement jusqu'à la fin, ce qui n'est peut-être jamais arrivé qu'au sieur A., il faut que sa Confession soit orthodoxe dans le sens qu'il lui attribue ; et par conséquent il ne la peut combattre sans ignorance ou sans malignité. Si elle en est fort éloignée, comme elle l'est certainement, il est impossible de lui attribuer les interprétations forcées et insoutenables qui font la principale partie de ses remarques. Il prétend nous renvoyer à celles qu'il a faites sur l'article du synode de 1638, qui condamne le huitième article de Cyrille, par la raison qui a été marquée, de la réticence préméditée de ce que l'Église grecque enseigne touchant l'intercession des saints, qui ne fait aucun préjudice à la doctrine d'un seul médiateur. *On n'a*, dit-il (page 380), *qu'à comparer la censure de ce synode avec ce huitième décret du concile de Jérusalem, pour être convaincu que tout ce que le patriarche Lucar a dit sur cette matière est confirmé par ce décret de Jérusalem, et condamné par l'anathème fulminé dans le synode de Constantinople contre la même doctrine de ce patriarche; d'où il résulte que les Grecs de Jérusalem, ayant approuvé ce synode d'une manière très-authentique dans leur concile, le condamnent eux-mêmes par ce huitième décret du même concile, qui détruit ce synode pour approuver la doctrine du patriarche Lucar.* Il faut nécessairement rapporter, malgré qu'on en ait, de longs extraits ; car quoique nous ne craignions pas que personne nous puisse reprocher de ne pas représenter fidèlement les pensées du sieur A., la hardiesse avec laquelle il avance la plus grande fausseté pourrait frapper quelques-uns de ceux qui ne s'imagineraient jamais que la mauvaise foi pût aller si loin.

Nous avons déjà dit que le huitième article de Cyrille avait été condamné, non pas à cause qu'il porte qu'il n'y a qu'un seul médiateur, Jésus-Christ, puisque les Grecs et les Latins le disent comme lui, et que la multiplication des médiateurs que nous imputent les protestants est une calomnie cent fois confondue. Les Grecs du synode de 1638, sachant bien que Cyrille par son silence sur l'intercession des saints, la voulait détruire, le condamnèrent par cette raison. Ceux du synode de 1642 en firent autant, et le jugement des uns et des autres a été suivi en cet article huitième, comme en tous les autres, par le synode de Jérusalem. La première période est conforme aux paroles de Cyrille ; et c'est sur ce fondement que le sieur A. établit que tout ce qu'a dit Cyrille est confirmé par le synode de Jérusalem. Il n'y a personne qui n'attende la preuve de cette conformité, si claire, à ce qu'il prétend, qu'il n'y a qu'à jeter les yeux sur les endroits qu'il indique pour la reconnaître. Elle est véritablement très-évidente, et il ne faut que des yeux pour en comprendre toute la force ; c'est qu'il retranche une page entière que voici : *Mais dans les prières et les demandes que nous lui adressons, nous disons que les saints sont nos intercesseurs, et par-dessus tous la très-immaculée Vierge mère du Verbe de Dieu ; les saints anges, que nous savons avoir soin de nous garder ; les apôtres, les prophètes, les martyrs, les saints, et tous ceux qu'il a glorifiés comme ses fidèles serviteurs ; au nombre desquels nous mettons les évêques et les prêtres, qui assistent autour de l'autel divin, et les hommes justes distingués par leur vertu ; car nous avons appris par les saintes Écritures à prier les uns pour les autres, et que la prière du juste pouvait beaucoup, et que Dieu exauçait plutôt les justes que ceux qui étaient engagés dans les péchés. Nous confessons que les saints sont nos médiateurs et intercesseurs auprès de Dieu, non seulement durant qu'ils sont encore en vie, mais encore plus après leur mort, lorsque les représentations faibles étant ôtées, ils contemplent clairement la sainte Trinité, et que sa lumière infinie leur donne connaissance des choses qui nous regardent. Car comme nous ne doutons pas que les prophètes, étant encore dans un corps sensible et matériel, savaient ce qui était dans le ciel, et par ce moyen prophétisaient les choses futures ; de même non seulement nous croyons sans aucun doute que les anges, et les saints qui sont devenus semblables aux anges, connaissent ce qui nous regarde, par la lumière infinie de Dieu, mais nous le croyons indubitablement et nous le confessons.* Voilà ce que le sieur A. a retranché ; et il ôte avec ces paroles l'éclaircissement que les Grecs donnaient de leur doctrine, laquelle par ce moyen se trouve très-conforme à celle des synodes de 1638 et de 1642, et très-éloignée de celle de Cyrille. Qu'il se souvienne de toutes les injures et des calomnies atroces dont il a chargé nos théologiens, parce que dans leurs extraits ils ont omis des choses qui n'avaient aucun rapport à la question qu'ils traitaient.

On ne trouvera rien dans les passages qu'il indique, qui ne serve à établir la doctrine des Grecs et des Latins touchant l'intercession des saints. Mais on voudrait bien savoir ce qu'il prétend citer au § 18 de *Mélétius Alexandrinus*, dont Cyrille, son disciple et son successeur, dit dans les lettres que le sieur A. a publiées, qu'il n'avait rien publié sinon quelques lettres, et il se trompait. On est très-sûr que le sieur A. n'a vu aucun de ses ouvrages ; et c'est imposer bien hardiment au public que de citer, comme un témoin contre la doctrine reçue communément parmi les Grecs, un de leurs patriarches ; d'autant plus que dans ses homélies manuscrites en langue vulgaire, il y a assez de passages pour confondre ce que le sieur A. dit sur cet article. Il ne le citera apparemment pas contre la transsubstantiation, puisqu'il se sert du mot, et qu'il en explique le dogme d'une manière qu'on ne peut éluder par des chicanes aussi puériles que celles dont le sieur A. s'est servi pour expliquer le passage de l'homélie de Cyrille Lucar.

Il n'y a rien à dire sur le neuvième décret, et nous n'avons que faire de le comparer avec les confessions de foi des protestants ; et encore moins de parler des passages qu'il indique. Ceux qui douteront qu'il ne renverse pas tout le sens de ce décret, n'ont qu'à les consulter, ils en seront bientôt éclaircis.

Sur le dixième, qui est opposé au dixième de Cyrille, les Grecs disent que *comme il n'est pas possible qu'un homme mortel soit universellement et toujours le chef de l'Église, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même qui en est le chef, et qui tenant le gouvernail dans le gouvernement de l'Église, la conduit par les saints Pères. C'est pourquoi le Saint-Esprit a établi dans les églises particulières qui sont véritablement églises, et qui sont de véritables membres de l'Église, des conducteurs et des pasteurs, qui en sont proprement, et non par manière de parler, les magistrats et les chefs, à savoir les évêques, qui doivent toujours regarder l'auteur et le consommateur de notre salut, et rapporter à lui tout l'exercice de l'autorité qu'il leur a donnée comme chef.* Ces dernières paroles du texte sont un peu embarrassées, quoique le sens ne soit pas difficile à deviner. Dans les précédentes il n'y a aucune difficulté de dire que la traduction que donne le sieur A. est entièrement fausse et n'a aucun rapport au texte. Voici comme il traduit : *C'est pourquoi le Saint-Esprit a établi des conducteurs et des pasteurs dans toutes les églises qui ne portent pas ce nom à faux, mais qui sont de véritables membres de celle de Jésus-Christ, afin que ces conducteurs y président comme autant d'évêques, en y faisant véritablement, et non pas d'une manière abusive, les mêmes fonctions que s'ils en étaient les chefs; pourvu néanmoins qu'ils jettent continuellement les yeux sur l'auteur et le consommateur de notre salut, et qu'ils lui rapportent tout ce qu'ils font en qualité de chefs délégués et subalternes.* Cette traduction est entièrement fausse; car il est clair par le passage de l'Écriture (Actes 20, 9, 28): *Attendite vobis et universo gregi, in quo Spiritus sanctus posuit vos episcopos regere Ecclesiam Dei*, que les Grecs qui y font allusion ont dit que le Saint-Esprit avait établi les évêques, chefs, pasteurs et conducteurs avec autorité; qu'elles devaient s'entendre *proprement, et non par manière de parler.* Il n'est pas dit qu'*ils fassent leurs fonctions comme évêques;* mais que les évêques établis par le Saint-Esprit sont véritablement pasteurs, conducteurs et magistrats ecclésiastiques. Κυρίως ἀρχὰς καὶ κεφαλὰς, ne veut pas dire *comme s'ils en étaient les chefs*, mais qu'ils *sont véritablement les chefs.* Enfin quand il ajoute, pourvu *qu'ils jettent continuellement les yeux*, etc., il fait dire aux Grecs ce que jamais ils n'ont pensé.

Il trouve que cet article, pourvu qu'on l'entende selon son explication, servira à confirmer la doctrine des églises réformées; et il n'y a rien qui n'y puisse être rapporté en altérant les textes d'une manière aussi hardie. On peut remarquer que les synodes de Constantinople, Syrigus, et tous ceux qui ont condamné Cyrille, ont parlé sur cet article de même que le synode de Jérusalem. Dans celui-ci les Grecs ont eu l'attention de se servir presque toujours des mêmes termes que Cyrille, et de les corriger par les additions nécessaires, afin d'établir une Confession orthodoxe. Cyrille *renversait la doctrine de la hiérarchie*, comme parle le concile sous Parthénius, τὴν ἀρχιερατικὴν ἀναιρεῖ ἐπιστασίαν · les évêques assemblés à Jérusalem établissent que l'épiscopat est d'institution divine, et Syrigus prouve fort au long cette vérité. Il n'y en a point de plus contraire à la doctrine et à la discipline des calvinistes.

La doctrine est assez claire dans tous les écrits des anciens; mais si les ministres les plus savants l'ont fort embrouillée pour tâcher d'établir l'égalité entre les évêques et les simples prêtres, celui-ci, qui ne peut pas prétendre d'être mis au nombre de ceux qui sont regardés comme les colonnes de la réforme, entreprend quelque chose de plus, qui est de prouver que c'est l'opinion des Grecs de Jérusalem. Cependant il faut premièrement qu'il nous explique comment il est possible qu'ils aient condamné par ce dixième décret le sentiment de Cyrille, et qu'ils soient d'accord avec lui; qu'ils se soient servis des mêmes expressions que les synodes de Constantinople et de Moldavie, que Mélétius Syrigus, que la Confession orthodoxe, qui déclarent précisément qu'ils condamnent l'article opposé, *comme tendant à la destruction de la hiérarchie;* que les Grecs de Jérusalem approuvent et confirment par leurs souscriptions ce que les autres ont décidé, et que néanmoins cet article serve à confirmer la doctrine des églises réformées; qu'ils enseignent qu'ils ne *reconnaissent qu'un seul chef universel qui est Jésus-Christ le souverain Pasteur et Prince des évêques, duquel ils ont reçu un pouvoir égal dans toutes les églises particulières de la chrétienté, parce que tous les pasteurs et conducteurs de chaque église sont d'institution divine.* De là il conclut que *voilà soixante-dix témoignages des Grecs pour confondre les docteurs de Sorbonne et les prélats de France, qui, en mettant ce concile au rang des preuves authentiques de leur religion, ont condamné leur propre doctrine touchant les dignités pontificales et leur hiérarchie ecclésiastique*, etc.

Quand on prendrait la traduction infidèle et ignorante du sieur A. pour texte, il aurait bien de la peine à en tirer le sens qu'il prétend, qui est l'anarchie presbytérienne; car dès qu'il est dit que les *pasteurs particuliers président comme autant d'évêques*, il y a nécessairement une idée de supériorité attachée à ce mot d'*évêques*, qui marque qu'ils sont au-dessus du simple pasteur. Mais outre qu'une fausse traduction soutenue d'aussi mauvaises raisons ne peut pas faire un grand effet sur l'esprit des personnes non préoccupées, puisque les protestants anglais, qui ont conservé l'épiscopat, et qui le croient de droit divin, ont réfuté plusieurs fois tous ces arguments comme très-frivoles, il y a de plus une manière plus simple, et dont les plus ignorants sont capables, de confondre le sieur A. : c'est de lui demander pourquoi les Grecs, non seulement de Jérusalem, mais tous les autres, ont des évêques, puisque si on le veut croire, ils ne les croient pas différents des simples prêtres. S'il a jamais ouvert le Pontifical des Grecs, ou le livre des Ordinations du P. Morin, il a pu voir que les Grecs ni les autres chrétiens n'ordonnent leurs évêques et leurs prêtres comme les réformés, leurs ministres. Il ne trouvera pas que ceux-ci qui sont les diacres,

puisque ce mot signifie *ministres*, soient supérieurs aux prêtres, qu'ils appellent *anciens*, ni qu'en l'église grecque il y ait une distinction entre *diacres* et *ministres*. Il y trouvera encore moins que chaque pasteur ait une autorité égale dans son église et indépendante de celle des évêques et des patriarches. Cyrille lui-même, nonobstant toutes ces belles déclarations, a conservé autant qu'il a pu sa dignité patriarcale, jusqu'à mettre toute l'église grecque en combustion pour s'y rétablir après l'avoir perdue. Sa seule conduite réfute tout ce que ses admirateurs peuvent dire en faveur de sa Confession; car après avoir détruit par son dixième article le dogme de la hiérarchie, il l'a maintenu, demeurant patriarche, ordonnant des évêques, les transférant, les déposant et faisant toutes les fonctions qui ne conviennent point aux simples prêtres. Or il n'y a pas d'interprète plus sûr des dogmes que la discipline; et comme ceux qui voient celle des calvinistes concluent d'abord et certainement qu'il n'y a dans leur église aucune hiérarchie; de même en examinant la forme du gouvernement ecclésiastique des Grecs et de toutes les autres communions orientales, comme on reconnaît que ces églises ont pour chefs supérieurs de tous, des patriarches, des métropolitains et des évêques, puis des prêtres et des diacres; que tous ces ministres sacrés sont institués avec des cérémonies et des prières que la réforme n'a pu souffrir, et qu'elle a d'abord condamnées comme superstitieuses, il est inutile de faire des raisonnements en l'air, pour prouver qu'ils ne croient pas un dogme sans la créance duquel toute la forme de leurs églises et de leurs ordinations ne peut avoir lieu.

Ainsi il n'a qu'à garder pour lui ses quarante-quatre passages, et, quand il les aura lus, il conviendra qu'il n'y en a pas un seul qui puisse servir à établir son absurde paradoxe presbytérien, puisqu'il ne pourra pas nier que la plupart de ceux qu'il cite ne fussent évêques. Dira-t-il que S. Basile et S. Chrysostôme n'eussent pas plus d'autorité dans leurs diocèses qu'il en a dans son prêche? N'avaient-ils pas été prêtres avant que d'être évêques? Toute leur histoire ne marque-t-elle pas cette distinction si ancienne dans toute l'Église, que dès les premiers siècles Aérius fut condamné comme hérétique, parce qu'il enseignait cette prétendue égalité des prêtres et des évêques.

Il sera bon de donner une preuve sensible de la justesse des citations du sieur A. Le quarante-quatrième passage qu'il cite pour confirmer la doctrine des réformés est le sixième canon du premier concile de Nicée. S'il y a un passage connu et cité par les théologiens, les canonistes et les historiens, c'est celui-là, dans lequel il est ordonné que le patriarche d'Alexandrie aura une entière autorité dans la Libye, la Pentapole et d'autres provinces, suivant l'ancienne coutume; que de même le patriarche d'Antioche sera maintenu dans sa juridiction, et qu'on ne pourra élire un évêque sans le consentement du métropolitain. Jamais autre personne que le sieur A. ne se serait avisée de citer ce canon pour prouver que chaque pasteur dans son église a une égale autorité, et ne reconnait pour chef et pour supérieur que Jésus-Christ. On peut assurer sans témérité que ceux qu'il cite sur d'autres matières prouvent à peu près autant que celui-là; outre que dans la plupart de ces citations il ne se trouve pas le moindre mot de ce qu'il promet. Mais ce qui est merveilleux et sans exemple, c'est qu'il n'y a qu'à lire la suite de cet article dixième, pour reconnaître combien les Grecs sont éloignés de la doctrine des calvinistes. Le sieur A. en a retranché sept pages entières; c'est là une manière très-abrégée de réfuter les auteurs. C'est depuis la page 249 de l'éd. G. L. jusqu'à 261.

Ce qu'il dit sur le décret onzième est encore plus étonnant. Cyrille, copiant les confessions calvinistes, avait avancé que *les membres de l'Église catholique étaient les saints, élus pour la vie éternelle, et que les hypocrites en étaient exclus.* Les évêques assemblés en Jérusalem combattent cette hérésie, dont nos théologiens ont expliqué assez les conséquences affreuses, et ils disent (syn. Hier. pag. 260) : *Nous croyons que tous et les seuls fidèles sont membres de l'Église catholique; c'est-à-dire, ceux qui sans aucun doute, reçoivent la foi de Notre-Seigneur Jésus-Christ sans aucune tache, et telle qu'elle a été enseignée par Jésus-Christ même, par les apôtres et par les saints conciles œcuméniques, quand même quelques-uns d'entre eux seraient coupables de toutes sortes de péchés.* La censure que le sieur A. fait de ce décret est fondée sur une ignorance et une mauvaise foi qui n'ont pas d'exemple. Chacun entend, sans être grand théologien, la différence infinie de ces deux propositions que nous venons de rapporter. Selon les calvinistes, il n'y a que les seuls saints et prédestinés à la vie éternelle qui soient membres de l'Église. Selon les Grecs ce sont tous les chrétiens; car il faut n'avoir jamais lu un Père grec, ou aucun auteur ecclésiastique, pour ignorer que πιστὸς signifie un chrétien; et cet usage est si établi, que non seulement il se prend pour un chrétien orthodoxe, comme les Grecs l'expliquent eux-mêmes, mais très-souvent pour les laïques. C'est pourquoi dans les livres ecclésiastiques des Cophtes, νιπιστὸς, qui est le mot grec, est très-souvent employé pour signifier le corps des laïques. *Les Grecs de Jérusalem*, dit le sieur A. (pag. 585), *déclarent formellement ici qu'il n'y a que les seuls fidèles qui soient membres de l'Église; d'où il résulte que les hypocrites et les infidèles n'ont point de part aux biens spirituels, dont les véritables membres de l'Église sont rendus participants, par la communion qu'ils ont avec Jésus-Christ, leur chef. Cette même vérité est enseignée par Cyrille Lucar. Cependant les Grecs de Constantinople et de Moldavie ont censuré cette doctrine. Sur quoi on doit remarquer que les auteurs du concile de Jérusalem, en déclarant que leurs sentiments sont entièrement conformes à tous ces décrets synodaux, ont été si aveuglés, qu'ils ont après cela formé ce décret entièrement contraire à la censure du synode de Moldavie qu'ils avaient*

approuvé, dans le dessein de faire passer la doctrine du patriarche Lucar pour erronée. Mais enfin ils ont révoqué cette condamnation par le décret dont il s'agit maintenant ici, et reconnu l'orthodoxie de ce patriarche, et en même temps celle des réformés. On doit observer à l'égard de cette censure ce qui a été dit ci-dessus, que personne ne croira facilement que soixante-dix évêques ou ecclésiastiques travaillant à condamner la Confession de Cyrille, et déclarant qu'ils suivent en tout les condamnations qui en avaient été déjà faites dans deux synodes, se servant aussi très-souvent des mêmes expressions, se trouvent néanmoins, à ce que prétend le sieur A., presque toujours conformes à la doctrine de Cyrille; que cette conformité, qui aurait rendu leur condamnation et tout leur ouvrage inutiles, n'avait jamais été aperçue de personne, catholique ou protestant; que les protestants les plus éclairés sont tellement convenus de tout le contraire, et ont reconnu qu'il ne se pouvait rien écrire de plus conforme aux opinions des catholiques, qu'ils se sont servis de cette conformité pour rendre les décrets suspects; que cette grande découverte n'a jamais été faite que par un homme qui n'entend ni la langue ni la matière; enfin qu'il se contredit lui-même, puisqu'ayant dit en plusieurs endroits que ces mêmes décrets sont remplis d'erreurs, il les trouve néanmoins presque tous conformes à la Confession de Cyrille. Ces observations supposées, et étant toutes prouvées incontestablement, comme on l'a pu voir, voici les réponses à sa critique.

Les Grecs appellent fidèles, comme toute l'Église, ceux qui croient en Jésus-Christ, et qui reçoivent la foi enseignée par lui-même, par les apôtres et par les conciles œcuméniques. Cyrille dit que les membres de l'Église sont les saints, élus à la vie éternelle. Donc, selon les premiers, tout homme qui croit en Jésus-Christ, et selon la foi et la tradition de l'Église, est fidèle et membre de l'Église. Mais selon Cyrille, ce ne sont que les saints et les prédestinés (non pas les hypocrites, c'est-à-dire les impies et les pécheurs) qui sont membres de l'Église. On ne peut rien voir de plus opposé que ces deux propositions, sur lesquelles il n'y a point d'équivoque. Car Cyrille s'explique nettement, disant que les membres de l'Église sont les seuls prédestinés; et les Grecs aussi clairement disent que ce sont ceux qui conservent la foi, quand même ils seraient coupables de plusieurs crimes; car le mot ὑπεύθυνοι ne signifie pas *sujets à plusieurs crimes*. Ainsi la censure des Grecs de Jérusalem est très-conforme aux décrets du synode de Moldavie. S'il plaît au sieur A. d'entendre le mot de *fidèle* dans un sens tout différent de celui que les Grecs lui ont toujours donné, et de l'interpréter selon les sentiments des calvinistes pour un *prédestiné*, qui a une grâce sanctifiante inamissible, qu'il trouve d'autres Grecs que Cyrille qui l'aient entendu de cette manière, et qui n'aient pas condamné ce sens; on peut juger par cette nouvelle preuve quelle est la bonne foi et la capacité d'un tel censeur. Voilà *comme les docteurs du papisme sont terrassés par leurs propres armes;* et c'est une des plus remarquables objections qu'il leur a opposée *contre ce conciliabule rempli de tant de contradictions, dont il a,* dit-il, *déjà produit mille preuves authentiques;* ou, pour mieux dire, dont il n'a pas donné une demi-preuve qui pût satisfaire un homme raisonnable et médiocrement éclairé.

Les réflexions qu'il fait sur les décrets suivants sont de même force, et ne sont que les mêmes lieux communs, les mêmes injures contre les catholiques, et les mêmes louanges de Cyrille comme orthodoxe. Il perd donc beaucoup de temps à examiner les décrets des conciles qui l'ont condamné, puisque la question qui était agitée entre les auteurs de *la Perpétuité* et le ministre Claude n'était pas sur le droit, pour examiner si les Grecs étaient et avaient toujours été orthodoxes sur l'Eucharistie; mais elle était sur le fait, pour savoir s'ils croyaient ou non la présence réelle et la transsubstantiation, et si la Confession de Cyrille Lucar représentait fidèlement la créance de l'église grecque. Dès que tous condamnent la Confession de Cyrille, la question est jugée; qu'ils l'aient condamnée bien ou mal, cela n'importe; il ne s'agit pas non plus de savoir s'ils sont ou non orthodoxes sur les articles controversés entre les catholiques et les protestants. Or tout le but du sieur A. est de prouver le contraire, tantôt que cette Confession est pleine d'erreurs, tantôt qu'elle s'accorde avec celle de Cyrille, et il prouve tout également, c'est-à-dire, très-mal. Il devait faire son capital de prouver la fausseté des pièces. Si c'est la prouver que d'appeler à chaque page les Grecs et les catholiques *faussaires, menteurs, imposteurs, parjures*, il s'en acquitte merveilleusement; mais pour d'autres preuves, on n'en peut dans tout ce gros livre marquer une seule.

Nous avons vu ci-devant qu'une de ses fortes preuves contre l'authenticité du synode de Jérusalem, est que Dosithée y parlait; raison si ridicule, qu'il faut n'avoir jamais lu les conciles pour la proposer. Osius parla de même dans le concile de Sardique et dans celui d'Illibéris; Aurélius, dans ceux de Carthage; personne n'avait droit de faire la proposition dans celui de Jérusalem, sinon le patriarche, diocésain du lieu où se tenait l'assemblée. Cependant nonobstant la faiblesse de cette objection, il la rebat encore à propos du douzième décret, qui finit par ces paroles: Οὐ γὰρ τοῦτο παύσομαι μυριάκις λέγειν· *Car je ne cesserai de le dire, quand ce serait mille fois.* C'est là une de ces *démonstrations incontestables et irréfragables, que c'est une fausse pièce, forgée à plaisir par le patriarche Dosithée tout seul.* Mais il n'était plus seul lorsque tous les évêques et autres Grecs, en présence desquels et par lesquels cette exposition de foi fut examinée et approuvée, eurent déclaré de vive voix et par leurs signatures, qu'ils l'approuvaient et la reconnaissaient comme véritable.

Il a encore retranché huit lignes de ce décret, qui établissent l'autorité de la tradition et l'infaillibilité de l'Église; mais à la place il indique trente-quatre

passages, dont on ne croit pas qu'il y ait un seul qui soit favorable aux protestants, non plus que ceux qu'il cite sur le treizième et le quatorzième. Il retranche seize lignes du treizième décret, qui établissent la nécessité et le mérite des bonnes œuvres, et dans le quatorzième il retranche plus d'une page, dans laquelle le synode soutient le libre arbitre contre la doctrine de Cyrille, et détruit par conséquent toutes les remarques du sieur A. Mais le comble de l'impudence est qu'il prétend trouver dans ce décret tronqué quelque conformité avec Cyrille ; et parce qu'on n'y a pas marqué si expressément ce qui est dit sur ce sujet dans le synode de Moldavie, il en tire une preuve de contradiction entre ces deux synodes, et une matière de nouvelles injures contre les Grecs et contre nos théologiens. La confrontation de son édition avec celle de Paris grecque et latine suffit seule à le confondre.

Eclaircissement touchant les sacrements.

Nous passerons aux articles plus essentiels, qui regardent les sacrements. Et d'abord dans le quinzième les Grecs disent : *Nous croyons qu'il y a sept sacrements évangéliques dans l'Église ; qu'il n'y a que les hérétiques qui en augmentent ou en diminuent le nombre, et que tous sont ou ordonnés dans l'Évangile, ou qu'ils en sont tirés.* Ensuite ils font le dénombrement des sacrements, ajoutant les passages de l'Écriture qui les établissent. Puis ayant expliqué l'efficace des sacrements pour produire la grâce ils ajoutent (syn. Hier., pag. 274, ed. G. L.) : *Nous rejetons, comme contraire à la doctrine chrétienne, l'opinion qui suppose que l'intégrité des sacrements demande l'usage de la chose terrestre, c'est-à-dire de la matière ; car cela est opposé au sacrement de l'Eucharistie, lequel étant institué par la parole qui le produit, et consacré par l'invocation du Saint-Esprit, est accompli par l'existence de la chose signifiée, c'est-à-dire du corps et du sang de Jésus-Christ; et il faut nécessairement que la consécration, ou perfection de ce sacrement, en précède l'usage. Car si avant l'usage il n'était pas parfait, celui qui en use indignement ne mangerait pas et ne boirait pas son jugement, puisqu'il ne recevrait que du pain et du vin. Or celui qui le reçoit indignement mange et boit son jugement. Ce n'est donc pas dans l'usage, mais avant l'usage, que le sacrement de l'Eucharistie reçoit sa perfection. Nous rejetons aussi comme une abomination, de dire que par le défaut de la foi, l'intégrité du sacrement reçoit quelque dommage*, etc. Le sieur A. a retranché tout cet article, qui contient trois pages ; mais voici comme il commence (pag. 391) : *Nous avons plusieurs témoignages fort authentiques des Grecs non latinisés, qui détruisent entièrement cette doctrine des sept sacrements.* On le défie cependant d'en produire un seul. *Mais on pourra voir*, dit-il, *les preuves concentrées à la fin de l'Épilogue qui est après le dernier décret.* Il renvoie ensuite aux Pères grecs, qui n'ont connu, selon lui, que deux sacrements évangéliques ; et les passages qu'il indique ne conviennent pas plus au sujet que tous les précédents. Puisqu'il s'agit de ce que croient les Grecs, il ne devait pas, sans en avertir le lecteur, retrancher ce qui est le dénoûment de la question, ni croire prouver qu'ils ne reconnaissent que deux sacrements, en supprimant tout ce qu'ils disent pour établir qu'ils en reconnaissent sept. Le seul traité de Siméon de Thessalonique, qui les explique tous en détail, suffit pour le convaincre, ainsi que les anathèmes de Dosithée, patriarche de Jérusalem contre Jean Caryophylle, imprimés en 1698 en Moldavie. (Papadop. pag. 27.)

Avant que de le suivre jusqu'à cet Épilogue, qui est un chef-d'œuvre d'ignorance et d'impudence, nous voudrions bien qu'il nous dît ce que c'est qu'*un Grec latinisé ;* car certainement il ne le sait pas. Ce mot est en usage parmi les Grecs, longtemps avant qu'il y eût des protestants dans le monde; et son plus grand usage commença un peu après le concile de Florence. C'est donc des Grecs qu'il faut savoir ce qu'ils entendent par ce mot. Il est certain, et on le peut prouver par un grand nombre d'actes et de pièces de ce temps-là, que ceux qui renoncèrent à l'union du concile de Florence, commencèrent à appeler λατινόφρονες, ou *latinisés*, ceux qui demeurèrent attachés à la doctrine contenue dans le décret de l'union. C'est en ce sens que l'emploient Gennadius et plusieurs autres contemporains, et il n'a depuis jusqu'à présent eu aucune signification différente parmi les Grecs. Les protestants de la Confession d'Augsbourg, nonobstant le peu de satisfaction qu'ils eurent du patriarche Jérémie, qui condamna leur Confession et les écrits qu'ils firent pour la soutenir, ne crurent jamais que parce qu'il enseignait le changement réel du pain et du vin dans l'Eucharistie, et même la transsubstantiation, quoiqu'il ne se servît pas du mot, il dût être considéré comme un Grec latinisé. Comme la question touchant la conformité des sentiments de l'Église romaine avec les Grecs et tous les Orientaux, sur les points contestés entre les catholiques et les protestants, n'avait pas été examinée, sinon très-superficiellement, M. Claude, dont la hardiesse à tout affirmer et à tout nier n'était pas moindre que celle du sieur A., mais plus mesurée et plus polie, fut un des premiers qui pour rejeter les autorités des Grecs dont il ne pouvait tirer de sens calvinistes, les traita de Grecs latinisés. Le grand nom de M. Claude mit ce mot à la mode, et tous ses disciples, sans l'entendre, commencèrent à appeler un *Grec latinisé* celui qui croyait que la Confession de Cyrille était hérétique, et contraire à la créance de l'église grecque. C'est donc en ce sens que le prend et que nous le donne le sieur A., et celui que M. Smith a tâché d'établir dans deux dissertations qui n'ont convaincu personne.

Puisque le sieur A. s'est voulu mettre sur les rangs, on lui proposera sur ce sujet des questions auxquelles on le défie de répondre. — I. Si c'est à lui à décider quels sont les véritables Grecs non latinisés, à lui qui n'a pas la moindre connaissance de la langue, de la foi, de la doctrine, des cérémonies, de la discipline et des livres des Grecs. — II. S'il croit mieux connaître ces Grecs latinisés que les Grecs mêmes. — III. Si

ceux qui sont non seulement dans la communion de l'église grecque, mais dans les principales dignités ecclésiastiques; qui ne reconnaissent le pape ni l'Église romaine que pour leur dire anathème; qui croient et professent tout le contraire de ce qui avait été établi dans le décret d'union de Florence, peuvent être regardés comme latinisés. — IV. Qu'il nous apprenne où sont et où ont été ces Grecs véritables depuis tant de siècles; car il n'en peut trouver d'autre que Cyrille. Si cependant ils étaient réduits à quelques particuliers qui avaient une créance semblable, il est certain qu'ils la cachaient au public, et qu'ils ne faisaient point de corps d'église. Il y en a eu une néanmoins, et très-visible; il n'y a point de siècle dans lequel il ne se trouve plusieurs preuves de fait de la même foi sur les sacrements, que celle qui est reçue présentement, et que les Grecs de Jérusalem ont expliquée dans cet article quinzième. De plus, il y a une discipline établie et pratiquée, qui sert à faire connaître la foi, et qui la suit nécessairement. Lorsque les premiers réformateurs introduisirent une nouvelle doctrine sur les sacrements, ils abolirent presque toute l'ancienne discipline. Si les Grecs avaient eu autrefois des sentiments semblables à ceux des protestants, ils n'auraient pu conserver depuis plusieurs siècles des cérémonies semblables à celles qu'ils pratiquent. Il est néanmoins très-certain qu'ils n'ont pas varié sur cet article; leurs rites et leurs prières sont les mêmes en substance qu'ils étaient il y a plus de douze cents ans. Croira-t-on que durant un si long espace d'années tous les Grecs aient eu une conscience comme Cyrille, qui pratiquait ce qu'il devait condamner, suivant les principes de sa Confession, comme des superstitions tendantes à l'idolâtrie? Le sieur A. a fourni des preuves authentiques que cela n'est pas impossible; mais il ne niera pas que cette grandeur d'âme, qui se joue de la religion, n'est pas commune. Il faut cependant supposer que ces Grecs non latinisés ont été en cette fiction depuis sept ou huit cents ans, ou convenir qu'ils ne furent jamais que dans les idées des ministres. Pour ce qui regarde les sacrements, on défie le sieur A., et de plus habiles que lui, de citer, non pas plusieurs, mais un seul témoignage authentique de Grecs qui, conformément à la Confession de Cyrille, n'aient reconnu que deux sacrements, le baptême et l'Eucharistie.

Éclaircissement touchant la nécessité du baptême.

Sur l'article seizième (pag. 393), qui concerne le baptême, les Grecs, selon la tradition immémoriale et la discipline de leur église, conforme en cela avec celle de l'Église latine, en établissent la nécessité. Si le sieur A. n'était pas aussi novice dans la théologie des Pères que dans celle des Grecs modernes, il n'aurait pas avancé avec tant de témérité que *les Pères ont enseigné la même chose que le patriarche Lucar et que les réformés touchant le baptême*. Mais il y ajoute la fausseté la plus évidente et la plus notoire, qui est (pag. 392) que *les Grecs séparés de la communion de Rome n'établissent point la nécessité absolue du baptême.* Il y a assez de théologiens qui ont rapporté un grand nombre de passages des anciens Pères grecs et latins, qui prouvent d'une manière invincible la nécessité du baptême; et les pélagiens, qui la niaient, quoique par un autre principe que celui des calvinistes, ayant été condamnés par toute l'Église, cette condamnation s'étend généralement sur tous ceux qui la nient, et encore plus sur les calvinistes qui ont établi cette nouveauté, non pas sur une seule hérésie comme les pélagiens, mais sur plusieurs compliquées, qui renversent toute l'économie des deux sacrements qu'ils ont conservés. Nous nous restreindrons à ce qui regarde les Grecs plus prochains de nos temps; et nous lui soutenons qu'il n'en peut produire aucun qui ait rien enseigné de conforme à la Confession de Cyrille sur ce sujet. Ce dogme est même tellement établi par la discipline de l'église grecque, que dans les Pénitentiaux les plus anciens, parmi les péchés auxquels on ordonne une très-rude pénitence, on trouve celui d'avoir laissé mourir un enfant sans baptême. Siméon de Thessalonique n'était pas un Grec latinisé, puisqu'il a fortement écrit contre les Latins; Jérémie, patriarche de Constantinople, ne l'était pas non plus; ils enseignent néanmoins la nécessité absolue du baptême, comme une vérité de laquelle aucun chrétien ne pouvait douter.

Le sieur A. avait ajouté cette grande preuve (pag. 392), que *les Grecs ne se servent pas de la Bible Vulgate, mais de la version grecque des Septante, qui rapportent ces paroles de Jésus-Christ touchant le baptême d'une manière bien différente de la version latine.* Voilà peut-être la plus grande extravagance qui soit jamais échappée à un auteur. Il est vrai qu'il a marqué dans son *errata* : *Retranchez toute cette opposition qui se trouve dans cette marque, entre la Vulgate et la version des Septante, qui ne concerne point le nouveau Testament.* Il a été apparemment averti de cette erreur si grossière par son imprimeur; car un autre l'aurait aussi charitablement redressé sur celle qu'il n'a pas retranchée, et qu'il devait supprimer aussi bien que la première, qui ne le rend que ridicule; au lieu que la seconde sert à le convaincre d'une imposture grossière et inexcusable. C'est qu'il dit que dans la version latine : *Ceux de la communion de Rome font dire à Jésus-Christ, que sans le baptême personne n'entre dans le royaume des cieux, qui est le séjour des bienheureux; mais dans celle-là, le texte grec porte que ceux qui ne sont pas régénérés d'eau et d'Esprit ne peuvent pas entrer dans le royaume de Dieu, c'est-à-dire dans l'Église chrétienne.* Peut-on affirmer une fausseté qui se reconnaît en ouvrant une Bible latine ? Il n'y a pas dans la Vulgate autrement que dans le grec : *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Chacun peut juger, par ce seul endroit, quelle assurance on peut avoir sur les citations du S. A. dans les livres un peu plus rares que la Bible. Mais c'est que, comme ministre très-néophyte, il a été frappé de cette distinction du *royaume des cieux* et du *royaume de Dieu*, ne sachant pas qu'elle a été inventée par les pélagiens

pour détruire le péché originel, et renouvelée par les calvinistes pour renverser l'efficacité des sacrements. Nos théologiens ont fait voir il y a longtemps, et par des réponses sans réplique, que cette distinction n'avait jamais été connue des saints Pères, ni même des anciens Juifs, dans les livres desquels le *royaume de Dieu* et le *royaume des cieux* signifient la même chose. C'est ce qu'on reconnaît aisément par la simple lecture de l'Écriture sainte; mais afin que le sieur A. ne se plaigne pas qu'on lui cite des auteurs suspects, on ne lui en citera qu'un, qui est Jean Lightfoot, dans ses remarques sur saint Matthieu (pag. 37 de l'édit. de Cambridge 1658) : *Regnum cœlorum apud Matthæum est regnum Dei, ut plurimùm apud reliquos evangelistas. Confer hæc loca Matth.* 4, 17 : *Appropinquavit regnum cœlorum; Marc.* 1, 15 : *Appropinquavit regnum Dei : Matth.* 5, 3 : *Beati, pauperes spiritu, quia vestrum est regnum cœlorum; Luc.* 6, 20 : *Vestrum est regnum Dei; Matth.* 11, 11 : *Minimus in regno cœlorum; Luc.* 7, 28 : *Minimus in regno Dei; Matth.* 13, 11 : *Mysteria regni cœlorum; Luc.* 10, 8 : *Regni Dei.* On n'a qu'à lire les trois pages suivantes, et on y trouvera des preuves tirées des livres juifs, qui prouvent que *regnum cœlorum* et *regnum Dei* se prennent indifféremment.

Mais afin de convaincre le sieur A. par une autorité incontestable, sans ramasser beaucoup de passages, nous nous contenterons de lui en alléguer un seul, qui est tiré de l'homélie de saint Jean Chrysostôme (pag. 654, t. 2, édit. Eton.) sur le même verset, et c'est la vingt-cinquième sur saint Jean. *Car, que dit-il* (Jésus-Christ) ? *Si quelqu'un n'est régénéré de l'eau et de l'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Voici ce qu'il signifie par ces paroles : Vous dites que cela est impossible; et moi je vous dis que la chose est tellement possible, qu'elle est nécessaire, et que même il n'est pas possible autrement d'être sauvé.* Et peu après : *Écoutez, vous autres tous qui n'avez pas le baptême; tremblez et gémissez; car la menace est à craindre, et la sentence est terrible. Il ne se peut*, dit-il, *que celui qui n'est pas régénéré de l'eau et de l'Esprit entre dans le royaume des cieux;* et il répète dans les lignes suivantes ces paroles de la même manière. Ainsi, puisque saint Jean Chrysostôme s'est servi indifféremment des deux expressions, qui ont certainement le même sens, il n'y aura personne qui puisse lire sans indignation que les auteurs du concile de Jérusalem ont altéré le sens des paroles de Jésus-Christ, *en se servant de la traduction latine de la Vulgate de l'Église romaine, pour établir la nécessité absolue du baptême, et pour faire entendre tout le contraire de ce qu'il y a dans leur Bible grecque sur cette matière; et que c'est une preuve évidente qu'ils étaient corrompus par ceux de la communion de Rome, des Grecs latinisés*, etc. Un autre que le sieur A. dirait *la Vulgate*, et non pas la *traduction de la Vulgate;* car cela ne peut convenir au texte de cette version; puisque même d'une traduction on ne dira pas qu'elle est *de la Vulgate*, mais *selon la Vulgate*, comme il y a dans le titre de celle de Port-Royal, qui n'était pas une nouvelle version faite à Paris en 1697, puisqu'il y avait alors trente ans entiers que la première édition, qui est de 1667, avait été faite. L'ignorance et la fausseté de tout ce qu'il avance se soutient, comme on voit, partout également, dans les mots, dans les faits, dans les dates et dans les dogmes.

Il est bon de continuer à le confondre par des preuves de fait. Le patriarche Jérémie n'avait pas été corrompu par les théologiens de la communion de Rome, et on ne peut pas le mettre au nombre des Grecs latinisés. Il cite cependant ces paroles de Jésus-Christ comme le synode de Jérusalem, et dans la seconde réponse (p. 89, 238) : *Celui qui n'est pas régénéré de l'eau et du Saint-Esprit, ne peut pas entrer dans la vie.* Siméon de Thessalonique, dans son premier traité, page 17, de l'édition de Jassy, cite ces paroles de Jésus-Christ comme le synode de Jérusalem, et dans la page 80 : *Il est nécessaire de baptiser en tout temps, de peur qu'il ne survienne quelque empêchement, et que quelqu'un meure sans être initié, c'est-à-dire sans recevoir le baptême, puisqu'il en arriverait un très-grand mal. Car celui qui n'est pas baptisé, n'est pas sauvé :* Ὅμως καὶ ἐν παντὶ καιρῷ ἀναγκαῖον ἐστι βαπτίζειν, μήποτέ τι κωλυγινηταίκαὶ τις ἀπελθῇ ἀμύητος, τουτέστι χωρὶς βαπτίσματος, καὶ πλεῖστη ἐκ τούτου ἔσται ζημία. Ὁ γὰρ μὴ βαπτισθεὶς οὐ σωθήσεται.

Le même, dans l'exposition du Symbole, établissant la même doctrine, rapporte ces paroles comme elles sont citées dans le synode (pag. 311). Il était donc bien inutile de perdre une demi-page à vouloir établir la distinction du royaume de Dieu et du royaume des cieux, pour détruire la nécessité du baptême, et de finir encore par une calomnie contre les Grecs non latinisés, en les accusant de différer le baptême, même plusieurs années. Cet abus n'était autrefois que trop commun dans les premiers siècles de l'Église, et on trouve plusieurs discours des saints Pères qui le combattent; mais il y a plus de mille ans qu'on n'en parle plus.

Le sieur A. cite enfin vingt-cinq passages; car il a soin de les compter, mais il n'a pas eu celui de les lire, puisque le premier, qui est de saint Justin, ne contient pas un seul mot contre la nécessité du baptême, et qu'il l'établit, comme il paraît par la suite du discours. Or une preuve certaine, *incontestable et irréfragable* qu'il ne l'a pas lu, est que le passage du troisième chapitre de saint Jean y est rapporté de la même manière que dans le concile de Jérusalem. Dira-t-il que saint Justin était un Grec latinisé, et corrompu par les docteurs de Port-Royal et de Sorbonne? Le sieur A. dit des choses qui ne sont guère moins absurdes; car sans sortir de cet article des citations, voici la troisième : *Ephrem Syrus contra eos qui verba Cyrilli reprehendunt.* Personne ne connaît cet ouvrage. Si c'est de saint Cyrille d'Alexandrie dont il veut parler, saint Éphrem était mort près de cinquante ans auparavant, et on ne voit point quel rapport ce traité, qui n'est pas connu, peut avoir avec saint Cyrille de Jérusalem. Si c'est du patriarche d'Antioche, comme

on n'a de lui que les extraits conservés par Photius, on les cite; mais quand on dit Éphrem-le-Syrien, c'est le diacre d'Édesse.

Dans cet article qui regarde le baptême, le sieur A. a encore retranché toute la fin, qui remplit plus de quatre pages de l'édition grecque et latine. On en voit une raison très-évidente : et c'est qu'il lui était impossible d'y trouver une ombre de conformité entre la Confession de Cyrille et celle des Grecs; ce qu'il a tâché de faire en d'autres articles avec fort peu de succès. Il était difficile d'en deviner une autre : cependant elle s'est présentée par hasard à la fin de son *errata*, lorsqu'on y est allé chercher la correction de sa remarque de la version du nouveau Testament par les Septante. Voici donc ce qu'il dit : *On n'a pas inséré dans ce volume les articles du concile de Jérusalem, qui ont été imprimés en français dans ce même ouvrage des docteurs de Port-Royal, ni toutes les préfaces et les décrets, qui ne sont d'aucune conséquence pour les faits dont il s'agit maintenant ici, attendu que chacun peut contenter sa curiosité touchant ce qui n'est point utile pour notre but, en lisant l'édition latine de ce concile, faite à Paris l'an* 1676. On ne s'aviserait jamais de mettre un avis de cette importance, à la fin d'un *errata*, que les lecteurs consultent rarement, si ce n'est, lorsque, comme nous avons tâché de faire, on ne veut pas imputer à un auteur les fautes qu'il a corrigées. Mais il ne faut pas qu'il s'imagine que cet avertissement puisse entièrement le justifier, puisque personne n'a jamais imprimé un titre grec et latin dans une page séparée, et en gros caractères, pour ne donner que des extraits, non seulement sans en avertir, mais en donnant sujet de croire qu'il n'y avait rien de retranché. On ne pouvait presque en juger autrement, voyant de grands titres à chaque décret et à chacune des parties qui composent cet ouvrage. *Il n'a*, dit-il, *pas inséré les articles qui ont été imprimés en français dans* la Perpétuité; mais la seule comparaison des passages fait voir qu'il en a inséré un très-grand nombre qui sont dans cet ouvrage, qu'il en a retranché d'autres qui n'y sont pas; qu'il a inséré toute la préface, ajoutant même plusieurs accusations contre les auteurs de *la Perpétuité*, comme s'ils avaient supprimé à dessein cette partie; et ce qu'il appelle *des choses qui n'étaient d'aucune conséquence*, est le jugement de ces Grecs sur Calvin et sur sa doctrine; l'énumération des sept sacrements, et des passages de la sainte Écriture qui en autorisent l'institution, pour ne pas parler des autres. Il était donc fort inutile de fatiguer son imprimeur par l'impression du texte grec, et en retrancher ce qu'il lui a plu, parce qu'il était imprimé en français; ce qui néanmoins se trouve faux presque en tous les articles. Il avait encore moins besoin de faire imprimer toutes les souscriptions; car, en les supprimant, il aurait évité des absurdités sans nombre, et des ignorances d'écolier, qui seules font juger que celui qui peut y tomber n'est pas capable d'écrire sur de pareilles matières. Le public jugera si la raison qu'il allègue, et qu'il devait mettre dans sa préface, non pas dans un *errata*, justifie le soupçon légitime qu'on a de sa mauvaise foi.

De la présence réelle, et de la transsubstantiation.

Il a inséré le dix-septième décret, quoiqu'il fût tout entier en français dans *la Perpétuité*, en quoi il contredit son avertissement. D'abord il traduit mal, Πιστεύομεν τό πανάγιον μυστήριον τῆς ἱερᾶς Εὐχαριστίας ἐκεῖνο εἶναι ὅπερ ὁ Κύριος παρέδωκε τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδω ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς. *Nous croyons que le très-saint Sacrement de la sacrée Eucharistie, est celui même que le Seigneur donna la nuit qu'il se livra lui-même pour la vie du monde.* C'est-là le sens mot à mot, et non pas comme a traduit le sieur A., que *le Seigneur nous a laissé par tradition.* Il coupe encore cet article, et sans avertir, sans mettre d'étoiles, ni aucune autre des marques qui sont en usage pour faire connaître qu'on extrait un texte, et qu'on ne le rapporte pas tout entier, il retranche deux pages qui expliquent nettement et précisément ce que les Grecs de ce synode de Jérusalem pensaient sur toutes les difficultés que forment les protestants contre la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation. Son avis au bout de son livre ne justifiera jamais une pareille réticence : car les Grecs détruisent par leurs explications un des grands arguments dont le ministre Claude s'était servi contre les auteurs de *la Perpétuité*, et qu'il avait employé dans des mémoires envoyés en Grèce, que les Grecs ne connaissaient point toutes les conséquences qui naissent de la transsubstantiation, et que cela prouvait assez qu'ils ne la croyaient point. C'est donc sur cela qu'ils s'expliquent très-clairement; et c'est ce que le sieur A. retranche. Il tire du milieu du discours des Grecs une période qui regarde la transsubstantiation, dont il retranche les deux tiers; puis il saute près de quarante pages, pour aller prendre à la fin la réponse qu'ils font, sur ce qu'on les accusait de ne pas conserver décemment l'Eucharistie; et parce qu'il y a trouvé un passage de saint Paul, qui est appliqué à la matière dans un autre sens que le littéral, c'est à quoi il s'attache pour perdre deux ou trois pages.

Voilà ces *monuments authentiques* et *ces anecdotes précieuses*, avec lesquels le sieur A. a pu faire croire à ceux qui l'ont protégé qu'il confondrait les catholiques, et ferait voir la fausseté d'un nombre très-considérable d'attestations, que jamais les Grecs n'ont contredites, mais qu'ils ont confirmées, et qu'ils confirment tous les jours dans les livres qu'ils impriment depuis trente ans en Moldavie, et dans lesquels les Latins ne sont pas ménagés. Un fatras de lettres, la plupart inutiles et frivoles, d'autres imprimées il y a plus de cinquante ou soixante ans, une nouvelle édition de la Confession de Cyrille, enrichie de plus de fautes d'impression qu'il n'y a de lignes, le synode de Jérusalem imprimé de même, quoiqu'il le fût il y a trente-deux ans, accompagné de sa nouvelle version pleine de fautes ou de corruptions, dont une partie du texte a été retranchée, voila ces *monuments authentiques*. Il reste donc ses remarques importantes, ses

notes, ses raisonnements et ses dissertations théologiques. On a pu voir ce qu'on devait juger de ces notes; il faut examiner sa théologie; car ce qui nous reste à voir est son chef-d'œuvre. Mais peut-il croire que s'il avait mis un titre véritable à son ouvrage, et qu'on eût su d'abord qu'il n'avait pas un seul auteur grec, ni une seule pièce à citer, qu'il n'eût que des injures et des calomnies à mettre sur le papier, personne se fût mis en peine non pas de réfuter, mais de lire son ouvrage? Il en serait arrivé comme des autres qu'il a faits. Cela étant, il serait fort inutile de perdre du temps à examiner sérieusement tout ce qu'il dit sur la transsubstantiation et sur le dogme de l'Eucharistie. Si l'on entreprenait de prouver qu'il n'entend pas la matière, et que tout ce qu'il dit n'est qu'un amas d'objections mal digérées, en dissimulant les réponses, il ne serait pas difficile d'en convaincre le public. Mais comme nous n'avons pas assez mauvaise opinion des protestants pour croire qu'ils le regardent comme leur champion, nous ne lui ferons pas cet honneur. Ce que nous croyons donc devoir faire pour la défense de la vérité, se réduira à examiner seulement ce qu'il y aura de faux et d'absurde dans le reste de son ouvrage, et de le marquer le plus brièvement qu'il sera possible.

Nous avons dit qu'il avait détaché une période de la fin de l'ouvrage, et qu'il l'avait jointe au commencement du dix-septième article ou décret. Elle regarde le respect que les Grecs portent à l'Eucharistie, et elle est fondée sur ce que le ministre Claude, parmi les preuves qu'il avait apportées pour montrer que les Grecs ne croyaient point la présence réelle, avait avancé, sur la foi de quelques voyageurs, qu'en diverses églises elle était dans un sac de toile, ou dans une boîte, négligemment conservée. A cela les Grecs répondent qu'il est très-ridicule de croire que parce que quelques prêtres orientaux conservent le pain sacré dans des vases de bois dans l'intérieur de l'église, et hors du sanctuaire, suspendu à quelque colonne, ils ne confessent pas le réel et véritable changement du pain au corps du Seigneur. *Nous ne nions pas*, disent-ils, *que quelques pauvres prêtres conservent le corps du Seigneur dans des vases de bois; mais Jésus-Christ n'est pas honoré par des pierres précieuses et par des marbres; il demande que nous ayons l'esprit éclairé par la saine doctrine, et le cœur pur. C'est comme ce qui est dit par saint Paul : « Nous avons, dit-il, un trésor dans des vases de terre. »* Ces dernières paroles : Ταῦτα γὰρ καὶ Παύλῳ συμβέβηκεν, ne doivent pas être traduites mot à mot, *la même chose est arrivée à saint Paul*, puisqu'elles ne peuvent se rapporter à rien de semblable à ce que les Grecs éclaircissent par leur réponse. Mais ces paroles signifient simplement : *C'est la même chose à peu près que lorsque saint Paul a dit*, etc. Dans le grec imprimé à Paris, il y a simplement, τὸν θησαυρὸν, *le trésor*, ou *un trésor;* dans celle du sieur A., τὸν θησαυρὸν τοῦτον, qui fait un sens différent, et qui signifie *ce trésor*.

A l'occasion de cette application des paroles de S. Paul à l'Eucharistie, le sieur A. déploie son éloquence (pag. 395), pour découvrir *et prouver la crasse ignorance du patriarche Dosithée, qui a composé ce décret d'une manière aussi peu judicieuse et aussi contraire à la vérité que tous les autres articles de ce conciliabule, dont nous avons fait voir*, dit-il, *ci-devant, par des preuves incontestables, qu'il est l'auteur.* Et à cette occasion il répète toutes les vaines conjectures qu'il a mises à la page 368, et qu'il appelle *des démonstrations*, quoique nous ayons peut-être mieux démontré qu'elles ne peuvent passer que pour des visions chimériques, fondées sur une profonde ignorance de l'histoire et de la discipline ecclésiastique.

A l'égard du passage de S. Paul mal interprété, qui a dit au sieur A. que Dosithée a prétendu citer ce passage dans le sens littéral? Il n'y a rien de plus simple et de plus fréquent dans les auteurs ecclésiastiques que de pareilles applications. Les calvinistes objectent : Vous autres Grecs tenez l'Eucharistie dans des vases de bois; pouvez-vous croire qu'elle soit le corps de Jésus-Christ? Oui, répond Dosithée, nous le croyons : et quoique ce que vous nous objectez ne soit pas une coutume générale, au lieu que cela n'arrive qu'en quelques endroits à cause de la pauvreté des prêtres; quand cela serait, *nous avons un trésor dans des vases de terre. Mais dans les églises qui ont le moyen de le faire, comme par exemple ici à Jérusalem, le corps de Notre-Seigneur est conservé dans l'intérieur du sanctuaire de chaque église, honoré et éclairé par une lampe à sept branches qui brûle continuellement.* Ce sont ces dernières paroles que le sieur A. a jugées inutiles, comme en effet elles le sont à son système, c'est pourquoi il les a retranchées. Il est donc très-ridicule de perdre deux pages à prouver que Dosithée n'a pas entendu en cet endroit le passage de S. Paul selon le sens littéral. C'est à peu près la même chose que si on reprochait à S. Paul son ignorance crasse d'avoir appliqué ces paroles : *Non alligabis os bovi trituranti*, aux secours nécessaires que les fidèles devaient à ceux qui leur annonçaient l'Évangile.

Le sieur A. ne devrait jamais reprocher d'ignorance à personne, après les preuves qu'il donne à tout moment de la sienne, depuis la théologie jusqu'à la grammaire. Il devait encore moins, sur un prétexte aussi frivole, traiter Dosithée et les Grecs d'*ignorants*, d'*idiots*, d'*aveugles*, d'*extravagants*, d'*imposteurs*, et n'épargner pas la personne de l'ambassadeur de France, comme d'*un subornateur de faux témoins et de parjures*. Une ignorance crasse est de citer à faux la Vulgate; de citer le nouveau Testament selon la version des Septante; de prendre un arminien pour un théologien grec latitudinaire; la sainte grotte de Bethléem pour un saint; un monastère pour une sainte; Clément, disciple des apôtres, pour Clément VIII; les Cophtes et les Arméniens pour des Grecs, et cent autres pareilles.

Nous avons dit que nous ne prétendions pas faire un traité de controverse à chaque fois qu'il plaît au sieur A. de se jeter dans les lieux communs, pour dé-

bller ses collections et tromper les ignorants, en leur donnant les remarques d'autrui comme les siennes, ou des objections cent fois réfutées comme de nouveaux arguments de sa production. Il suffira donc de choisir dans ses longues digressions ce qui peut mériter quelque éclaircissement; et d'abord nous examinerons celle qu'il fait sur le mot et sur le dogme de la transsubstantiation (pag. 398).

On doit remarquer ici, avant que de passer outre, que le mot de μετουσίωσις, qui se trouve dans ce décret, a été inventé depuis peu, pour autoriser le nouveau dogme de la transsubstantiation. Le premier, dit-il ensuite, *qui s'en est servi dans l'église grecque est Gennadius, patriarche de Constantinople, qui, étant laïque, fut élevé tout d'un coup à cette dignité par Mahomet II, dès qu'il se fut rendu maître de cette ville, et qu'après en avoir chassé les chrétiens, il forma les desseins de les y rappeler. Ce patriarche travailla au concile de Florence pour l'union des Grecs avec les Latins, et fit ensuite en faveur du papisme l'apologie des cinq chapitres contenus dans le décret de l'union, qui furent rejetés de tous les Grecs orthodoxes. C'est pourquoi il n'y a eu depuis que les Grecs latinisés, ou corrompus dans les universités d'Italie par l'étude de la théologie scolastique de l'Église romaine, qui aient employé ce terme barbare pour expliquer leur créance touchant l'Eucharistie. Cela est si vrai, que le patriarche Jérémie II, qui fut élevé sur le siége de Constantinople l'an 1572, et qui reçut la réformation du Calendrier romain, faite par le pape Grégoire XIII, auquel il se soumit, comme cela paraît dans la relation que le docteur Moréri en fait dans son grand Dictionnaire historique; ce patriarche, dis-je, tout papiste qu'il était, n'a pourtant jamais employé le terme de μετουσίωσις, transsubstantiation, dans les réponses qu'il fit aux théologiens de Wittemberg sur cette matière.* Il y a autant de faussetés que de propositions dans la suite de ce discours; et il porte la conviction entière de l'ignorance de l'auteur.

D'abord nous lui demandons avec quelles preuves il établit que Gennadius, dont il est aisé de voir qu'il ne sait que le nom, est le premier Grec qui ait employé le mot de *transsubstantiation?* Il est bien le premier de ceux que nous connaissons jusqu'à présent; mais qui a dit au sieur A. que d'autres ne s'en soient pas servis avant lui? Car ce n'est pas une conjecture en l'air et sans fondement que de juger qu'il y a peu d'apparence que Gennadius ayant fait le discours dans lequel il a employé ce mot lorsqu'il était encore laïque, et avant qu'il passât en Italie, et que l'ayant prononcé dans le palais en présence de l'empereur et du sénat de Constantinople, il se servit pour expliquer le mystère de l'Eucharistie d'une expression toute nouvelle, et qui aurait pu scandaliser par cette seule raison. De plus, ce discours en forme d'homélie, fut prononcé par Gennadius avant que l'empereur allât à Florence. Dans l'autre écrit que rapporte Syrigus, l'auteur renvoie à cette même homélie; preuve certaine qu'il approuvait la doctrine qu'il y enseigne de la transsubstantiation. Le sieur A. n'a jamais assurément rien vu de Gennadius que les extraits qu'en publia M. Simon dans sa réponse à M. Smith; et celui-ci n'est pas de son avis, parce qu'il croit la pièce supposée, ce qu'il ne prouve assurément pas.

Mais au moins le sieur A. devrait avoir appris en même temps quelque chose de plus vrai sur l'histoire de Gennadius que ce qu'il avance. Il aurait dû savoir que lorsqu'il alla à Florence avec l'empereur Jean Paléologue, il s'appelait Georgius Scholarius; qu'il était véritablement porté à l'union, mais qu'il ne la signa pas, puisqu'il était encore séculier; que même il la désapprouva et se retira précipitamment de Florence avec Gemistus, si on veut croire ce que dit Nectarius, patriarche de Jérusalem, dans son traité contre les Latins; ce qui ne s'accorde pas néanmoins avec ce que des auteurs contemporains en ont écrit, ni même avec les lettres de Gennadius; que depuis son retour Marc d'Éphèse le fit changer de sentiment, qu'il lui recommanda en mourant l'église grecque, et que Gennadius commença à être le plus grand ennemi des Latins, contre lesquels il a composé deux volumes de la Procession du Saint-Esprit, et plusieurs autres qui se trouvent dans les bibliothèques; que la plupart des catholiques, entre autres Matthieu Caryophylle, assurent que l'Apologie des cinq articles de Florence n'est pas de lui; que l'opinion de Léon Allatius touchant deux ou trois Gennades, un affectionné aux Latins, l'autre leur ennemi, est insoutenable. Voilà ce que doit savoir un homme qui veut parler de Gennadius.

Il n'est pas vrai que le sultan Mahomet II, qui prit Constantinople, en ait jamais chassé les chrétiens. Plusieurs s'enfuirent de la ville, mais ils y revinrent quand il leur eut donné assurance qu'il les laisserait vivre selon leur religion.

Il n'est pas vrai non plus que dans les articles contestés entre les Grecs et les Latins, il y en ait eu aucun qui eût rapport à l'Eucharistie, sinon les azymes, et ce n'est pas un point de foi, mais de discipline. Il est très-faux qu'on soit Grec latinisé pour croire la présence réelle ou la transsubstantiation; on ne l'est que lorsqu'on reçoit les cinq articles compris dans le décret d'union de Florence. On l'est encore moins pour avoir étudié dans les universités d'Italie, puisque Cyrille Lucar y avait étudié, ainsi que plusieurs autres; Mélétius Piga, patriarche d'Alexandrie, maître du même Cyrille; Gabriel de Philadelphie, Georges Coressius, Mélétius Syrigus, Grégoire protosyncelle, Dosithée, Nectarius, et plusieurs autres n'étaient rien moins que latinisés. Il faut savoir ce que les plus habiles ont ignoré jusqu'à présent, pour traiter le patriarche Jérémie de *papiste*, et n'avoir pas seulement ouvert ses écrits. Le fait du calendrier grégorien, n'étant fondé que sur l'autorité du *docteur Moréri*, est fort incertain; et quand il serait vrai, il ne prouverait pas plus que Jérémie était catholique que si par cette même raison quelqu'un voulait prouver que les Hollandais le sont, parce qu'ils suivent le même calendrier. *Tout papiste qu'il était, il n'a jamais employé le mot de transsubstantiation.* Ceux mêmes qui

lui ont fourni cette remarque, qui sont le ministre Claude et M. Smith, n'ont jamais dit que Jérémie ne fût pas reconnu par tous les Grecs comme orthodoxe, et par conséquent nullement attaché à l'Église romaine. Celle-ci ne reçoit point les Grecs dans sa communion, s'ils ne font profession de croire ce qui est contenu dans le décret du concile de Florence. Or, il est constant que Jérémie dans ses trois écrits enseigne formellement tout le contraire, particulièrement sur la procession du Saint-Esprit. Les théologiens de Wittemberg l'ont mieux connu que personne, et jamais ils ne lui ont fait ce reproche. Les Grecs depuis plus de six-vingts ans le louent dans tous leurs écrits comme un illustre défenseur de leur église ; l'autorité du sieur A. l'emportera-t-elle sur tant de témoins irréprochables?

Il ne s'est pas servi, dit-il, *du mot de transsubstantiation*, et le ministre Claude a conclu de là qu'il ne la croyait pas, en quoi M. Smith l'a suivi. Il est cependant aisé de reconnaître que les paroles de Jérémie marquaient un changement si réel et si positif, qu'elles ne pouvaient avoir d'autre sens que celui de la transsubstantiation. Cela est si vrai, que les luthériens qui reconnaissent une présence réelle, et qui ne diffèrent des catholiques que parce qu'ils rejettent le changement de substance, ont mis en marge à la page 86, *μετουσίωσις*, *transsubstantiation*. M. Smith témoigne qu'il ne fait pas grand cas de ce jugement de ceux de Wittemberg; d'autres penseront, avec autant ou plus de raison, que ces théologiens pouvaient mieux savoir ce que pensait ce patriarche, tant par le commerce de lettres qu'ils avaient eu avec lui, que par la relation d'Étienne Gerlach, qui l'avait connu familièrement, que par les témoignages de M. Smith, de M. Claude et de tous les autres.

Le sieur A. avance ensuite (pag. 598 et 599) que *tous les Grecs ont tellement en horreur le mot de transsubstantiation, qu'ils n'osent s'en servir crainte d'être dégradés de leurs charges, comme il arrive ordinairement à ceux qui favorisent ouvertement le papisme. Voilà pourquoi le patriarche Dosithée fut contraint de s'enfuir de Jérusalem et de chercher un asile chez l'ambassadeur de France.* Un fait de cette conséquence demande que celui qui l'avance en apporte quelques preuves. Le sieur A. veut qu'on le croie sur sa parole, car il n'en donne et n'en peut donner aucune preuve, et nous en avons de très-certaines pour prouver que ce fait est entièrement faux : car Dosithée ne fut pas obligé de s'enfuir de Jérusalem quand il vint à Constantinople peu après le synode, et les autres Grecs ne pouvaient pas l'obliger de s'enfuir pour s'être servi du mot de *transsubstantiation*, puisqu'ils avaient souscrit les actes synodaux, comme ses suffragants et la partie la plus considérable de son clergé. N'y a-t-il qu'à dire des choses en l'air, sans les prouver, pour se faire des preuves, lorsqu'on n'en a pas une seule? Gabriel de Philadelphie, Georges Coressius, Grégoire protosyncelle, Mélétius Syrigus, la Confession orthodoxe, Nectarius, le patriarche Callinique ont publiquement employé et approuvé ce mot. Il ne se trouvera pas la moindre opposition en forme légitime, ou dans des livres particuliers, que les autres Grecs y aient faite ; mais, au contraire, ils nous indiquent leurs écrits pour savoir véritablement la foi de l'église orientale.

Si Dosithée avait été persécuté jusqu'à être chassé de Jérusalem pour avoir employé le mot de *transsubstantiation*, y a-t-il apparence qu'il l'eût encore autorisé dans l'impression qu'il fit faire dix ans après, c'est-à-dire en 1682, du traité de Nectarius contre les Latins? Ce patriarche disputant contre un franciscain de la Terre-Sainte, qui lui avait objecté qu'il n'y avait plus de miracles parmi les Grecs, en rapporte quelques uns, entre autres touchant l'Eucharistie. Il dit que dans l'île de Crète le pain consacré, réservé pour la Liturgie des présanctifiés, demeura dans le ciboire et qu'on l'oublia. Ensuite, après un longtemps ayant été trouvé noir et commençant à se corrompre à cause de l'humidité du lieu, on le mit sur la patène sacrée avec des charbons dessous pour le sécher, en sorte qu'on le pût recevoir sans dégoût, qu'en ce moment il en sortit une odeur très-agréable qui remplit non seulement le sanctuaire, mais toute l'église; de sorte qu'on jugea à propos de le conserver comme une chose céleste. Après cela il ajoute cette réflexion : *Ce miracle, à ce que je pense, est arrivé pour prouver ce grand et surnaturel mystère, en ce que les seuls accidents du pain sacré se corrompent ; mais la substance du pain étant une fois changée, et étant, par l'invocation du Saint-Esprit, transsubstantiée au véritable corps de Jésus-Christ, elle ne souffre aucune corruption, mais elle demeure incorruptible, comme étant le propre corps de Jésus Christ.* Il peut consulter ce passage dans la traduction de M. Allix.

Dosithée n'aurait pas fait imprimer de nouveau en 1690, dans son Enchiridion, les anathèmes contre Cyrille, et tout ce qui est contenu dans le synode de Jérusalem, s'il avait souffert persécution sur le mot et le dogme de la *transsubstantiation*. Enfin Callinique, patriarche de Constantinople, n'aurait pas inséré ce mot dans une définition synodale, déclarant qu'il explique parfaitement les sentiments de l'église grecque, et qu'il a été par cette raison employé par Gennadius, Gabriel de Philadelphie, Maximus Margunius, évêque de Cérigo, Mélétius Piga, patriarche d'Alexandrie, Coressius, Syrigus, et surtout dans la Confession orthodoxe. Cette sentence fut prononcée dans un synode tenu en 1691 à Constantinople, où se trouva Dosithée, et signa en qualité de patriarche de Jérusalem l'acte inséré dans le livre de la grande église. Le sieur A. dira-t-il que la pièce est fausse, parce qu'il a démontré que dès 1672 Dosithée fut obligé de s'enfuir, et qu'il n'était plus patriarche? Mais Dosithée lui-même qui a fait imprimer la pièce dans un traité qu'il publia en 1698, et qui a survécu encore quelques années, suffit pour ôter toute créance au sieur A. sur cet article qui le concerne, et renverse entièrement tout l'ouvrage du sieur A.

Il allègue, sur la parole de M. Claude, une lettre

d'un M. Bazire, archidiacre de Northumberland, qui dit qu'un Grec, sur ce qu'il avait employé dans un catéchisme le mot de *transsubstantiation*, avait été publiquement censuré. On ne connaît de Catéchisme fait par les Grecs schismatiques avant ce temps-là que celui de Grégoire protosyncelle, qui a été si peu censuré, qu'au contraire il se trouve cité avec éloge par tous les évêques qui ont publié depuis ce temps-là quelques actes ou traités particuliers sur cette matière. Nectarius dans son traité contre les Latins imprimé à Jassy en 1682, par les soins et avec la préface de Dosithée, s'en sert pareillement, et le sieur A. nous viendra assurer (p. 204) que les Grecs n'osaient se servir de ce mot!

Il est encore très-faux que M. de Nointel alla à Jérusalem pour y apaiser des troubles suscités à l'occasion du patriarche Dosithée, qui voulait s'y rétablir après le trouble que le sieur A. suppose être arrivé à l'occasion du synode : car il finit le 16 mars 1672, et M. de Nointel n'arriva à Jérusalem que le 15 avril 1674. Cet ambassadeur était si peu d'intelligence avec les Grecs, qu'il y eut dans le temps même un grand tumulte entre les Grecs et les Latins ; les premiers se plaignant que quelques religieux grecs avaient été tués par les nôtres ; et Nectarius se retira au Mont-Sina, craignant le ressentiment de l'ambassadeur, dont il évita la rencontre. C'est ce que Dosithée dit dans l'abrégé qu'il a fait de la vie de Nectarius, et qu'il a mise à la tête de ses œuvres (1). Mais si ce qu'avance le sieur A. avait quelque fondement, il n'aurait pu le faire que depuis plus de cent ans ; car il y en a cent huit que parut le livre des sacrements de Gabriel de Philadelphie. Est-il croyable que personne n'eût relevé une nouveauté si importante, et qu'au contraire elle eût été suivie par d'autres théologiens, et que leurs ouvrages, au lieu d'être condamnés, eussent été loués et recommandés par les synodes, par les patriarches et par tous ceux qui ont occupé les premières dignités dans l'église grecque?

Si nous consultons les Grecs avant et depuis le concile de Florence, Gennadius s'est servi du mot de μετουσίωσις, ou transsubstantiation, dans l'homélie qu'il prononça devant l'empereur et le sénat, et dans une autre pièce rapportée par Syrigus. M. Simon en avait donné un extrait dans son ouvrage intitulé : *Créance de l'église orientale sur la transsubstantiation*, imprimé en 1687, et le sieur A. n'en fait pas la moindre mention. Mélétius Piga et Gabriel de Philadelphie, Syrigus, la Confession orthodoxe, tous, en un mot, s'en sont servis, de même que le synode de Jérusalem, et on ne peut pas douter qu'ils ne prennent ce mot dans le même sens que les catholiques. Car Gennadius, après avoir dit dans son homélie : *O miracle qui surpasse tous les miracles! O transsubstantiation merveilleuse et très-surprenante*, etc., l'explique en ces paroles, qui sont à couvert de toutes les gloses du sieur A. : *Les choses*, dit-il, *qui arrivent selon l'ordre de la nature n'excitent en nous aucune admiration; on n'admire que ce qui est contre l'ordre de la nature. Or du grand nombre de choses miraculeuses qui se font et qui se sont faites par la puissance de Dieu, ce miracle est assurément le plus grand. Car ce mystère, qui renferme un changement de substance en une autre substance, et qui se fait en un moment, les accidents demeurant sans aucun changement, surpasse tout autre changement naturel ou surnaturel.* Comme on donnera dans peu cette pièce tout entière, on n'en fera pas de plus grands extraits. Dans l'écrit rapporté par Syrigus : *Vous devez croire sans hésiter, et tout ce que nous sommes de chrétiens le devons croire pareillement, que dans ce corps sacramentel est véritablement Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, né de la Vierge Marie, celui qui a été sur la croix et qui est présentement dans le ciel, lui-même tout entier, couvert des accidents du pain, et il est dans le sacrement selon sa substance, non par grâce ou par vertu; et le corps sacramentel n'est pas un type du véritable corps, mais la vérité de ce même corps.* Mélétius Piga, dans sa lettre à Cyriacus Photinus, dit que le sacrement de l'Eucharistie surpasse tous les autres. *Car non seulement il nous rend participants du corps et du sang de Jésus-Christ; mais il est ce qu'il signifie, c'est-à-dire le corps et le sang de Jésus-Christ. Et au lieu que dans le baptême l'eau demeure pour être l'espèce extérieure par laquelle se fait ce qui est signifié dans le sacrement; ici, dans celui de l'Eucharistie, les espèces demeurant, pour signifier la substance, est faite la chose même qui est produite par le sacrement, à savoir la chair et le sang de Jésus-Christ. Il est entièrement dans chaque espèce du sacrement d'une manière propre; tout et en entier dans plusieurs et dans toutes les Eucharisties, et en chaque partie du sacrement; c'est-à-dire, pour plus ample explication, que le vin est sang, comme le pain est chair, et cela par la puissance et par la vertu de la transsubstantiation.* Il s'explique de la même manière dans la lettre à Gabriel de Philadelphie. Il dit dans toutes les deux, que Jésus-Christ est tout entier dans l'une et dans l'autre espèce; qu'il demeure dans les particules qui restent après la communion; qu'on doit adorer le Saint-Sacrement, et qu'on ne peut blâmer ce qui se pratique en ces pays-ci, touchant les processions et l'exposition du Saint-Sacrement à la vénération publique des peuples. Or cette doctrine est approuvée par tous les autres théologiens que nous avons cités, et en dernier lieu par Callinique, patriarche de Constantinople, dans le synode tenu en 1691, dont voici les paroles (Papadopo. pag. 40) :

La sainte et catholique Église de Jésus-Christ croit, de même qu'elle a cru depuis le temps des apôtres, selon la tradition de notre Dieu et sauveur Jésus-Christ venue jusqu'à nous, touchant le très-saint sacrement de l'Eucharistie, que Notre-Seigneur Jésus-Christ y est véritablement et réellement présent, en sorte qu'après la

(1) M. de Nointel dans ses lettres au roi et à M. de Pompone, ministre et secrétaire d'état, se plaint en termes très-forts de l'insolence et de l'ingratitude des Grecs, et du peu de respect qu'ils lui rendent pendant son séjour.

consécration du pain et du vin, le pain est changé au corps véritable de Jésus-Christ, né de la Vierge, et le vin, en son véritable sang répandu sur la croix; que la substance du pain et du vin ne reste plus, mais qu'elle est véritablement et réellement le propre corps et le sang du Seigneur sous les espèces apparentes du pain et du vin. Il entre ensuite dans un grand détail de toutes les suites de ce changement miraculeux; après quoi il dit que *l'Église, pour établir plus clairement la vérité qui est dans le sacrement, suivant sa puissance et sa coutume et par l'inspiration du Saint-Esprit, s'était servie du mot de transsubstantiation, qui signifie le changement qui se fait dans le sacrement. Elle s'en est servie, parce que ce mot n'est sujet à aucune équivoque, et qu'il renverse tous les sophismes des hérétiques contre le sacrement. Elle ne l'a pas pris des Latins, mais elle l'a reçu de ses propres et domestiques docteurs orthodoxes, comme on peut voir par les écrits de ce grand défenseur de la véritable religion, Gennadius, patriarche de Constantinople, qui, parlant devant les empereurs orthodoxes, de pieux patriarches, le sacré sénat et les docteurs de notre foi, s'est servi de ce mot, comme déjà connu et reçu par l'Église, pour établir la vérité de ce mystère. C'est pourquoi l'Église, depuis ce temps-là s'en est servie publiquement partout, et personne n'a paru s'opposer à cet usage de l'Église sinon les hérétiques. Cela est certain par les témoignages de ses docteurs célèbres par leurs écrits, Maximus Margunius, évêque de Cérigo; Mélétius Piga, patriarche d'Alexandrie; Gabriel de Philadelphie; Georges Coressius, théologien de l'Église; Nectarius, patriarche de Jérusalem; et plusieurs autres, particulièrement Mélétius Syrigus.* Voilà comme parlent les Grecs véritables, s'il y en eut jamais, dans des ouvrages et des actes auxquels toutes les fausses règles du sieur A. ne peuvent être appliquées. Car il n'y avait point d'ambassadeur de France, ni d'émissaires de la cour de Rome, qui pussent faire parler ainsi Gennadius, ni Mélétius Piga, ni les autres. Et s'il attaque le synode de Jérusalem, parce qu'on y a examiné la question de la présence réelle à la prière d'un ambassadeur de France, on ne dira pas que ses successeurs aient eu aucune part à celui de Callinique.

Le sieur A. continue : *Nous pouvons ajouter à toutes ces preuves que le terme de transsubstantiation ne se trouve ni dans les Liturgies, ni dans le symbole des églises orientales.* Cette objection est encore de M. Smith, et ne prouve rien. Les Liturgies ne sont pas faites pour y insérer des expositions de foi sur des matières contentieuses, particulièrement lorsque les erreurs qui ont obligé l'Église à s'expliquer par de nouveaux termes sont beaucoup plus récentes. Le même mot ne se trouve point dans le canon de la messe latine; il faudrait avoir perdu l'esprit pour conclure de là que nous ne croyons pas le dogme. Il n'est pas parlé de l'Eucharistie dans le Symbole; quelqu'un dirait-il que l'ancienne Église n'a eu qu'un sacrement, qui est celui du baptême?

On peut démontrer évidemment le contraire par leur Liturgie, où le pain et le vin, après même qu'ils ont été consacrés, sont nommés ensuite les antitypes du corps et du sang de Jésus-Christ. C'est une des objections des plus usées et des plus triviales, qui a cent fois été réfutée. D'abord on peut dire, et avec fondement, qu'ils peuvent être appelés *antitypes du corps et du sang de Jésus-Christ*, de même que nous appelons *sacrement* ce que nous croyons être le corps de Jésus-Christ, et que les anciens Missels ou Sacramentaires les ont appelés *oblata*, *oblatio*, les Grecs Δῶρον, ἅγια δῶρα, *le don, les saints dons.* Car la vérité de la présence réelle n'exclut pas la nature du sacrement. Dans le canon romain, *panem sanctum* est dit de l'Eucharistie après la consécration; cela ne détruit pas la foi du véritable changement. Mais outre que nos théologiens ont satisfait pleinement à cette objection, et que nous ne prétendons pas disputer sur le fond de la controverse avec un auteur qui n'a rien à nous dire que des extraits de ses études faites à la hâte pour devenir ministre, et qui ont été fort superficielles, que c'est des Grecs et des Orientaux dont il s'est engagé de nous faire connaître la créance, en développant toutes les impostures des actes et des confessions que nos théologiens ont produits contre les protestants; il faut répondre selon la doctrine commune des Grecs, qui satisfirent dès le temps du septième concile à cette objection des iconoclastes.

Ils leur répondirent que le mot d'*antitypes* n'était employé dans la Liturgie de S. Basile que pour signifier les dons sacrés, c'est-à dire, le pain et le vin avant la consécration; mais qu'aussitôt qu'elle était faite, ils n'étaient plus appelés que le corps et le sang de Jésus-Christ. Le fondement de cette réponse est que les Grecs ne regardent la consécration consommée, pour ainsi dire, qu'après la prière qu'ils appellent par excellence *l'invocation du S.-Esprit.* Par cette prière, qui se trouve dans toutes les Liturgies grecques et orientales, ils demandent à Dieu qu'il envoie son Saint-Esprit sur eux et sur les dons proposés, afin que descendant et demeurant sur ces saints dons, il les fasse, le pain, le corps véritable de Jésus-Christ, et ce qui est dans le calice, le sang de Jésus-Christ, les changeant par son Saint-Esprit, comme il est marqué dans la Liturgie de S. Jean Chrysostôme. C'est l'opinion commune des Grecs, que Turrécrémata et quelques autres théologiens latins voulurent faire examiner dans le concile de Florence, avant lequel jamais cette question n'avait été agitée, sinon dans quelques disputes particulières entre les Grecs et les Latins. Les Grecs qui se trouvèrent à Florence répondirent (1) qu'ils ne doutaient pas de l'efficace des paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang;* que jamais sur cet article ils n'avaient eu d'opinions particulières, et que pour ce qui regardait *l'invocation du Saint-Esprit*, c'était une ancienne prière qu'ils avaient reçue par une tradition immé-

(1) Tom. 13 Conc., ed. Labb. pag. 431; Græc. ed. 1577, pag. 218; Syroph., p.278.

moriale, et telle qu'elle se trouvait dans les Liturgies de S. Jacques, de S. Basile et de S. Jean Chrysostôme. Le pape Eugène, quelque instance que Turrécrémata et les autres fissent, ne jugea pas que cette nouvelle question dût être examinée, et il ne voulut pas qu'il en fût parlé dans le décret synodal. Marc d'Éphèse fit quelque temps après un écrit assez court, par lequel il entreprit de prouver que la consécration ne se faisait pas par les seules paroles de Jésus-Christ, et que les prières de l'Église non seulement n'étaient pas inutiles, mais qu'elles étaient nécessaires. Bessarion fit un traité opposé, et, depuis, la plupart des écrivains scolastiques ont ajouté aux anciennes erreurs des Grecs cette nouvelle opinion, dont néanmoins plusieurs théologiens catholiques n'ont pas cru devoir juger si sévèrement.

Ce n'est pas le lieu d'examiner si les Grecs sont dans l'erreur, ou si on les peut excuser; mais il est certain qu'à l'endroit de la Liturgie où le mot d'*antitypes* se trouve, ils ne croient pas encore la consécration achevée. Ainsi l'objection à l'égard des Grecs tombe d'elle-même. On dira peut-être que si elle n'a pas de force à l'égard des Grecs, elle en a contre les Latins, qui croient le changement fait dès que les paroles de Jésus-Christ ont été prononcées. Mais puisqu'il s'agit de la créance des Grecs, c'est d'eux qu'on en doit recevoir l'interprétation, non pas des ministres, surtout d'un néophyte, desquels l'église grecque n'apprendra pas ce qu'elle croit, puisqu'elle a tant de fois déclaré qu'elle ne voudrait pas apprendre d'eux ce qu'elle doit croire.

Le sieur A. dit ensuite (pag. 399) que tout ce que nos théologiens *ont trouvé de plus fort à objecter contre cela, est tiré d'un livre que l'église grecque de Russie fit approuver en 1642 à quelques patriarches, et qui fut ensuite rendu public, sous le titre de la Confession orthodoxe de l'église catholique et apostolique d'Orient. On y trouve ces paroles :* Ὅπου ὁ ἱερεὺς ἁγιάζει τὰ εἴδη, ἡ μετουσίωσις παρευθὺς γίνεται, etc. : *Lorsque le prêtre consacre les espèces, la transsubstantiation se fait subitement*, etc.; *par où nous voyons que les auteurs de cette Confession ont employé le nouveau terme de l'Église romaine, qu'ils n'ont jamais lu dans les anciens Pères grecs, qui se sont servis de ceux de* μεταβολὴ, μεταστοιχείωσις, *dans un sens métaphorique.*

On sera surpris que le sieur A. parle d'une manière si indifférente de la *Confession orthodoxe*, qui eut d'abord son origine par le projet qui en fut dressé par les églises de Russie, de Moldavie et de Valachie, en présence et avec le secours de Mélétius Syrigus; mais qui devint la confession de toute l'église grecque, par l'approbation des patriarches de Constantinople et de Jérusalem, et par les deux impressions qui en furent faites en Hollande, aux dépens de Panaiotti ou des Hollandais, comme on le disait à Constantinople. Il n'était point extraordinaire qu'ils eussent fait cette honnêteté à un homme qui avait alors un très-grand crédit à la Porte, et qui était très-respecté parmi les Grecs, qu'autrefois on n'aurait pas abandonné à la furie d'un particulier, pour être traité comme un *apostat*, *un faussaire*, *un imposteur et un subornateur de faux témoins*. Comme le sieur A. parle de ce livre ailleurs, on n'en dira pas ici davantage, sinon que dans l'édition même faite à Leipsick, par les soins d'un luthérien, les paroles ne se trouvent pas comme il les rapporte, mais en cette manière (pag. 166, ed. Lips.) : Εἰς τὸν καιρὸν ὅπου ἁγιάζει τὰ δῶρα, *dans le temps qu'il consacre les dons.*

Sur cette fausse leçon, il entre dans un long raisonnement sur *la consécration des espèces*; et parce qu'il n'y a rien de si absurde qu'il ne croie pouvoir prouver, il y trouve de quoi établir par cette pièce même que les Grecs ne croient point la transsubstantiation. Il se trompe fort, s'il croit que personne se veuille donner la peine de le réfuter article par article; on lui demandera seulement qu'il explique deux difficultés. La première est, si jamais ceux qui n'ont pas cru la transsubstantiation comme la croit l'Église romaine se sont exprimés de cette manière. La seconde, si on peut exprimer cette même créance plus nettement. Il a ensuite la hardiesse de dire que *ceux de la communion de Rome, qui sont condamnés sur leur dogme de la transsubstantiation par cette Confession, ne gagneraient rien de dire qu'il y a des exemplaires de cette Confession dans lesquels on dit* τὰ δῶρα, *les dons, au lieu de* τὰ εἴδη, *les espèces; car outre qu'on pourrait leur soutenir qu'ils ont corrompu les exemplaires*, etc. Sera-ce un homme comme lui qui le soutiendra, si ce n'est par la plus grande hardiesse dont on ait vu d'exemple? Et nous lui soutenons qu'en cela, comme en toute autre chose, il abuse de la patience du public; puisque l'original manuscrit de cette Confession en grec et en latin, souscrit et autorisé par les signatures du patriarche de Constantinople et de plusieurs évêques, est authentique; que l'édition de Hollande et de Leipsick confirme la même leçon, et que la suite du discours l'exige. Tout son raisonnement sur la consécration des espèces ou des accidents, est un paralogisme perpétuel; puisque le changement de substance est marqué dans tout le discours : Αὐτὴ ἡ οὐσία τοῦ ἄρτου καὶ ἡ οὐσία τοῦ οἴνου μεταβάλλεται εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ ἀληθινοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ. *La substance même du pain, et la substance du vin, est changée en la substance du véritable corps et du sang de Jésus-Christ.* Si ces paroles ne signifient pas la substance de la chose, et qu'elles doivent s'entendre des espèces ou accidents, il faut qu'il prouve que *substance* signifie *accident*, ce qu'il pourra prouver aussi facilement qu'il a prouvé que *transsubstantiation*, dans les homélies de Cyrille, ne signifie pas changement de substance, mais que ce mot doit s'entendre métaphoriquement.

Il dit enfin avec la même hardiesse (pag. 402) que les Grecs sont si peu accoutumés aux *démonstrations évidentes, et si peu capables de raisonner juste sur les matières spéculatives de la théologie scolastique des Latins, qu'il est presque impossible de leur faire comprendre l'état de la controverse qui est entre les protestants et*

ceux de l'Église romaine, touchant la communion au corps et au sang de Jésus-Christ. Car aussitôt que l'on tombe d'accord qu'il se fait un changement sacramentel dans le pain eucharistique, ils s'imaginent que ce changement est un changement de substance. Il ajoute *qu'on n'en doit pas être surpris, puisque les plus savants d'entre eux étant élevés en Italie, y embrassent tous les dogmes que les conciles d'Orient n'ont pas décidés, et que la pratique de leur église ne fixe pas. Aussi les appelle-t-on dans les pays du Levant, quand ils tiennent le langage de l'Église romaine,* LATINOPHRONES, *ou bien Grecs latinisés, pour les distinguer des autres.* Ne croirait-on pas, sur un pareil discours, que le sieur A. a feuilleté tout ce qu'il y a d'ouvrages de Grecs modernes imprimés ou manuscrits, lui qu'on peut démontrer n'en avoir pas lu un seul, sinon dans les extraits qu'il en a trouvés traduits en différents livres, et qu'il a même lus fort négligemment? Il est vrai que ni les Grecs, ni aucune nation qui raisonne, ne sont accoutumés à des démonstrations évidentes semblables à celles du sieur A., puisque par tout pays on ne comprendra jamais que de fausses conséquences, tirées de faits encore plus faux, s'appellent des *démonstrations évidentes.* Ils ne sont pas non plus capables de raisonner juste en cette manière, si on peut dire que choquer partout la droite raison, nier les faits les plus évidents, affirmer les plus faux et les plus absurdes, se contredire d'une page à l'autre, soit raisonner. Mais si le sieur A. avait lu seulement les traités de Gennadius contre les Latins sur la procession du Saint-Esprit, pour ne parler pas de plusieurs autres; s'il avait même vu les actes du concile de Florence, il saurait que les subtilités des plus habiles scolastiques n'ont pas embarrassé les Grecs, quand ils ont eu leurs opinions particulières à soutenir contre les Latins.

Les mêmes Grecs ont très-bien compris l'état de la controverse sur l'Eucharistie, puisque, dès le temps des premiers troubles de la religion en Bohême, ils ne voulurent aucune union avec les sacramentaires; qu'aux premières conférences tenues à Constantinople avant le concile de Florence, ils se plaignirent que, dans le décret qu'on avait envoyé par les légats, on les avait mis en parallèle avec les Bohémiens (1) *: Il nous met*, disaient les Grecs, *au même rang que les Bohémiens, qui soutiennent plusieurs et très-mauvaises hérésies.* Le patriarche Jérémie n'approuva jamais la Confession d'Augsbourg, nonobstant tous les éclaircissements que lui donnèrent les théologiens de Wittemberg, quoique, comme les luthériens, ils fussent moins éloignés de la doctrine de l'église grecque que ne sont les calvinistes.

Les protestants de Pologne tentèrent inutilement une réunion quelque temps après, et les Grecs ne furent pas plus faciles à persuader. Cyrille Lucar seul crut, ou fit semblant de croire sur l'Eucharistie ce que contient la Confession de Genève. Depuis 1629 jusqu'à présent, il a trouvé des panégyristes en Hollande, en Angleterre, en Suisse et à Genève. Dans toute la Grèce il a été chargé d'anathèmes, et ceux qui ont justifié sa mémoire ne l'ont fait qu'en supposant qu'il n'était pas dans les sentiments que les calvinistes lui attribuent. Mélétius Syrigus, qui a réfuté amplement sa Confession, démontre très-évidemment qu'il savait l'état de la question autant qu'il était possible.

Les Grecs ne savent pas apparemment tout le détail des controverses entre les catholiques et les protestants sur l'Eucharistie; et le sieur A. croit peut-être les savoir. Or on peut démontrer évidemment, non pas à sa manière, mais en bonne logique, que non seulement il ne sait pas les différents systèmes de religion des protestants sur l'Eucharistie, mais qu'il croit que les catholiques ne savent pas combien il y a d'opinions différentes sur cet article parmi ceux qui se disent réformés. Qu'ils les terminent, non pas en dissimulant réciproquement ce qu'ils condamnent les uns dans les autres, mais en éclaircissant la matière; après cela ils pourront attaquer les Grecs et les Latins, qui n'auront pas beaucoup de peine à se défendre. Ceux-ci conviennent également d'un changement réel et véritable, sans en connaître d'autres; les Latins l'expriment par le mot de *transsubstantiation*, et les Grecs qui ne conviennent pas de l'avoir pris des Latins, tiennent l'expression si orthodoxe, qu'ils l'emploient dans leurs confessions, leurs catéchismes et leurs traités théologiques, et ils n'ont jamais hésité à condamner tous ceux qui la rejettent. Ils ne connaissent point ce prétendu *changement sacramentel :* car comment le connaîtraient-ils, puisque c'est une façon de parler qui n'est pas plus ancienne que le ministre Claude? Les luthériens, plus sincères, admettaient tout ce que Jérémie leur marquait touchant la présence réelle, mais ils ne voulaient admettre aucun changement. Avec cela ce patriarche ne les jugea pas orthodoxes, insistant toujours sur le changement. Les calvinistes condamnés par les mêmes luthériens, comme détruisant le sens véritable des paroles de Jésus-Christ, faute de reconnaître une présence réelle, se trouveront cependant par les *démonstrations évidentes* du sieur A. entièrement d'accord avec Jérémie, parce que quiconque ne se sert pas du mot de *transsubstantiation* ne la croit point, et n'admet qu'un *changement métaphorique.*

C'est là le fort argument du ministre Claude, tourné en plusieurs manières par le sieur A., qui a porté ses lumières encore plus loin; car il prétend avoir *démontré évidemment* que ce même mot est aussi susceptible que les autres d'un sens métaphorique. En cela il faut lui rendre justice, car c'est peut-être le seul endroit où il raisonne conséquemment; mais c'est selon les principes de M. Claude, auteur et inventeur de ce système, suivant lequel il faut que tous les anciens Pères aient été les plus ignorants et les plus mal habiles de tous les hommes, s'ils ne trouvaient pas dans des langues aussi riches que la grecque et la latine des mots propres à exprimer le dogme

(1) Αὐτὸ δὲ συντάττει ἡμᾶς μετὰ τῶν Βοεμίων, τῶν ἐχόντων πολλὰς καὶ κακίστας αἱρέσεις.

de l'Eucharistie, tel que le supposent les calvinistes, quoique le plus simple ministre, et jusqu'aux néophytes, les trouvent en abondance; très-méchants, si, connaissant ces mots propres, ils choisissaient ceux qui étaient les plus capables de donner une idée tout opposée, et de conduire le peuple à l'idolâtrie; enfin que tant de grands hommes soient tous tombés dans une faute aussi capitale, ce qui n'est jamais arrivé à aucun ministre, pas même au sieur A., depuis la réforme; c'est ce que personne ne comprendra.

Les études d'Italie, qui ont corrompu et latinisé tant de Grecs, forment encore un de ces lieux communs dans lequel les protestants donnent carrière à leur éloquence, comme s'il n'y avait qu'à étudier en Italie pour oublier aussitôt la créance qu'on a apprise de jeunesse, et prendre celle de l'Église latine. Cyrille Lucar seul les doit confondre, puisque ses études, faites à Padoue, ne l'empêchèrent pas de devenir bon calviniste, comme celles d'Oxford n'ont pas jusqu'à présent ôté à de jeunes Grecs la religion qu'ils avaient apprise dans leur catéchisme. Les protestants devraient cependant répondre à une difficulté que voici. C'est comment les Grecs ont pu, dès qu'ils ont mis le pied en Italie, recevoir si facilement un article de foi le plus difficile, et le plus combattu par les sens et par la raison, qu'on suppose leur avoir été entièrement inconnu, et qu'ils aient été intraitables sur la procession du Saint-Esprit, sur les azymes, et sur d'autres points incomparablement moins difficiles. C'est cependant ce qui doit être arrivé, et qui enferme une absurdité manifeste.

Quand il dit que ce sont *des dogmes que la pratique de leur église ne fixe pas*, on voit bien qu'il n'est pas plus versé dans leur discipline que dans leur théologie. On aura lieu d'en parler ailleurs, et on lui soutient que quand il n'y aurait d'autre preuve que celle-là, elle suffirait pour convaincre les protestants que les Grecs croient la présence réelle et la transsubstantiation. Les prières, les cérémonies, la vénération des dons sacrés, qui commence avant la consécration par le seul motif de ce qu'ils doivent devenir; l'adoration, les cierges, les encensements, les circonstances de la distribution de la communion, la conservation de l'Eucharistie pour les malades, la messe des présanctifiés, les pénitences imposées à ceux qui laissent tomber ou profaner l'Eucharistie, la communion des enfants, et tant d'autres points de discipline, sont des témoignages certains de la conformité de leur créance avec celle de l'Église romaine, qui observe la plupart des mêmes rites, et quelquefois dans une moindre exactitude.

Après ce qu'on a remarqué du peu de fidélité du sieur A. (pag. 405) à citer des passages, parce qu'il croit que personne ne les a vus dans les originaux, non plus que lui, on ne croit pas que les plus novices dans les études ecclésiastiques puissent s'imaginer qu'il se trouve soixante-dix passages qui servent à établir la doctrine des protestants, ou, pour mieux dire, des calvinistes sur l'Eucharistie, et à renverser le dogme de la présence réelle et de la transsubstantiation. Car il faut ne pas avoir la moindre teinture de l'ancienne théologie des Pères pour ignorer que toutes leurs expressions, en expliquant les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ, tendent à établir l'intelligence simple selon le sens littéral, qui est celui que les catholiques soutiennent, et sur lequel ils fondent le dogme de la transsubstantiation. Ainsi pour un passage des Pères qui paraît favorable aux protestants, il y en a cinquante qui ne peuvent être entendus que dans le sens de l'Église catholique, si ce n'est par des interprétations forcées. Les plus habiles ministres ont ramassé à peine cinq ou six passages obscurs tirés de traités théologiques, qui n'avaient pas une relation directe à la matière de l'Eucharistie, comme sont le passage de la lettre de saint Jean Chrysostôme à Césarius, celui de Théodoret, ceux de Gélase, de Facundus, et un très-petit nombre d'autres. Croira-t-on donc que le sieur A., qui n'a pas assurément porté un grand fond d'érudition dans le parti où il est présentement, et qui ne l'a pas augmentée, ait trouvé soixante-dix passages, dont on est sûr que plus de soixante forment autant d'objections, que les ministres résolvent le mieux qu'ils peuvent? Ajoutons à cela qu'il cite le traité *de Cœnâ Domini* comme un ouvrage de saint Cyprien, le livre *de Fide ad Petrum*, et les Sentences, comme étant de saint Augustin; ce qui fait voir qu'il n'est pas meilleur critique que théologien.

C'est ce qu'il prouve encore mieux par une digression qu'il appelle : *Remarque très-importante contre le dogme de la transsubstantiation*, dans laquelle il choisit quelques-uns de ces passages, disant qu'il aurait fallu plusieurs gros volumes pour les mettre tous; qu'ils ont *déjà été cités* (pag. 405), *et sans beaucoup de fruit, parce que les théologiens et les docteurs de différentes communions s'accusent réciproquement de mauvaise foi, et se reprochent les uns aux autres que ces passages sont tronqués ou falsifiés par des additions, ou mal traduits, ou détournés de leur véritable sens, ou attribués à quelques Pères qui n'en sont pas les auteurs.* Il ajoute peu après qu'*il a mis pour cela un indice alphabétique à la tête de ce concile, afin que les uns et les autres apprennent beaucoup de vérités et de circonstances que chacun doit examiner à fond, par la lecture des anciens exemplaires ou manuscrits les moins suspects.* Il est vrai que c'est bien à lui qu'il appartient de tenir de pareils discours. Croit-il imposer avec ses citations, et nous faire croire qu'il en ait lu quelqu'une en original? Les savants connaissent assez la différence d'un homme qui a beaucoup lu, et de celui qui a copié les citations des autres, du nombre desquels il est. On ne lui dira pas que ses passages qu'il indique sont tronqués ou falsifiés, puisqu'il ne les rapporte pas; il a fait assez voir ce qu'il était capable de faire, en retranchant la plus grande partie des décrets du concile de Jérusalem dans des endroits essentiels, et sans en donner avis à son lecteur, ni dans la préface, ni aux endroits ainsi

tronqués, mais seulement à un coin de son livre et après l'*errata*.

A l'égard de ses traductions, on en a fait voir l'infidélité et l'ignorance en plus d'un endroit. Il ne pourrait arriver sur cet article aucune dispute, parce que pourvu qu'on sache médiocrement le grec, on reconnaît l'une et l'autre d'une manière très-sensible. Ainsi, il ne faut pas qu'il s'imagine que jamais il soit consulté, ni même écouté sur les textes des anciens Pères, ni qu'il prétende faire le capable en citant les anciens exemplaires ou manuscrits. On avait cru d'abord que *anciens exemplaires et manuscrits* étaient la même chose. Cependant il paraît que par les premiers il entend de vieilles éditions très-défectueuses qu'on ne cite plus, qui sont presque les seules qu'il marque dans son *index*; ce qui fait voir qu'il ne connaît pas plus les livres que ce qui est dedans.

Mais qui est-ce qui a attendu de lui une dissertation contre la transsubstantiation? Ce sont des *Monuments authentiques sur la religion des Grecs*, dont il n'a pas encore produit un seul, et non pas ses collections et ses raisonnements. Il fait une longue suite de passages des Pères, qu'il a copiés de l'édition du livre de M. Claude, et on trouve les textes plus corrects que dans le reste de son ouvrage, ce qui peut faire juger qu'ils n'ont pas été imprimés sur sa copie. Si ces passages lui ont paru nouveaux, on ne s'en étonne pas; mais ils ne le seront pas pour les théologiens catholiques, puisque tous ont été tant de fois expliqués, et les fausses interprétations des ministres Aubertin et Claude si solidement réfutées, que la matière n'a pas besoin de nouveaux éclaircissements. Les calvinistes croient que M. Claude a satisfait à tout; c'est un effet de leurs préjugés, qui sont ordinairement plus forts à proportion que ceux qui les ont sont moins capables de la méthode de discussion. Mais les protestants de la Confession d'Augsbourg ne reçoivent pas plus que nous les explications forcées des passages des Pères qu'ont données les calvinistes. Au contraire, ils citent contre eux ces mêmes passages que le sieur A. cite contre nous. Si on voulait grossir cette réponse par des citations, il serait facile d'en rapporter un très-grand nombre. On se contentera d'en marquer quelques-unes. Georges Fehlavius, ministre de Dantzick, dans la réfutation qu'il a faite de ce que Hottinger avait écrit contre lui à l'occasion de la Confession de Cyrille, parle en cette manière (1): *Pour ce qui regarde la doctrine touchant la cène du Seigneur, je pourrais aussi, en produisant les témoignages de plusieurs Grecs, prouver qu'ils ont été de notre sentiment, et non pas de celui des calvinistes; mais je me contenterai de marquer quelques-uns de nos théologiens qui l'ont déjà fait avec succès.*

Il cite ensuite le livre de Martin Chemnitius intitulé: *Fondements de la sainte doctrine, touchant la véritable et substantielle présence, exhibition et réception du corps et du sang du Seigneur dans la cène* (1). Dans le chapitre 10, il prouve sa proposition par les passages des Pères.

Fehlavius nomme ensuite Jean Marbach, supérintendant de Strasbourg, qui fit sur ce sujet un traité en allemand en 1565, dans le chapitre 5 duquel il prouve que les Pères les plus anciens ont été du même sentiment que ceux de la Confession d'Augsbourg: *C'est-à-dire, que le corps et le sang de Jésus-Christ est véritablement présent dans la cène lorsqu'elle est célébrée; qu'il est véritablement donné, mangé et bu par la bouche du corps* (2): d'où il conclut que *l'ancienne Église n'était en aucune manière de l'opinion des zwingliens, mais de celle des luthériens* (3). Fehlavius cite aussi un traité du même contre Christophe Pézélius, et d'autres écrivains de sa communion qui ont écrit sur cette matière. Ce que nous avons marqué suffit pour apprendre au sieur A. que les passages qu'il a copiés ne servent de rien pour attaquer la transsubstantiation; puisque les luthériens qui la rejettent reçoivent ces mêmes passages, et s'en servent contre les calvinistes, prétendant qu'ils doivent être entendus à la lettre, et non pas métaphoriquement.

Il ne serait pas difficile de lui prouver, par sa dissertation même, qu'il n'entend ni la doctrine des Pères qu'il cite, ni celle des catholiques, ni même celle des protestants. Il n'y a qu'à examiner ce qu'il dit sur le passage de Théodoret, sur lequel il parle comme si la question entre l'orthodoxe et l'eutychien eût été touchant le dogme de l'Eucharistie, au lieu qu'il s'agissait de l'union des deux natures en Jésus-Christ, et que le changement de celle de l'homme en la nature divine était l'hérésie que combattait Théodoret.

Quoiqu'il ait trouvé en plusieurs endroits la doctrine contenue dans les décrets du concile de Jérusalem conforme à celle de Cyrille et des protestants, ce qu'il ne lui était pas difficile de prouver en retranchant ce qu'il y avait de plus essentiel, il abandonne néanmoins cette cause pour les attaquer, et pour ôter aux catholiques l'avantage qu'ils pourraient tirer de son silence, en ne citant pas ce qu'il pourrait citer. *Nous leur allons ôter*, dit-il (pag. 408), *ce faux prétexte, en produisant ici une des principales preuves de la tradition ecclésiastique dans toute son étendue, et qui pourrait toute seule confondre tous les défenseurs de la transsub-*

(1) Quod autem ad doctrinam de cœnâ dominicâ attinet, possem quoque, productis multis Patribus græcis, probare illos nobiscum, non cum calvinianis, sensisse; sed contentus jam ero aliquos solùm nostratium theologorum libros et tractatus nominare et laudare, qui id jam ante magnâ cum laude præstiterunt.

(1) Fundamenta sanæ doctrinæ, de verâ et substantiali præsentiâ, exhibitione et sumptione corporis et sanguinis Domini in cœnâ.

(2) Corpus et sanguinem Christi in sacrâ cœnâ in his terris celebratâ reverâ esse præsens et exhiberi, et ore corporis edi et bibi.

(3) Adeòque veterem ac antiquam Ecclesiam, nullo modo zwinglianæ, sed benè lutheranæ sententiæ fuisse.

stantiation, quand il n'y en aurait point d'autre parmi les monuments de l'histoire ecclésiastique. Il s'agit de faire voir que ce décret du conciliabule de Jérusalem est entièrement contraire à la véritable doctrine des Grecs, en tout ce qui favorise la transsubstantiation. Et pour cet effet, nous opposons aux soixante-dix signatures des Grecs qui l'ont approuvé, les témoignages de trois cent trente-huit évêques, assemblés dans un concile général des Grecs, c'est-à-dire la plus pure et la plus éclatante partie de l'église orientale, un plus grand nombre qu'il n'y en eut dans le concile général de Nicée.

Il n'y a personne qui eût pu deviner que ces grands éloges regardassent le concile des iconoclastes, condamné ensuite et anathématisé par le second concile de Nicée, qui était encore plus nombreux, et par tous les autres.

Afin que le sieur A. et les protestants en pussent tirer quelque avantage, il aurait fallu montrer que ce concile avait quelque autorité dans l'église grecque, et qu'il eût été mis au nombre de ceux qu'elle reçoit comme légitimes. Or personne n'ignore que, nonobstant l'opposition que fit d'abord le concile de Francfort et l'église gallicane aux décrets de ce concile, dont le sens véritable n'était pas bien clair à cause des mauvaises traductions, dès qu'on se fut entendu de part et d'autre la dispute cessa. Ainsi comme celui des iconoclastes n'a jamais eu depuis aucune autorité dans l'Église, il ne pourrait servir qu'à prouver que dans ce temps-là plusieurs évêques eurent des sentiments différents de ceux qui se trouvèrent au second concile de Nicée; et en même temps, comme tous les conciles suivants ont approuvé celui-ci et condamné l'autre sans que personne ait réclamé, il est certain que c'est de lui que doit être prise la suite de la tradition ecclésiastique, et non pas de l'autre. Aussi Photius (*in Synodico*), qui n'était assurément pas un Grec latinisé, met le second concile de Nicée au rang des véritables, et rejette l'autre absolument.

Puisqu'il s'agit des Grecs, un autre que le sieur A. aurait examiné quelle opinion ils avaient de ce concile, avant que de s'en servir pour prouver que les véritables Grecs non latinisés suivaient la doctrine qu'on prétend tirer d'une objection que les protestants n'entendent pas. Sans sortir du synode de Jérusalem, on trouve que dans le dimanche appelé de l'orthodoxie, qui est le premier de carême, on publie plusieurs anathèmes articulés contre ce prétendu concile, et un particulier contre celui dont le sieur A. prétend se servir. *A ceux*, disent les Grecs (syn. Hier. p. 155), *qui écoutent à la vérité notre Sauveur touchant l'institution qu'il fit et donna pour la célébration des divins mystères, en disant : « Faites ceci en mémoire de moi; » mais qui ne prennent pas dans la manière convenable le sens de ce mot de* mémoire, *et par cette raison avancent qu'elle est différente de celle que notre Sauveur accomplit, et qui la réduisent à une représentation fantastique, nous disons trois fois anathème, comme à ceux qui évacuent et anéantissent le mystère de la divine et terrible Liturgie, par lequel nous recevons le gage de la vie future; saint Chrysostôme expliquant clairement que ce sacrifice n'a reçu aucun changement, et que l'un et l'autre sont le même, ainsi qu'il l'enseigne en plusieurs endroits de ses homélies sur saint Paul.*

Si le sieur A. savait ce que c'est que tradition, il saurait qu'elle doit être non interrompue, et qu'on ne la peut pas fonder sur une assemblée qui a été regardée comme un conventicule d'hérétiques, et qui depuis neuf cents ans et plus a été chargée d'anathèmes. Comme il s'agit des Grecs, ce sont eux qui doivent être les juges de cette question; et il ne faut pas dire que ce synode de Jérusalem est auteur de ces anathèmes, puisqu'ils sont dans le *Triodium*, dont les églises grecques se servaient longtemps avant qu'il y eût des protestants dans le monde. Que le sieur A. trouve un seul auteur grec qui justifie ce concile, ou qui le mette au rang de ceux que l'église orientale reçoit, nous passerons condamnation; mais il ne le peut assurément faire.

Il reste à examiner ce qui peut avoir rapport à ce conciliabule; et d'abord il n'y a aucun théologien qui ne se récrie contre une ostentation aussi puérile que celle de mettre dans sa table préliminaire et dans son *index : Concile de* TROIS CENT TRENTE-HUIT *évêques qui condamnent la présence réelle*, quand on n'a rien à citer qu'une vieille objection, cent fois rebattue et autant de fois réfutée. Il paraît néanmoins qu'elle a frappé le sieur A., et cette admiration ne peut venir que d'une profonde ignorance. Sandius et les autres sociniens passent pour ridicules quand ils veulent se servir de l'autorité des conciles des ariens, quoiqu'il y en ait un assez grand nombre; et il est encore moins supportable qu'on fasse valoir le témoignage de celui-là. Quand il n'y aurait d'autres preuves que la discipline des Grecs touchant la vénération des images, elle est assez sensible pour détruire entièrement l'autorité d'une assemblée qui les renversait. Les Ménologues sont pleins des noms de saints qui ont souffert à cette occasion sous Léon l'Isaurien et Constantin Copronyme. Les Grecs ne peuvent pas les honorer comme martyrs, et regarder en même temps leurs persécuteurs comme de fidèles témoins de la tradition et dépositaires de la foi. Mais ils en jugent bien différemment, puisqu'il n'y a aucun auteur grec depuis le huitième siècle qui ne se soit déclaré contre ceux qui composèrent ce concile, comme contre des hérétiques. Et quoique, selon la remarque des auteurs de *la Perpétuité*, il y ait sujet de douter que les iconoclastes aient erré sur le point de la présence réelle (car le témoignage de saint Nicéphore cité par Allatius, et qui se trouve dans les manuscrits qui sont ici en diverses bibliothèques, prouve qu'ils croyaient que l'Eucharistie *était proprement et véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ*), cette expression ambiguë, qui est dans le passage cité par M. Claude, d'où l'a tirée le sieur A., a suffi pour engager les Grecs à prononcer contre eux l'anathème qui se trouve dans le *Triodium*. Donc, quand même il serait vrai que les iconoclastes eussent cru ce que le ministre Claude a

voulu tirer des paroles de leur concile de Constantinople, cela ne serait d'aucune conséquence à l'égard des Grecs postérieurs, qui n'ont jamais connu ce concile que comme une assemblée illégitime rejetée par toute l'Église.

C'est tout ce qu'on doit répondre à une objection aussi frivole ; d'autant plus que les historiens que le sieur A. conseille d'examiner, ne parlent pas autrement de ce concile. *En confrontant*, dit-il (page 409), *les ouvrages de Zonare, de Théodore, de Balsamon, de Nilus, et de plusieurs autres, avec ceux de Baronius.* On peut comprendre que des fanatiques ignorants admirent de semblables citations ; mais le sieur A. peut-il citer Zonare et Balsamon (*ibid.*) comme ayant *parlé avantageusement de ce fameux concile des Grecs, qui est si favorable aux réformés ;* de sorte que Baronius et Bellarmin *se plaignent de ces fameux historiens?* Il n'était pas besoin de faire deux hommes de Théodore Balsamon pour multiplier les historiens, du nombre desquels il n'a jamais été, non plus que Nilus. Il y en a plusieurs autres qui ont écrit l'histoire, et il ne s'en trouve pas un seul qui ait parlé de ce concile des iconoclastes autrement que le synode de Jérusalem ; c'est-à-dire comme d'une assemblée d'impies et d'hérétiques, condamnés dans le second concile de Nicée, dont tous reçoivent l'autorité ; et c'est ainsi que Zonare en parle dans son histoire.

Si dans ces monuments authentiques le sieur A. a trouvé celles de Théodore et de Balsamon, il apprendra aux savants ce que tous ont ignoré jusqu'à présent. En attendant cette grande découverte, nous lui dirons que Zonare et Balsamon ont commenté les canons du second concile de Nicée, et qu'ils les ont donnés comme reçus par toute l'église grecque. Ils ne peuvent donc pas avoir parlé avantageusement de l'assemblée des iconoclastes ; et en effet, ils les ont traités comme des hérétiques. On se fatiguerait inutilement d'aller chercher dans Baronius et dans Bellarmin les plaintes qu'ils font contre les historiens grecs au sujet de ce concile des iconoclastes, puisqu'ils en parlent comme les Grecs. Il est même assez difficile de trouver la source de cette fausseté, à moins d'avoir une connaissance particulière de la critique du sieur A. La voici donc : c'est qu'ayant trouvé que cette assemblée avait été tenue à Constantinople, il a fallu en faire un concile de Constantinople. Il a trouvé le sixième, appelé communément *in Trullo*, que les papes ont rejeté, et que les Grecs ont toujours maintenu ; et comme Baronius et Bellarmin attaquent les Grecs sur ce concile, il n'en a pas fallu davantage à un homme qui n'a rien lu d'original, pour lui faire croire que c'était celui des iconoclastes. Celui que les Grecs *ont placé entre les légitimes et œcuméniques, comme le huitième œcuménique*, est celui qui fut assemblé pour rétablir Photius ; et le sieur A., qui le confond avec le sixième, et croit que c'est celui des iconoclastes, tombe dans une erreur qui n'est pas moins grossière que la précédente.

Pour revenir au concile des iconoclastes, si on voulait s'en donner la peine, on lui ferait voir en moins de paroles que celles qu'il a employées à raisonner sur ce passage, qu'il ne l'a pas entendu. Mais nous ne voulons pas faire la controverse, ni nous éloigner de ce qui regarde les Grecs, qui est la matière dont il s'agit. Si le sieur A. prétend prouver par les iconoclastes que le synode de Jérusalem était dans l'erreur sur l'Eucharistie, il prouve tout le contraire ; puisque dès qu'il est prouvé que la doctrine qu'il tire de ce passage est celle de ces hérétiques, elle ne peut en aucune manière être celle des Grecs, qui leur disent anathème.

Il fait de grandes réflexions sur le passage de Théodoret, comme s'il détruisait entièrement la doctrine de la transsubstantiation ; nos théologiens ont assez répondu aux objections que les calvinistes tirent de ce passage. Mais le croit-il fort favorable à l'opinion des calvinistes, qui ne reconnaissent pas la présence réelle, et n'admettent qu'un changement métaphorique? Le même luthérien Marbach que nous avons cité, les réfute bien fortement. *Ces faiseurs de rapsodies*, dit-il (boni isti ῥάψωδοι), *ne font pas réflexion que Théodoret dans son premier dialogue dit que « Jésus-Christ a honoré les symboles visibles du nom de son corps et de son sang, non pas en changeant leur nature en la substance de son corps ; mais ajoutant la grâce à la nature. » Quelle peut être cette jonction et apposition, si le corps de Jésus-Christ est fort éloigné des symboles? Ils ne prennent pas garde aussi que le même Théodoret, dans son troisième dialogue, approuve les paroles de saint Ignace martyr, qui sont directement opposées à la fureur des calvinistes. « Les hérétiques*, dit ce saint, *n'admettent point l'Eucharistie, parce qu'ils ne reconnaissent pas qu'elle est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, le même qui a souffert pour nos péchés, et que le Père a ressuscité par sa bonté. » Ils ne prennent pas garde non plus, ces beaux compilateurs de traditions anciennes, à ce que Théodoret a écrit de l'Eucharistie, dans le lieu propre où il en devait expliquer la doctrine. Car sur le chapitre 11 de la première Épître aux Corinthiens, il parle ainsi de ceux qui reçoivent indignement la communion. « Non seulement*, dit-il, *il donna son précieux corps et son sang aux apôtres, mais au traître Judas. » Et il assure dans le même lieu, en paroles très-expresses, que les indignes et qui n'ont aucune foi, reçoivent de la bouche du corps, mais à leur condamnation, le corps de Jésus-Christ ; ce qui répugne encore très-fortement aux calvinistes.* Que le sieur A. ne croie donc pas que les seuls catholiques rejettent avec mépris l'abus qu'il fait de ce passage.

Il en est de même de celui de Facundus, qui n'a rien de commun avec cette explication des iconoclastes ; il parlait contre les monophysites. Mais quand le sieur A. ajoute que *Sirmond et Moréri en font de grands éloges*, il joint ensemble deux personnages aussi différents, qu'il a fait ailleurs (pag. 411) M. Gassendi et M. Ménage, comme les plus grands hommes de notre siècle pour le raisonnement. Il faut néanmoins l'excuser, car il a plus lu Moréri que les ex-

cellents ouvrages du P. Sirmond.

Tout ce qui suit jusqu'à la page 421 sont des raisonnements vains et vagues, et des inutilités qui remplissent dix ou douze pages; après quoi il fait une digression sur le Cérémonial romain imprimé à Venise, et sur l'édition qui en fut faite par les soins de Christophe Marcel, archevêque de Corfou. Il prétend (pag. 415) *qu'il corrigea le Pontifical romain, et composa ce Cérémonial pour conserver la mémoire des anciens rites qui furent abolis par cette réformation, qui mérite plutôt le nom de corruption, à cause des innovations qui ont été introduites par ce moyen dans tout le papisme.* Il est aussi instruit de ce fait que de la plupart des autres; et c'est une ignorance bien grossière que de confondre le Cérémonial avec le Pontifical, dont il ne s'agissait en aucune manière, et encore moins d'aucune innovation dans les rites. Les plaintes qui en furent faites étaient celles de Paris de Grassis, maître des cérémonies sous Innocent VIII, Alexandre VI et Léon X, sur ce qu'il y avait beaucoup de fautes qui regardaient en tout ce qu'on appelle encore le *Cérémonial*, des séances, des marches, des réceptions, des rangs dans les chapelles, et nullement les rites ecclésiastiques. Le mémoire que Paris de Grassis présenta sur ce sujet, se trouve encore dans son journal, qui est en plusieurs bibliothèques, et le P. Mabillon l'a imprimé (Mus. Ital. tom. II). Un maître de cérémonies se plaint de la publication d'un Cérémonial, en voilà assez pour le sieur A. Il devine le reste, c'est qu'on a changé les rites; et c'est par-là que les innovations ont été introduites dans tout le papisme. Ceux qui ne savent pas jusqu'où vont la hardiesse et l'ignorance du sieur A., ne pourraient jamais deviner qu'il parle de deux ouvrages entièrement différents, dont il n'a vu ni l'un ni l'autre, et qu'il n'a connus que par les extraits du journal *des Savants*, du 7 mars 1689, qu'il n'a pas entendus.

Le R. P. D. Jean Mabillon, dont la mémoire sera toujours en vénération, donna au public en 1689, sous le titre de la seconde partie du *Musæum Italicum*, un recueil complet de plusieurs anciennes collections de rites et de cérémonies, dont quelques unes avaient déjà été imprimées sous le titre de *Ordo Romanus*, parce qu'il comprend les cérémonies particulières de l'Église de Rome. Comme en ces sortes de matières il arrive à la longue différents changements; que des exemplaires de cet *Ordre romain*, les uns étaient plus étendus, les autres abrégés; que les diverses éditions qui en avaient été faites ne se rapportaient pas, et que dans les manuscrits mêmes on observait des différences, ce savant religieux en fit une ample collection, dans laquelle il les ramassa tous, et il y joignit une dissertation préliminaire, et des notes dignes de son grand savoir. Il a examiné dans cette dissertation quelle était la première forme qu'avaient eue d'abord ces Cérémoniaux, et ce qu'il y avait de plus remarquable touchant leur diversité, faisant voir qu'elle ne consistait en rien qui eût rapport à l'essentiel de la religion, ni même qui s'éloignât d'une forme presque générale, et observée dans tous les siècles, pour les principales cérémonies.

Il dit d'abord que le premier ouvrage moderne qui parut sur cette matière, était le Cérémonial de l'Église romaine, imprimé à Venise en 1516, par les soins de Christophe Marcel, élu archevêque de Corfou; que Paris de Grassis, maître des cérémonies du temps de Léon X, se plaignit au pape de l'édition du livre et de l'auteur, non seulement par ce qu'il prétendait que Marcel avait une très-médiocre connaissance des cérémonies, mais qu'il s'attribuait l'ouvrage d'Augustin Patricio, évêque de Pienza, et parce qu'il ne convenait pas à la majesté pontificale que les cérémonies fussent divulguées. Le livre fut d'abord défendu; mais apparemment la défense ne subsista pas, puisqu'il s'en fit ensuite d'autres éditions. Sur ce fait, qui a été rapporté dans le journal *des Savants*, le sieur A. qui ne lit guère les livres ailleurs, a inventé tout le reste. Car s'il avait seulement jeté les yeux sur la table qui est à la tête du Cérémonial de l'édition de Venise, il aurait reconnu qu'il ne s'agit en aucune manière de rites sacrés, mais de fonctions de chapelles, et d'autres semblables. Cela lui a suffi néanmoins pour avancer que cet Augustin Patricio avait corrigé le Pontifical; par où il fait voir qu'il a déjà oublié ce que c'est que le Pontifical, quoique sans avoir été ordonné prêtre, et sans avoir été aumônier d'un évêque, tout homme sache que l'on appelle ainsi le livre qui contient les offices et les prières qui regardent les fonctions épiscopales proprement dites, dont il n'y a pas la moindre mention dans le cérémonial imprimé à Venise.

Mais comme la méthode du sieur A. est d'avancer une fausseté, et d'en tirer des conséquences encore plus fausses; sur cette réformation du Pontifical, qui ne fut jamais, il conclut que *plusieurs innovations avaient été introduites dans le papisme*, quoiqu'en se contredisant, ainsi qu'il lui arrive très-fréquemment, il dise en même-temps qu'elle fut faite *pour conserver la mémoire des anciens rites.* C'était donc plutôt pour l'abolir. Mais ce n'était ni l'un ni l'autre. Le sieur A. ayant vu dans le journal *des Savnts* des extraits, non pas du Cérémonial imprimé à Venise, mais des anciens Ordres romains, diverses cérémonies que le R. P. Mabillon éclaircit avec une grande érudition, et qui sont en partie celles que le sieur A. rapporte (pag. 415) de l'offrande du pain et du vin fournie par les laïques, de plusieurs prêtres célébrant avec l'évêque, et quelques autres, a cru que cela avait été retranché par celui qui fit imprimer le Cérémonial, qui n'en a pas fait la moindre mention. Le maître des cérémonies du Pape, qui fait une question touchant la consécration du vin non consacré par le mélange de celui qui est consacré, est le P. Mabillon, auteur de la dissertation; et Marcel, que le sieur A. désigne par ce titre de maître des cérémonies, ne l'était point. Voilà quelle est l'exactitude de ce grand critique, également ignorant sur les matières dont il parle, sur les personnes et sur les livres.

C'est cependant de deux livres qu'il n'a jamais vus, dont il a confondu le premier avec le Pontifical, qu'il croit avoir tiré de quoi *prouver démonstrativement... que les changements qui se sont faits peu à peu dans l'Église latine, ont introduit insensiblement l'opinion de la présence réelle, la communion sous une seule espèce et enfin la créance de la transsubstantiation*. Et nous assurerons avec beaucoup plus de certitude que cette seule réflexion suffit pour prouver démonstrativement la mauvaise foi, l'ignorance et la témérité de celui qui a parlé de cette manière. Car il démontre lui-même qu'il n'a vu ni le Cérémonial imprimé à Venise, ni les Ordres romains imprimés dans le tome second du *Musæum Italicum*, de la manière dont il en parle. Il n'a lu que le journal *des Savants*, et il l'a même si peu entendu, qu'on voit qu'il a cru qu'une compilation de quinze Ordres romains, qui est le travail du P. Mabillon, était celui de Christophe Marcel. Il n'a pas trouvé dans l'extrait que contient le journal *des Savants*, que ces anciennes pratiques prouvent démonstrativement ce qu'il prétend. Où l'a-t-il donc pris, sinon dans son imagination? Ceux qui après des preuves aussi évidentes de l'incapacité d'un tel écrivain, auraient quelque doute sur les points qu'il touche en passant, peuvent lire la dissertation préliminaire du R. P. Mabillon, et ils y trouveront quelque différence entre un homme qui n'établit rien que sur des faits certains, et sur des autorités incontestables, et un ignorant qui, dans des matières de cette importance, fait de si grandes découvertes dans Moréri et dans le journal *des Savants*.

On se moquerait de nous, si à chaque chose qu'il avance sans preuve, sans raison, sans autorité, on faisait de longues digressions pour lui apprendre ce qu'il ne sait pas. On ajoutera seulement une question avant que de finir cet article, qui est de lui demander à quoi sert toute sa digression sur le Cérémonial romain, et les fausses suppositions qu'il fait pour en tirer des conséquences encore plus fausses. C'était des Grecs dont il avait à parler. Ces rites ne les regardent point; et si l'archevêque de Corfou les *a altérés, et introduit par ce moyen des nouveautés dans le papisme* (ce qui paraîtra fort ridicule à penser d'un livre imprimé en 1516), il ne prouvera pas que ces abus soient passés dans l'église grecque, puisqu'elle n'observe pas les mêmes cérémonies. Elle ne convient pas même qu'une pratie de celles qui sont dans l'*Ordo Romanus*, et qu'elle pratique, soient des abus. Enfin on ne pourra peut-être pas croire qu'un homme, si hardi qu'il puisse être, ose fonder cette prétendue innovation sur un ouvrage qui regarde entièrement les cérémonies, non pas en tant qu'elles signifient les rites ecclésiastiques, mais dans la signification que comprend dans l'usage présent le mot de *cérémonial*. En voici la preuve. La première section est du conclave et de l'élection du Pape; la cinquième, de l'entrée et du couronnement de l'empereur venant à Rome; la sixième, de la canonisation d'un saint; la septième, des bénédictions d'un duc, du préfet de Rome, de la rose d'or, de l'épée, etc.; la huitième, de la création des cardinaux; la neuvième, du consistoire; la douzième, des cavalcades du Pape; la treizième, de la réception des princes, des chapelles, ainsi du reste. Voilà ce que contient ce Cérémonial, par lequel le sieur A. prétend qu'on a *introduit insensiblement la présence réelle, la communion sous une espèce, la transsubstantiation et d'autres abus*.

On aura de la peine à s'imaginer ce qu'il prétend tirer de ce que les auteurs de *la Perpétuité* avaient observé touchant le passage tiré du concile des iconoclastes. Il trouve quatre vérités très-manifestes dans leurs paroles (pag. 414), *qui confirment la doctrine des églises réformées touchant ce qu'elles soutiennent contre la perpétuité de la créance de la transsubstantiation*. La première est qu'*ils conviennent que plusieurs anciens Pères se sont servis, en parlant du pain et du vin de l'Eucharistie, lors même que la consécration en est faite, des termes de figure, d'image, de signe, de type, d'antitype*, etc.; et c'est à cette occasion qu'il insère cette merveilleuse observation touchant les innovations qui furent introduites par le Cérémonial de Christophe Marcel, dont nous venons de faire voir l'absurdité. La seconde (pag. 416), que *le sens qui se présente naturellement à l'esprit dans tout ces passages indiqués, où les anciens Pères ont dit que l'Eucharistie est une figure et une image du corps et du sang de Jésus-Christ, exclut non seulement l'idée de la transsubstantiation, mais celle de la présence réelle*. C'est là qu'il insère les noms et les qualités des évêques et des docteurs qui ont approuvé l'ouvrage, avec une exactitude sur laquelle on n'a rien à lui reprocher; mais il aurait été à souhaiter qu'elle eût été égale à rapporter fidèlement les décrets, qui étaient plus importants qu'une liste de cinquante-trois prélats ou docteurs, dont il ne reste plus que six ou sept en vie.

La troisième vérité, dit-il (pag. 417), *que tous ces prélats et docteurs reconnaissent, est que cette façon de parler tropologique et figurée, dont les anciens Pères se servaient pour expliquer la doctrine au sacrement de la sainte cène, s'est abolie peu à peu, et a été bannie par le peuple qui est le maître du langage, et non pas par quelques conciles ou quelques synodes. . . C'est*, ajoute-t-il, *ce qui prouve d'une manière bien authentique, par une cinquantaine de témoignages irréfragables, que l'opinion de la transsubstantiation s'est introduite d'une manière insensible dans le papisme, comme nous l'avons déjà prouvé par les nouveaux rites de l'Église romaine, qui ont été substitués à la place de son ancienne Liturgie*. La quatrième est que *les trois cent trente-huit évêques qui s'assemblèrent à Constantinople dans le huitième siècle pour condamner le culte des images, suivaient encore le sens naturel et populaire des expressions qui excluent la présence réelle, et qui détruisent entièrement la transsubstantiation*. Après cela il rapporte les paroles des iconoclastes entièrement falsifiées par des gloses qui ne sont point dans le texte, mais qu'il embrouille de trois sortes de caractères différents, afin de faire croire qu'il transcrit fidèlement les pas-

sages : *Voilà pourquoi*, dit il, *les créatures du pape Adrien I, et les parasites de la fameuse Irène . . . , voulant rétablir le culte des images et l'opinion de la présence réelle, s'assemblèrent dans le second concile de Nicée, où, après avoir fait quelques décrets remplis d'impiété, et propres à introduire l'idolâtrie dans le christianisme . . ., ils condamnèrent la doctrine des évêques orientaux, qui portait que l'Eucharistie est l'image et la figure du corps de Jésus-Christ, et que ce sacrement ne contient pas la nature propre, ni la substance naturelle de ce corps que le Sauveur du monde a pris par son Incarnation, mais qu'il en tient la place, qu'il en contient le mystère, lorsqu'il est sanctifié par la grâce du Saint-Esprit, et qu'il passe d'un état commun à celui de quelque sanctification de grâce par la bénédiction du prêtre, par l'avénement du Saint-Esprit, et par les actions de grâces qu'on rend à Dieu en prenant ce pain consacré.*

Il est difficile de joindre ensemble plus d'ignorance et de mauvaise foi qu'il y en a dans ces observations. Les auteurs de *la Perpétuité* ont examiné à fond l'objection que M. Claude formait des paroles des iconoclastes, et ils ont établi par des preuves très-solides que les mots d'*images*, de *types*, d'*antitypes*, de *pain*, de *vin*, pouvaient avoir été employés par les Pères, et l'étaient encore tous les jours, sans que ces expressions donnassent atteinte à la créance de la réalité. C'est de là qu'il tire sa première vérité, sur laquelle il n'y a jamais eu de dispute; il ne s'agit pas des mots, mais de ce qu'ils signifient.

Les auteurs de *la Perpétuité* n'ont pas dit ce qu'il leur attribue dans sa seconde vérité ; mais que la première idée naturelle, fondée sur ce qui se connaissait par les sens, faisait qu'on se servait de ces termes qui avaient rapport à la partie sensible du mystère ; et ils n'ont point dit que ces termes *excluaient la présence réelle ;* mais qu'ils ne la signifiaient qu'autant qu'ils y étaient déterminés par d'autres mots, ou par l'intelligence que les chrétiens en avaient. Sa troisième vérité est la plus grande fausseté qu'on puisse avancer; car outre qu'on ne trouve rien de semblable dans *la Perpétuité*, personne n'ignore que si les chrétiens se servaient des mots de *pain*, de *types*, d'*antitypes*, de *figure*, et autres semblables, ils se servaient encore plus souvent des autres qui signifient la présence réelle. Quand saint Chrysostôme écrivait au pape Innocent I que, dans le tumulte que les soldats envoyés pour le chasser de son église y excitèrent, *le sang de Jésus-Christ fut répandu sur leurs habits*, il ne se servait pas de mots figurés. Optat reprochant aux donatistes de pareils sacriléges, disait : *Eucharistiam canibus fundi.* Saint Chrysostôme dit en plusieurs endroits que *Jésus-Christ est immolé sur l'autel ;* il ne se servait pas alors de ces termes ordinaires, parce qu'ils n'avaient pas de lieu. Il n'y avait rien d'extraordinaire que du pain fût sur la table de l'autel, que du vin fût répandu ; et il paraît cependant que ces mots étaient employés pour exagérer l'horreur de ces sacriléges, et que chacun les entendait. Les Orientaux, dont il s'agit, lorsqu'ils ont traduit les anciens canons en syriaque, en arabe et en éthiopien, car on les a en ces langues, traduisent tous ces mots de types, de figure et autres par ceux-ci, *le corps et le sang de Jésus-Christ.*

On ne croira pas facilement que les mots qui signifient l'essentiel du mystère aient été *introduits par le peuple, maître du langage ;* car il faut que ce soit ce même maître qui les ait mis en usage, *puisqu'il a pu bannir les autres.* C'est au sieur A. à nous fournir quelques exemples d'une pareille innovation ; car comme nous ne croyons pas que personne s'imagine que *le peuple, maître du langage*, ait introduit le mot *consubstantiel* au concile de Nicée, ni celui de *Mère de Dieu* dans celui d'Éphèse, il n'y a pas plus de raison d'attribuer à ces *maîtres du langage* les mots qui signifient la présence réelle et la transsubstantiation. Car pour ce dernier, on ne supposera jamais qu'il puisse avoir été introduit et mis en usage par des hommes sans lettres et sans théologie. Ceux que ces mêmes *maîtres du langage* sont supposés avoir bannis sont cependant les plus simples. Car, comme il est dit dans le synode de 1642 (pag. 196 syn. Hier.), *Jésus-Christ n'a pas dit : Ceci est le type de mon corps, mais : Ceci est mon corps;* et dans le plus ancien usage de l'Église, quand on distribuait l'Eucharistie aux fidèles, le prêtre disait : *Corpus Christi : C'est le corps de Jésus-Christ.* Jamais on ne s'est servi en ces fonctions sacrées d'aucune expression figurée. Ainsi les plus anciennes, qui sont celles de la sainte Écriture et des premiers siècles de l'Église, sont les simples, comme on le reconnaît encore par les Catéchèses, surtout par celles de saint Cyrille de Jérusalem. Par conséquent les expressions que le sieur A. suppose avoir été abolies, et auxquelles il fait succéder celles qu'il veut que nous regardions comme introduites par le peuple, et qui ont contribué à établir l'opinion de la présence réelle, sont les figurées et non pas les simples. Ainsi rien n'est plus faux que son raisonnement, qui est encore détruit par cette preuve incontestable, qui est que les Pères se servaient également des unes et des autres expressions, puisque la vérité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie ne détruit pas la nature du sacrement. En même temps rien n'est plus téméraire que d'attribuer à de grands prélats et à des docteurs qu'on sait avoir été recommandables par leur doctrine, un système qui n'est pas moins contraire à la religion qu'à la tradition et aux témoignages constants de toute l'antiquité. On n'a qu'à lire le chapitre de *la Perpétuité* qui a été marqué, pour reconnaître la fausseté de cette calomnie, et pour être persuadé que le sieur A. ne l'a jamais lu que dans les extraits de M. Claude; car, pour l'autre preuve, tirée de l'innovation des rites, elle porte avec soi une démonstration certaine d'une fausseté si ridicule, qu'elle ne doit frapper les lecteurs que d'indignation.

Sa quatrième vérité est encore du même genre. Il n'est point vrai que les évêques iconoclastes assem-

blés à Constantinople *suivaient le sens naturel et populaire des expressions qui excluent la présence réelle ;* car ils s'en écartaient, appelant l'Eucharistie l'image *du corps de Jésus-Christ ;* puisqu'on ne trouvera pas qu'avant eux cette manière de parler eût été en usage. Les termes de *types* et d'*antitypes* avaient un sens fort différent ; et l'usage commun ou populaire, comme l'appelle le sieur A., était d'appeler les saints mystères *le corps et le sang de Jésus-Christ.* Ils ont dit que l'Eucharistie *était l'image de son corps vivifiant ;* ἰδοὺ οὖν ἡ εἰκὼν τοῦ ζωοποιοῦ σώματος αὐτοῦ· *qu'il avait ordonné qu'on offrît une matière choisie, ou la substance du pain, qui ne représentait pas la figure de l'homme, afin que l'idolâtrie ne s'introduisît point à cette occasion.* Comme donc le corps naturel de Jésus-Christ est saint, étant divinisé ; ainsi il est évident que le corps qu'il a, θέσει, *par institution divine,* c'est-à-dire son image, est sainte pareillement, comme étant divinisée par la grâce d'une certaine sanctification. Car Notre-Seigneur Jésus-Christ a disposé ces choses de manière que comme il a rendu divine la chair qu'il a prise par l'union qu'il en a faite, et par la sanctification qui lui était naturellement propre ; de même il lui a plu que le pain de l'Eucharistie, comme étant une véritable image de sa chair naturelle, et étant sanctifié ou consacré par l'avénement du Saint-Esprit, fût fait son divin corps, par la médiation ou le ministère du prêtre célébrant la Liturgie, pour le transférer de l'état de commun où il était à celui de saint. De plus, la chair animée et intelligente de Jésus-Christ a été ointe de la divinité par le Saint-Esprit ; et de même l'image de sa chair que nous avons reçue par tradition divine, le pain divin a été rempli du Saint-Esprit, ainsi que le calice du sang vivifiant de son côté. (T. 7 Conc. Labb., pag. 417, 447.)

On est en droit de demander au sieur A. où il a pris tout ce qu'il ajoute aux paroles des iconoclastes, dont il a détaché et mal cousu quelques lambeaux pour les faire calvinistes. Ils disent que l'Eucharistie est εἰκὼν ἀψευδής, *image qui ne trompe point ;* cela ne signifie pas *figure,* ce mot signifiant moins que l'autre. Ils ne disent pas *que le sacrement ne contient pas la nature propre, ni la substance naturelle;* mais que la matière employée selon l'institution de Jésus-Christ pour le célébrer, ne représente point de figure humaine, μὴ χηματίζουσαν ἀνθρώπου μορφήν. Ils ne disent pas que *le pain passe d'un état commun à celui de quelque sanctification de grâce ;* mais que de pain *commun il devient saint, étant transféré,* τὴν ἀναφορὰν ποιουμένου ἱερέως ce qui signifie : *Lorsque le prêtre en fait l'oblation,* et peut aussi signifier : *Lorsqu'il célèbre la Liturgie.* Car ἀναφορὰ, dans le style ecclésiastique, signifie ces deux choses. Mais c'est une prévarication intolérable que l'addition de ces paroles après celles-ci : *Par l'avénement du Saint-Esprit, et par les actions de grâces qu'on rend à Dieu en prenant ce pain sacré,* qui ne se trouvent pas dans le texte. C'est-à-dire qu'il veut faire croire que non seulement les iconoclastes croyaient que l'Eucharistie n'était qu'une figure du corps de Jésus-Christ ; mais que la sanctification ou consécration dont ils parlent ne consistait que dans l'usage du sacrement, et dans les prières et actions de grâces de ceux qui le recevaient. Ces hérétiques ne pouvaient pas avoir une opinion qui était inconnue avant les protestants, et qui ne pouvait subsister avec plusieurs points de la discipline des Grecs, entre autres la messe des présanctifiés, dont l'usage est beaucoup plus ancien que les iconoclastes.

Les auteurs de *la Perpétuité* avaient donc dit qu'il n'était pas certain que ces hérétiques eussent une erreur particulière sur l'Eucharistie ; et outre le témoignage de saint Nicéphore cité par Allatius, où il est dit (pag. 54) qu'ils croyaient qu'elle était proprement et véritablement le corps de Jésus-Christ, il y en a une preuve très-forte dans le second concile de Nicée. A la première session, Basile, évêque d'Ancyre, Théodore de Myres et Théodose d'Amorium reconnurent leur faute, et firent une Confession de foi, dans laquelle il y aurait eu sans doute un article touchant l'Eucharistie, si le faux concile de Constantinople avait innové sur cette matière ; mais il n'en est pas fait la moindre mention.

De plus, si le sieur A. ignore ce que les Grecs entendent par l'*avénement du Saint-Esprit,* il ne sait pas les premiers éléments de leur théologie. Or, il est certain que par ces paroles ils entendent la dernière partie de l'action sacrée, dans laquelle le prêtre invoque Dieu, afin qu'il envoie son Saint-Esprit sur les dons proposés, et qu'il les fasse le corps et le sang de Jésus-Christ, en les changeant. Comme donc ils ne s'expliquent pas sur cet article, il est certain qu'ils entendaient ce que toute l'Église entendait, et ce qu'ils appellent eux-mêmes μετένεξις, *translatio, changement.* La descente du Saint-Esprit ni le changement ne sont pas nécessaires pour faire qu'une matière devienne l'image du corps de Jésus-Christ ; mais seulement afin qu'elle devienne véritablement le corps de Jésus-Christ ; ce qui ne se peut faire sans un très-grand miracle ; et c'est là l'effet de la descente du Saint-Esprit. Ils distinguent aussi deux corps de Jésus-Christ, le naturel pris dans le sein de la Vierge au mystère de l'Incarnation, et celui d'institution, θέσει ; car c'est là le sens véritable. Ils disent donc que le pain qui devient le corps de Jésus-Christ en cette manière est rempli du Saint-Esprit, comme l'autre par l'onction de la divinité avait été déifié. Ainsi ils signifient ce que saint Jean Damascène, et d'autres Pères grecs et les Orientaux expliquent plus amplement, que comme le corps humain pris de la sainte Vierge est devenu le corps du Verbe de Dieu, par l'opération du Saint-Esprit qui descendit sur elle ; ainsi le pain dans l'Eucharistie devient le corps de Jésus-Christ, par la même opération surnaturelle du Saint-Esprit, qu'ils invoquent pour ce changement.

Il est aisé de reconnaître que cette expression de *descente du Saint-Esprit sur les dons proposés* ne con-

vient en aucune manière à ceux qui nieraient la présence réelle. Mais comme ces hérétiques s'étaient servis du terme d'*image* pour signifier l'Eucharistie, ce qui pouvait avoir un mauvais sens, Épiphane, diacre, les réfuta par le discours qui est inséré dans la suite. Depuis ce temps-là les Grecs jusqu'à nous ont anathématisé les décrets de ce faux concile, et mis dans le *Triodium* un anathème particulier contre ceux qui auraient voulu tirer de leurs paroles, comme a fait le sieur A., une doctrine contraire à celle de la présence réelle.

Mais, quand ces évêques auraient eu sur l'Eucharistie la doctrine qu'il leur attribue (pag. 418), il ne s'ensuit pas que ce *fût la créance des Grecs en ce temps-là touchant le sacrement de l'Eucharistie;* puisque, dès que les iconoclastes parurent, les plus grands évêques d'Orient et toute l'Église d'Occident s'y opposèrent; que cette hérésie ne se soutint que par la puissance et par la violence des empereurs qui la maintenaient; et, quand les persécutions finirent, tous la condamnèrent; en sorte que cette condamnation a passé jusqu'aux Grecs de ce temps-ci, dont il ne se trouvera pas un seul qui ne dise anathème à ce concile. La pratique seule de l'église grecque sur le culte des images suffit pour faire voir que ce n'est pas de telles sources qu'elle tire sa tradition, et encore moins sa créance sur le mystère de l'Eucharistie.

Quand le sieur A. exagère si fort qu'il n'y en avait jamais eu de plus nombreux, il paraît qu'il n'est pas plus savant sur les conciles que sur autre chose; puisque, s'il avait lu le titre de celui de Calcédoine, il aurait trouvé qu'il y avait six cent trente évêques, et trois cent cinquante dans le second de Nicée. Mais, comme on l'a déjà dit, il ne s'agit pas de savoir s'il doit avoir autorité, mais s'il l'a parmi les Grecs; ce qu'on ne croit pas qu'il entreprenne de prouver. S'il ne l'a pas, il ne peut être cité, sinon pour prouver que dans le huitième siècle un concile d'évêques enseigna sur l'Eucharistie quelque chose de semblable à ce que croient les calvinistes. Cela prouve que c'était là l'opinion de ces évêques; mais pour prouver que ce fût la foi de l'Église, il faudrait qu'elle l'eût approuvée, et elle l'a universellement condamnée. Ainsi la preuve du sieur A. est semblable à celle qu'un socinien voudrait tirer de tant de conciles tenus par les ariens, qui ont rejeté ou altéré la foi du concile de Nicée; et même elle a quelque chose de plus absurde. Car l'arianisme n'est pas tombé tout d'un coup comme l'hérésie des iconoclastes.

Mais que ne pourra pas prouver un si grand logicien, puisqu'après de si subtils raisonnements il a trouvé de quoi prouver aux prélats de France que les passages de l'Écriture et des Pères qui disent que le pain de l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ, et le vin, son sang, n'établissent point la transsubstantiation ni la présence réelle...? *Nous leur apprendrons en deux mots* (pag. 419) *que s'ils trouvent mauvais que les réformés donnent un sens métaphorique à toutes ces expressions, nous avons de quoi persuader tout le monde que cette interprétation ne peut être désapprouvée par les prélats de l'église gallicane, que nous combattons spécialement en cet ouvrage, puisque notre explication sur tous ces passages de l'Écriture et des Pères, est entièrement conforme au langage de tous les évêques et prélats de France, qui condamnèrent un livre séditieux dans leur assemblée tenue à Paris en 1625, pour établir l'autorité des rois, pour les élever au-dessus de tous les hommes, et les faire vénérer comme des dieux. Les rois,* disent-ils, *ne sont pas seulement de Dieu, mais ils sont des dieux. Puis donc qu'ils sont appelés dieux, il s'ensuit qu'ils le sont, non en essence, mais en puissance; non en nature, mais par grâce. Nous concluons donc avec raison qu'il en est de même de l'Eucharistie.* On n'aurait pas cru que personne pût jamais prétendre tirer une proposition théologique d'une harangue faite au feu roi par un député du clergé; encore moins employer une grande page et demie à expliquer la force de ce raisonnement, et de mettre dans la table : *Passage fort remarquable, sur lequel une assemblée du clergé de France a donné une explication métaphorique, qui détruit le dogme de la transsubstantiation et celui de la présence réelle.* Aussi il ne fallait pas craindre que le sieur A. se contentât d'indiquer ce passage décisif, comme il a fait les soixante-dix des Pères, dont la plupart prouvent à peu près le sens métaphorique comme celui-ci, quoiqu'il eût échappé à la diligence de Blondel et d'Aubertin, qui avaient tout lu, et à la pénétration de M. Claude, qui n'avait rien lu. Il fallait, après cette découverte tirée des anecdotes du *Mercure français*, nous produire des articles dressés en conséquence par le clergé, où il eût été décidé que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ métaphoriquement et par grâce, comme les rois sont des dieux; car ce qu'il rapporte n'est pas une délibération canonique. Tout ce qu'il dit sur cela est si ridicule, qu'on le deviendrait en s'amusant à le réfuter plus au long, ou à examiner les soixante passages qu'il indique, parmi lesquels il y en a plusieurs de pièces faussement attribuées aux Pères.

Le sieur A. rapporte ensuite le décret ou article dix-huitième, qui regarde les âmes des défunts, et qui contient que les Grecs croient qu'elles sont dans le repos ou dans les peines, selon que chacun l'a mérité par ses actions; mais que la parfaite félicité ou condamnation ne sera qu'après la résurrection générale. On sait assez que c'est là un des points sur lesquels les Grecs ont une opinion particulière; et plusieurs auteurs ont remarqué que cet article est un de ceux sur lesquels il serait fort facile de s'accorder, puisque les Grecs observent religieusement de prier, et d'offrir (comme ils parlent avec les Pères) le sacrifice non sanglant pour les morts; et qu'en même temps ils reconnaissent l'intercession des saints. Mais le sieur A. ne nous dit rien sur cela, sinon qu'il cite *le célèbre docteur Moréri*, qui s'est fort trompé, s'il a dit qu'*il y a des Grecs qui croient que plusieurs chrétiens ne sont condamnés qu'à être pendant un certain temps dans l'enfer*, si par ces Grecs il a entendu ceux

qui passent pour orthodoxes. Ce ne sont pas là des auteurs qu'il faille citer, non plus que la Relation de Dandini, mais des originaux, dont il ne sait pas même le nom. Ce n'est pas de ces opinions qu'il a promis de parler, c'est de l'Eucharistie. Les soixante passages qu'il indique ne conviennent pas plus à son sujet que tous les précédents. Il pouvait assurément se sauver la peine de copier des indices qu'il a trouvés tout faits; et il aurait mieux fait de ne pas retrancher plus d'une page, qui fait les deux tiers de cet article, et qui contient une exposition véritable du sentiment des Grecs touchant le soulagement des morts par les prières et par les sacrifices de l'Église. La fausse raison qu'il a mise dans la suite de son *errata* pour couvrir sa mauvaise foi ne le justifie pas; car les soixante passages ne contiennent pas ce que les Grecs modernes croient, puisque ce sont tous des auteurs anciens, et ce qu'il a retranché l'explique très-nettement. Il devait donc le réfuter, ou prouver qu'en priant, et célébrant la Liturgie pour les morts, ils ne laissaient pas de confirmer la doctrine de Cyrille, et celle des protestants.

Avec la même fidélité il supprime dix-huit pages entières, qui contiennent la condamnation des questions que Cyrille avait mises à la suite de sa Confession avec ses réponses, qui avaient aussi été frappées d'anathème par les synodes de Constantinople et de Moldavie, et réfutées par Mélétius Syrigus. Elles regardent 1° la lecture de l'Écriture sainte permise à tout le monde; 2° la clarté de l'Écriture par elle-même; 3° le canon des livres sacrés; 4° le culte des images. Les réponses de Cyrille sont condamnées sur tous ces points. Enfin les Grecs finissent en marquant que tous ces articles, dont ils ont parlé sommairement, ont été expliqués très-amplement par la Confession orthodoxe de l'église d'Orient, par Georges Coressius, dont ils citent quelques ouvrages que nous n'avons pas encore vus, mais qu'on dit avoir été imprimés depuis quelque temps en Moldavie. Ils parlent entre autres d'un traité de la prédestination et de la grâce, et d'un contre un synode tenu en Hollande par les hérétiques, qui doit être celui de Dordrecht, avec lequel néanmoins Cyrille Lucar s'accorde parfaitement. Ils citent aussi Gabriel de Philadelphie; Grégoire protosyncelle; Jérémie, patriarche de Constantinople, contre les luthériens de Tubingue; Jean Nathanaël; le patriarche Théophane, dans son épître aux Roxolans ou Moscovites, et surtout Siméon de Thessalonique.

D'où vient qu'après avoir tant fait de digressions sur des matières ou sur des personnes très-connues, il ne nous donne pas le moindre éclaircissement sur celles-ci? Est-ce parce qu'il n'en trouve rien dans *le grand Dictionnaire du célèbre docteur Moréri?* Il était cependant très-nécessaire d'examiner sérieusement cet article. Car si les Grecs du synode de Jérusalem indiquaient, pour donner une connaissance exacte de leurs opinions, des auteurs véritablement latinisés, comme Matthieu Caryophylle, Néophytus Rhodinus, Arcudius, ou d'autres semblables, on aurait sujet d'avoir quelque soupçon qu'ils ne fussent réunis à l'Église romaine. Mais puisque les auteurs qu'ils citent ont tous été hors de sa communion, qu'ils enseignent le contraire de ce qui avait été décidé dans le concile de Florence; que Siméon de Thessalonique, qui est le plus ancien, attaque les Latins, non seulement sur les cinq articles contestés, mais sur d'autres très-indifférents, et sur lesquels il n'y avait jamais eu de dispute entre les deux églises, on ne peut sans injustice et sans folie les traiter comme latinisés. Or ce témoignage que rendent les Grecs de Jérusalem aux auteurs qu'ils ont nommés ne leur est point particulier, puisque tous ceux qui ont écrit depuis plus de cent ans, n'ont pas parlé autrement, et que Panaiotti, et tous les Grecs qui ont envoyé divers actes, citent ces mêmes auteurs avec éloge. Ce fait étant établi, on n'aura pas de peine à persuader à tout homme qui raisonne, qu'on doit plutôt juger de la foi de ces auteurs par les témoignages de leurs compatriotes, qui n'ont jamais varié sur leur sujet, que par les affirmations du ministre Claude, qui n'en a jamais vu un seul, soutenues par des injures et des accusations vaines et fausses de supposition et de corruption, qui sont toutes les preuves du sieur A.

On dira encore plus : c'est que si tous ces Grecs sont latinisés, c'est à lui à nous nommer des théologiens grecs véritables, dont jusqu'à présent ni lui ni personne n'ont pu nommer aucun; car il ne s'est encore trouvé aucun Grec qui ait renvoyé à la Confession de Cyrille pour s'instruire de la créance de l'église grecque. Il est néanmoins certain que cette église, séparée de la communion de Rome, subsiste depuis le concile de Florence; qu'elle a eu des théologiens, qu'ils ont écrit; que les vayvodes de Moldavie et de Valachie, très-zélés pour la religion grecque, ont fait imprimer plusieurs de leurs ouvrages, et surtout ceux qui combattent la doctrine des réformés; qu'ils n'ont jamais fait imprimer la Confession de Cyrille, mais la condamnation qui en fut faite par le synode de Jassy; que tout s'est fait de concert avec les patriarches de Constantinople, et qu'il n'y a eu jusqu'à nos jours ni rétractation, ni changement, ni aucun acte ou écrit public contraire depuis ce temps-là, sinon la Confession de Cyrille. Il est donc aisé de conclure, sans entrer dans tout le détail, que si les auteurs des livres nommés dans le synode de Jérusalem sont de véritables Grecs reconnus pour tels par leur propre église, et qu'ils aient sincèrement exposé la foi qui y est reçue, tout ce que M. Claude, M. Smith et quelques autres ont écrit pour rendre leur autorité suspecte, et encore plus ce que dit leur très-infidèle copiste, pour les faire passer comme des Grecs latinisés, tombe entièrement. Car on ne trouvera pas qu'avant les disputes touchant la perpétuité de la foi, aucun homme grec, latin, catholique, protestant, ait dit la moindre chose sur laquelle ce soupçon pût être fondé.

Peut-on prétendre après cela qu'un homme comme

M. Claude, que ses plus grands admirateurs n'ont jamais loué sur sa capacité dans la connaissance des auteurs grecs, et le sieur A., qui fait paraître partout l'ignorance la plus grossière de ces matières, doivent être crus au préjudice de toute la Grèce, sans aucune preuve de fait, mais sur un raisonnement plus faux que tous les faits qu'ils avancent, et qui se réduit à ceci : c'est que tous ceux qui reconnaissent la présence réelle et la transsubstantiation sont Grecs latinisés? en quoi il y a une pétition de principe manifeste; car ils supposent ce qui est en question. Et quand ils disent qu'Aubertin et le ministre Claude ont prouvé que l'ancienne église grecque n'avait rien cru de semblable, ils le persuaderont à leurs disciples et à ceux qui croient tout ce qu'avancent leurs ministres; mais pour les autres ils n'en tomberont pas d'accord. Les Grecs en conviendront encore moins, puisqu'ils entendent tout autrement les passages des saints Pères, et qu'ils s'en servent pour combattre la doctrine des protestants; de sorte que Jérémie reprocha aux luthériens qu'ils anéantissaient et méprisaient l'autorité des docteurs de l'Église, et sur cela il rompit tout commerce avec eux sur les matières de religion. C'est donc aux calvinistes et aux disciples de M. Claude à prouver aux Grecs qu'il a mieux entendu les Pères que n'avait fait jusqu'alors toute l'église grecque, et c'est ce qu'ils n'ont encore osé entreprendre, et quand ils l'entreprendraient, on est sûr qu'ils n'y réussiraient pas.

Éclaircissement touchant le consentement des sectes orientales.

Les Grecs finissent en disant que les hérétiques mêmes fournissent des preuves de ce qui a été expliqué dans les décrets. Car les nestoriens, disent-ils, les Arméniens, les Cophtes, les Syriens, les Éthiopiens, qui se sont séparés de l'Église catholique, et qui ont une hérésie particulière, conviennent tous néanmoins de la fin et du nombre des sacrements, et de tout ce qui a été dit ci-dessus, excepté en ce qui regarde leurs hérésies particulières, et croient comme l'Église catholique, comme nous le voyons à toute heure de nos yeux dans cette ville de Jérusalem, où il en vient, et où il en demeure un grand nombre.

Le sieur A. s'est surpassé lui-même dans ses remarques sur cet article (pag. 424), et il n'y en a aucune où il répande plus d'ignorance, plus de furie et plus de calomnies. Il débute par celle-ci : *Nous n'entrerons point ici dans le détail de tout ce qui concerne les erreurs particulières des sectes des Grecs, dont les noms sont rapportés dans le dernier article*, etc. C'est donc à dire qu'il croit que tous ces hérétiques sont des Grecs, qui est une erreur la plus grossière que jamais auteur le plus méprisable pût commettre sur ce sujet; car s'il y a eu autrefois des nestoriens grecs (et il le fallait bien, puisque Nestorius commença à prêcher ses erreurs étant évêque de Constantinople), on sait néanmoins qu'il n'y en a plus il y a plusieurs siècles parmi les Grecs, et que tous les nestoriens qui restent au monde font l'office en langue syriaque. Il n'y a pas plus d'Arméniens ni de Cophtes grecs, quoique le sieur A. en soit si persuadé, qu'il établit cette grande découverte en trois endroits de sa table, où on a la commodité de trouver en abrégé des propositions que leur extrême absurdité empêcherait de reconnaître dans ses longues et ennuyeuses réflexions. Des *Éthiopiens grecs* sont quelque chose encore de plus rare, et il ne faut pas qu'il prétende se justifier en disant qu'il n'a pas parlé des langues et des nations, mais de la religion; car elle est encore plus différente entre les Grecs et eux, que les mœurs, les pays et le langage. Quand il l'aurait entendu ainsi, il aurait parlé très-improprement; car quoique les Moscovites, les Valaches, les Moldaves, les Cosaques et plusieurs autres nations suivent la religion grecque, on se moquerait avec raison d'un homme qui dirait les Grecs moscovites, les Valaches, les Moldaves, les Cosaques grecs; à plus forte raison, on ne peut appeler Grecs ceux qui sont aussi éloignés d'eux par leurs dogmes que par leur langue. Après cela chacun peut s'imaginer quel sera le jugement qu'il menace de faire (pag. 425) *de ce qu'il y a de faux dans leurs confessions de foi, qui ont été forgées par des Grecs latinisés.* Cela fait voir que ce n'est pas le hasard, ni une faute de copiste, qui lui a fait commettre une aussi horrible bévue. Les Cophtes n'ont pas plus d'égard pour les Grecs latinisés que pour les autres; et on peut reconnaître par la ridicule application qu'il fait de ce terme, le cas qu'on en doit faire quand il l'a mis ailleurs en usage, comme une clé générale pour résoudre toute sorte de difficultés.

Voici encore une réflexion digne de son auteur. En cet endroit qui vient d'être cité, parlant des nestoriens, on avait laissé en blanc l'époque du schisme ou séparation entière des nestoriens, et de même de celui des Cophtes, Syriens et Éthiopiens. Dans l'édition grecque et latine de 1676, on remplit la première de l'an 428, l'autre demeura vide comme elle était. Sur cela, le sieur A. conclut que *Dosithée, qui était le principal auteur du synode de Jérusalem, et les Grecs de sa cabale qui l'ont signé, n'avaient pas une connaissance assez exacte de la créance des nations du Levant pour en rendre témoignage, puisqu'ils ne savaient pas même le temps auquel ces chrétiens, dont ils parlent, se sont séparés de leur communion, puisqu'ils ont laissé en blanc les époques de toutes les sectes qui ont pris naissance dans le sein de l'église orientale.* Ainsi un homme qui ignore tout, croira détruire un fait le plus certain qu'il y ait dans le monde, parce que ceux qui ont dressé l'écrit où il se trouve ont oublié de remplir une époque sur laquelle il peut y avoir quelque obscurité. Un habile théologien se trompera sur quelque date qui regardera les commencements du schisme des protestants, donc il ne le faut croire sur rien. Le sieur A. serait bien empêché, si les Grecs lui demandaient qu'il marquât quand cette église réformée, composée de tant de partis, qui ne s'accordent que par la haine de l'Église catholique, a commencé à prendre forme dans le monde. On a mis dans l'édi-

tion grecque et latine, à l'endroit qui regarde les nestoriens, 428, et mal, puisqu'on ne peut établir cette époque qu'au temps que le concile d'Éphèse assemblé en 431 condamna Nestorius. A l'égard de l'autre, elle était très-difficile à marquer, puisque toutes les nations dont il est parlé, et qui sont depuis devenues des noms de sectes, qui néanmoins conviennent dans le dogme d'une seule nature en Jésus-Christ, ne se séparèrent pas en même temps. Lui-même, ce redoutable censeur, serait bien embarrassé à la fixer.

Voici le comble de l'impudence et de l'ignorance : *Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans la conclusion de ce concile, et qui sert à prouver d'une manière incontestable* (il a soin de mettre ces mots en italique) *que tous ceux qui l'ont composé ou approuvé, et tous ceux qui l'ont produit contre les réformés, n'étaient pas seulement des faussaires sans religion et sans conscience, mais aussi des menteurs sans retenue, puisqu'ils ont l'impudence d'avancer des faits si éloignés de la vérité, qu'on peut les convaincre d'avoir rendu autant de faux témoignages, et publié autant d'impostures qu'il y a de circonstances particulières dans les dernières thèses de leur concile.* Un juge qui aurait examiné une pareille accusation, et vu les preuves convaincantes de quelque insigne imposture, parlerait avec plus de modération que ne fait ici un homme qui ne connaît pas seulement le nom de ceux dont il s'agit, dont toute la critique roule sur ce qu'il prend tous ces sectaires pour des Grecs, et qu'il en juge sur l'autorité de M. Claude. Il est vrai que celui-ci a avancé, avec une hardiesse digne de disciples aussi ignorants que le sieur A., qu'il n'y avait aucune communion orientale où on crût la présence réelle ni la transsubstantiation. C'est ce qu'il marqua dans sa première Réponse en ces termes : *Je soutiens*, dit-il, *que la transsubstantiation et l'adoration du sacrement sont deux choses inconnues à toute la terre, à la réserve de l'Église romaine ; car ni les Grecs, ni les Arméniens, ni les Russes, ni les jacobites, ni les Éthiopiens, ni en général aucun chrétien, hormis ceux qui se soumettent au pape, ne croient rien de ces deux articles.* Si quelque chose pouvait excuser le sieur A., ce serait d'avoir tiré ses lumières d'un maître qui n'en savait pas plus que lui sur cette matière. Il n'y a cependant rien de plus absurde que de faire des sectes séparées des *Grecs* et des *Russes*, que chacun sait être du corps de l'église grecque, comme les Arméniens et les Éthiopiens sont jacobites, et de ne point parler des Cophtes qui le sont pareillement, ni des nestoriens qui font depuis tant de siècles une église séparée et très-nombreuse. Voilà les oracles de l'église réformée, et la seule autorité que puisse alléguer le sieur A. sur toutes les injures qu'il vomit, suivant sa coutume, contre les Grecs de Jérusalem et contre les auteurs et approbateurs de *la Perpétuité de la foi.*

On lui demande s'il a trouvé, même dans ses cent maximes juridiques, qu'en cas d'information sur l'état d'une personne, sur sa vie, sur ses mœurs, les juges oseraient ne pas prononcer selon le témoignage de soixante-dix témoins, soutenus par un très-grand nombre d'autres, et par une notoriété publique ; mais suivant celui d'un inconnu qui n'aurait jamais été sur les lieux, qui ne connaîtrait pas les personnes, et qui pour toutes preuves les diffamerait par les calomnies les plus atroces et les plus mal fondées. Que si cet accusateur était un homme de très-mauvaise réputation, convaincu de plusieurs crimes, voudrait-on seulement l'écouter? Voici cependant ce qu'entreprend le sieur. A.; après avoir épuisé tout ce que la furie la plus envenimée peut faire couler de venin de la plume d'un ignorant, il attaque de même toutes les églises orientales, et dès qu'il en parle, on voit qu'il n'en sait pas seulement les noms.

Son ignorance paraît encore plus dans les preuves qu'il croit pouvoir donner de ce qu'il avance sur la fausse supposition que toutes ces sectes étaient des Grecs. *Nous allons*, dit-il, *faire voir la fausseté de tous ces décrets, et la véritable créance des Grecs non latinisés.* Ce n'était pas des Grecs dont il fallait parler; c'était des nestoriens, des Arméniens et des Cophtes; mais comme il les prend tous pour des Grecs, il croit que ce qu'il a prétendu prouver à l'égard de ceux-ci, se doit étendre à tous les autres.

Nous commencerons, dit-il, *cette déduite par un article du grand Dictionnaire du célèbre docteur Moréri.* On a déjà dit qu'une telle autorité était très-médiocre, et que les vrais savants auraient honte, dans une question entamée avec un air de hauteur qui va jusqu'à la dernière insolence, en venant aux preuves, de n'avoir qu'un *dictionnaire historique* à alléguer. Moréri dit donc, à l'occasion de Caucus, archevêque de Corfou, qu'il avait tiré des informations fort exactes touchant les erreurs des Grecs ; qu'il en avait trouvé un grand nombre, et que M. Simon en avait inséré un mémoire dans son Histoire de la créance des nations du Levant. Après cela le sieur A. le rapporte, puis de grands extraits de cette Histoire, puis d'autres de Galanus touchant les Arméniens, et il y ajoute ses réflexions. On n'aurait jamais cru qu'il eût fini sa remarque sans dire un seul mot des autres communions orientales ; mais il a cru avoir tout fait parce qu'il a parlé des Grecs, et qu'il les croit être du nombre. Peut-être on ne trouvera jamais d'exemple d'une pareille manière d'écrire, qui marque un étrange mépris du jugement du public. Est-ce, lui doit-on dire, des Grecs dont vous avez à nous parler, après avoir dans quatre cents pages laissé encore le lecteur dans l'attente de ces preuves, et de ces monuments authentiques que vous aviez promis dans votre titre, et dont nous n'avons pas encore vu un seul? Les Grecs de Jérusalem finissent en disant que ce qu'ils ont expliqué dans leurs décrets, opposés aux articles de la Confession de Cyrille, est cru également par les nestoriens, par les Syriens, par les Éthiopiens et par d'autres hérétiques. Vous traitez cette proposition de *menterie effrontée*, de *fausseté impudente*, et vous vous surpassez vous-même à représenter par les couleurs les plus noires *la méchanceté de ces prélats de l'antichristianisme, qui cherchent à tromper les papes*

mêmes par de fausses relations. Nous attendions de grands éclaircissements sur ces sectes différentes; vous n'en donnez aucun, et vous nous parlez des Grecs, et même d'une manière qui ne nous satisfait pas. Voilà, ce que chacun lui doit dire; car quand ce qu'il a tiré de Caucus pour remplir huit ou dix pages mériterait quelque considération, cela n'a aucun rapport aux Orientaux séparés de l'église grecque aussi bien que de la romaine. Mais voyons s'il a plus de raison sur les Grecs.

Il s'est peut-être aperçu un peu tard qu'on lui demanderait qui étaient donc ces Grecs non latinisés dont il parle si souvent, et qu'il oppose à ceux dont les témoignages ne s'accordent pas avec la doctrine des protestants, et il a cru les avoir trouvés. Ce sont ceux dont ce même Caucus, archevêque de Corfou, rapporte les erreurs; tous ses titres sont le catalogue muni de l'autorité du *célèbre docteur Moréri*, et des passages de l'Histoire de M. Simon. A l'égard du premier, qu'il s'en serve s'il veut pour étaler son érudition dans ses prêches; mais on souffrirait à peine dans un écolier, ou dans une femme qui voudrait faire la savante, de pareilles citations. Celle-là même paraît fausse; car on est fort trompé si M. Moréri n'était pas mort avant que ce livre de M. Simon fût imprimé en Hollande. Ainsi tout roule sur l'autorité d'un ouvrage que l'auteur a désavoué en partie, prétendant qu'il avait été imprimé sans son aveu, et altéré en divers endroits. Mais il n'y a point d'auteur, de telle réputation qu'il puisse être, dont le témoignage soit décisif sur des faits dont chacun peut s'éclaircir par la lecture des originaux, pays inconnu pour le sieur A., particulièrement en ce qui regarde la Grèce. Il y a longtemps que Léon Allatius a fait voir, par des preuves très-solides, que ce qui avait été dit par Caucus sur les Grecs était un tissu de faussetés, et on pourrait ajouter un grand nombre d'autres preuves à celles qu'il a recueillies.

Ce serait une très-grande injustice de juger de la foi des Grecs sur le témoignage de leurs accusateurs, et Caucus était du nombre, puisqu'on le met ordinairement à la tête des écrivains qu'il ne faut point croire sur la matière qu'ils ont traitée. C'est le jugement qu'en ont fait M. Habert, le P. Goar, et tous les savants hommes de ces derniers temps. Selon lui, à peine les Grecs seraient chrétiens, et il n'y a pas d'offices ou de cérémonies parmi eux dans lesquelles il ne trouve de quoi les condamner. Cependant les papes Léon X et Clément VII, et ensuite Urbain VIII, en ont jugé autrement, comme on peut voir par les brefs des deux premiers qui approuvent tous leurs rites. (Pontif. Gr. Hab. Allat., de Interstitiis Gr.)

Mais enfin, quand tout ce que Caucus leur impute serait véritable, il ne les accuse pas de nier la présence réelle, qui est le point dont il s'agit. Il dit qu'*ils n'adorent pas l'Eucharistie*, et il se trompe. Les autres erreurs qu'il leur attribue sont fondées sur une ignorance perpétuelle de leurs rites, ou sur quelques abus que leur discipline condamne. Quoi qu'il en soit, ces Grecs, dont parle le *célèbre docteur Moréri*, sont ceux qui remplissaient alors toute la Grèce. Ce sont eux auxquels ont succédé ceux que le sieur A. appelle *latinisés*, et on peut faire à ceux-ci les mêmes reproches.

Nous lui répondrons en deux mots que s'il prétend avoir trouvé des *Grecs non latinisés*, qui ne croient que deux sacrements, qui n'adorent point l'Eucharistie, et qui croient le reste de sa *déduite* de Caucus, nous ne recevons pas un pareil témoin, non plus que les autres qu'il y ajoute. Qu'il cite des confessions de foi, des décrets synodaux, des ouvrages d'auteurs non suspects qui établissent cette doctrine, nous nous y rendrons. Mais puisque depuis Siméon de Thessalonique, qui a vécu avant le concile de Florence, et Gennadius peu après, jusqu'à Jérémie, nous trouvons une doctrine et une discipline contraires parmi tous les Grecs soumis aux patriarches de Constantinople; qu'ensuite Mélétius Piga, Gabriel de Philadelphie, et dans le dernier siècle tous ceux qui ont été nommés par le synode, l'ont maintenue; que Cyrille seul, sur le soupçon d'y avoir donné atteinte, a été condamné; que tous ces Grecs étaient dans la communion de l'église grecque visible; il faut que celle que les protestants veulent trouver soit invisible, puisqu'ils ne peuvent la montrer.

Nous aurions pu, poursuit-il, *insister plus fortement que nous n'avons fait sur quelques-uns des articles précédents*. Oui certainement, puisqu'il n'y a rien de plus frivole et de plus méprisable que toutes ses observations. *Mais ayant fait réflexion que pour renverser tout l'ouvrage de la Perpétuité, il suffisait de faire voir que les Grecs non latinisés ne croient ni la transsubstantiation, ni la présence réelle, et qu'ils n'adorent point le sacrement de l'Eucharistie par ce culte idolâtre qu'on lui rend dans tout le papisme, nous nous sommes contentés d'indiquer les auteurs et les passages qui confirment les autres articles de la créance et du service divin des églises réformées, aussi solidement et avec la même évidence, que ce que nous avons démontré par mille preuves irréfragables touchant le sacrement de la sainte cène.* Si l'ouvrage de *la Perpétuité* avait à être renversé, ce n'était pas par un homme comme le sieur A., qui ne l'a certainement jamais lu que dans celui du ministre Claude. Il ne se trouvera pas de lecteur, tant soit peu instruit de la matière, qui ne lui demande en quel endroit de son gros livre il a expliqué ce que signifie le terme de *Grec latinisé*. Car on ne trouve qu'un sens dans lequel ce mot a été entendu par M. Claude et par M. Smith, qui est qu'il signifie un Grec qui croit la présence réelle et la transsubstantiation. Or comme jamais ni l'un ni l'autre n'ont donné la moindre preuve de cette signification, qui certainement est inconnue aux Grecs anciens et modernes; si les protestants avaient quelque autorité pour prouver ce paradoxe, ils auraient dû la produire, et certainement ils n'en ont jamais produit aucune.

S'il croit avoir trouvé d'autres Grecs non latinisés dans le dénombrement des opinions que Caucus leur

attribue, il faut avant tout qu'il établisse l'autorité de ce témoin qui n'en a aucune, et le célèbre docteur Moréri ne la lui donnera pas. De plus, tout ce qu'il impute aux Grecs non latinisés convient également à ceux que les protestants veulent faire passer pour latinisés; puisque la plus grande partie de ces erreurs prétendues sont des rites ou des coutumes que Caucus, faute de les entendre, a condamnées très-injustement et avec une témérité d'autant plus grande que les papes les tolèrent dans les Grecs réunis au Saint-Siége, qui sont les seuls qui puissent proprement être appelés latinisés. Ce sera donc par une autorité aussi méprisable que celle d'un homme qui a oublié dans son catalogue la principale et véritable erreur, qui est touchant la procession du Saint-Esprit, que le sieur A. prouvera qu'ils ne croyaient pas la transsubstantiation ni la présence réelle, quoiqu'il n'y ait pas un seul mot sur cet article dans ce faux dénombrement des erreurs des Grecs. Mais vraisemblablement il croit la chose prouvée, parce qu'il y est marqué qu'ils n'adorent pas l'Eucharistie, et c'est une fausseté manifeste. Ose-t-il appeler cette adoration *culte idolâtre*, puisqu'il est certain que tous les Grecs, quand ils ont parlé de l'adoration des saints mystères, et les Latins de même, ont assez marqué que nous adorons Jésus-Christ, parce que nous le croyons présent? S'il n'y était pas, nous nous tromperions, mais nous ne serions pas idolâtres, comme ont reconnu les protestants modérés. Des paroles comme celles du sieur A. sont bonnes à prêcher aux prophètes de son pays, et ne conviennent pas à une dispute sérieuse.

Toute sa preuve est donc réduite à ce qu'il a démontré solidement que les Grecs ne croyaient ni la transsubstantiation ni la présence réelle; et cela parce qu'il a prouvé par Caucus qu'ils n'adoraient pas l'Eucharistie. Cette preuve est-elle *irréfragable*, puisqu'elle est vaine, fausse, et rejetée de tous ceux qui ont quelque connaissance des rites grecs? Elle est réfutée par Siméon de Thessalonique, par Dosithée, par Nectarius, par les Rituels, et par la pratique de l'église grecque, que ceux qui ont parlé comme Caucus n'ont pas entendue. On demande à toutes les personnes équitables si cela s'appelle *des démonstrations et mille preuves irréfragables?*

Ce qu'il ajoute ensuite (pag. 435) que les Grecs ne reconnaissent que deux sacrements comme divins, et non pas les autres que l'Église romaine veut faire passer pour tels, est encore une fausseté fondée sur l'ignorance la plus parfaite de tout ce qui a rapport à l'église grecque. Il a la hardiesse de citer Jérémie, sur la foi de l'Histoire critique; ce qui fait assez voir qu'il n'a jamais seulement parcouru les écrits de ce patriarche. Car dans le premier, il établit que les sept sacrements sont d'institution divine, et il le confirme dans le second. Les luthériens avaient insisté dans leur première réplique, sur ce que Jésus-Christ ne paraissait avoir institué que le baptême et l'Eucharistie; d'où ils concluaient, suivant leurs principes, qu'il n'y avait que deux sacrements. Jérémie répond (pag. 240): Ἂν γὰρ τὰ κυριώτερα τῶν μυστηρίων, τὸ βάπτισμα καὶ ἡ κοινωνία ἡ θεία ἐστὶν, καὶ ὧν δίχα σωθῆναι ἀδύνατον, ἀλλὰ καὶ ταῦτα παρέδωκεν ἡ Ἐκκλησία τὰ λοιπά, φημὶ ἄχρι τῶν ἕπτα, ὡς λέξομεν. *Car si parmi les sacrements, le baptême et la divine communion sont les principaux, et sans lesquels il est impossible d'être sauvé, l'Église nous a donné les autres jusqu'au nombre de sept, comme nous le dirons dans la suite.* Et à la fin du même article, pag. 242: Ταῦτα γὰρ πάντα τὰ μυστήρια καὶ ὁ Χριστὸς παρέδωκε, καὶ οἱ θεῖοι αὐτοῦ μαθηταί· *Jésus-Christ nous a donné tous ces sacrements, et ses divins disciples.*

Le sieur A., ayant trouvé le premier passage cité en marge de l'Histoire critique de 1684, tronqué des prépositions ἂν γὰρ, ce qui en change entièrement le sens, l'a rapporté tel qu'il l'a trouvé; et de plus il fait dire à l'auteur que *les Grecs sont dans cette persuasion, qu'il n'y a proprement que le baptême et l'Eucharistie qui aient été institués par Notre-Seigneur, et que les autres ont été institués par l'Église, comme on peut voir dans la seconde réponse du patriarche Jérémie aux théologiens de Wittemberg.* L'auteur s'est plaint que sa copie, ayant passé par des mains suspectes, a été altérée en divers endroits, et peut-être celui-ci est du nombre (Acta Wittemb., pag. 77). Car Jérémie s'explique assez dans sa première réponse, où il dit que les sacrements sont fondés sur la sainte-Écriture: Ἕκαστον γὰρ τῶν μυστηρίων τούτων τεθεσμοτέθηται μὲν ὑπὸ τῆς Γραφῆς. *Chacun de ces sacrements est établi sur la sainte Écriture.* Il ne s'ensuit donc pas que, parce que Jérémie a dit que le baptême et l'Eucharistie étaient *les principaux sacrements*, et il en rend aussitôt la raison, *parce que sans eux on ne peut être sauvé*, les autres ne soient pas de véritables sacrements, et reconnus pour tels par les Grecs. Car quand on traduit ces mots, Ἐκκλησία παρέδωκεν, *Ecclesia instituit*, on n'a pas rendu fidèlement le sens de Jérémie. C'est plutôt en cette manière qu'il faut l'entendre, que l'*Église nous les a donnés par tradition*, ayant reçu l'institution par les apôtres, qui l'avaient reçue de Jésus-Christ. *Ego enim accepi à Domino quod et tradidi vobis*, dit saint Paul. C'est là le principe certain de la tradition. Ainsi quand les Grecs et les autres chrétiens d'Orient disent que l'Église a donné les règles et les cérémonies des sacrements, ou qu'elle les a reçus des apôtres, cela ne les empêche pas de croire qu'ils sont d'institution divine. Mais les Grecs vont encore plus loin; car Siméon de Thessalonique et Jérémie, qui le cite dans sa seconde réponse, disent que Jésus-Christ a donné la forme et l'exemple de tous les sacrements. Au reste, cette question est théologique, et ne regarde pas le fait, qui est de savoir si les Grecs véritables ne reconnaissent que deux sacrements. Le sieur A. n'a pour lui que le témoignage de Caucus, qui est contredit par tous les Grecs. Que si l'auteur de l'Histoire critique entreprend de le justifier en plusieurs choses, c'est plutôt en montrant ce qui l'avait pu induire en erreur qu'en appuyant ce qu'il a écrit. Mais on ne trouve pas qu'il ait dit que Caucus ait accusé les Grecs de ne pas croire la présence réelle. Que s'il paraît

que l'auteur de l'Histoire critique semble ne pas être éloigné de croire, comme Caucus, que les Grecs ne reconnaissent pas sept sacrements, ceux qui ont fait imprimer son ouvrage l'ont altéré. Aucun temoignage ne détruira un fait aussi certain que celui de la créance des sept sacrements dans l'église grecque, quand il n'y aurait d'autres preuves que les offices de tous les sacrements qui se trouvent dans les Eucologes, beaucoup plus anciens que le schisme, et dans les Pontificaux pour ce qui regarde les ordinatious.

Le sieur A. attribue ensuite à l'auteur de l'Histoire critique, qu'*il a reconnu que les réformés ont raison de soutenir que Jésus-Christ n'a institué que deux sacrements, qui sont communs à toute l'Église, à savoir le baptême et la sainte cène; puisque les autres cinq que l'Église romaine y ajoute ne sont que des cérémonies d'institution humaine, qui n'ont aucun fondement dans l'Écriture, et que les Grecs les regardent avec la même indifférence que les autres pratiques arbitraires de la religion.* Il n'est pas difficile de reconnaître que ce n'est pas là le langage d'un catholique; et ce qui doit faire juger de la bonne foi du sieur A., c'est qu'on ne trouve rien de semblable dans l'endroit qu'il cite. C'est mal reconnaître ce qu'il doit à un auteur dont il a tiré la plus grande partie de ses éruditions, que de lui attribuer faussement des choses qu'il n'a pas écrites.

Dans la page dix-neuvième, le même auteur cite un passage de Sylvestre Syropule, qui a écrit de l'Histoire du concile de Florence, pour prouver *l'aversion que les Grecs ont pour le culte des Latins.* C'est un livre imprimé à La Haye en grec et en latin en 1660. Le sieur A. le cite comme *un MS. très-authentique de la Bibliothèque-du-Roi.* Il est vrai que l'impression a été faite sur ce MS. dont M. de Sarrau fit une copie, qu'il donna à feu M. Isaac Vossius, et celui-ci à Robert Creigthon, Écossais, qui l'a traduite d'une manière également infidèle et ridicule. Mais si dans *le grand Dictionnaire historique* il en est parlé comme d'un MS., tant d'années après l'impression, le sieur A. peut reconnaître que ce livre qui lui sert de bibliothèque, aurait besoin pour lui d'un bon commentaire; mais on n'y trouve rien de semblable.

A ce passage de Syropule, *tiré d'un MS. authentique* imprimé il y a quarante-huit ans, il en aurait pu joindre plusieurs autres et en plus grand nombre que ceux qu'il a indiqués, ou, pour parler plus juste, dont il a copié les citations, s'il avait la moindre connaissance des livres grecs. Gennadius seul, ce Grec qu'il met au nombre des latinisés et des défenseurs du concile de Florence, a composé plus de vingt ouvrages contre les Latins, où il ne les traite pas mieux que fait Syropule. Gabriel de Philadelphie, et, avant lui, le patriarche Jérémie, Mélétius Piga, Maximus Margunius, évêque de Cérigo, Nectarius et Dosithée, patriarches de Jérusalem dans les derniers temps, Coressius et d'autres, pour ne pas faire un dénombrement des plus anciens depuis le temps de Photius, ont écrit très-fortement contre les Latins. Mais jamais les plus habiles ministres n'en ont allégué un seul passage qui pût donner lieu, non pas de croire, mais de soupçonner qu'ils accusassent les Latins d'avoir des sentiments sur l'Eucharistie différents de ceux de l'église grecque. Ainsi tout ce que le sieur A. a ramassé de trois ou quatre livres, ou, pour mieux dire, de deux seuls de M. Simon, qui sont l'Histoire de la créance des nations du Levant et la traduction des Voyages du P. Jérôme Dandini, jésuite au Mont-Liban, où se trouvent tous les passages qu'il a cités, et que souvent il a très-mal entendus, n'est d'aucune autorité contre les Grecs, et encore moins contre les chrétiens orientaux séparés de leur communion, que jamais avant le sieur A. personne n'avait mis au nombre des Grecs.

Nous pourrions, dit-il (pag. 425), *démontrer le contraire* (de ce qu'ont dit les Grecs de Jérusalem à la fin de leurs décrets) *par mille preuves, des nestoriens, des Arméniens, des Cophtes, des Syriens, des Éthiopiens et des autres Grecs.* On voudrait bien que dans ces mille preuves il en choisît une seule préliminaire, par laquelle il montrât que les Arméniens, les Cophtes, les Syriens et les Éthiopiens sont Grecs; car sans cela toute sa déclamation ne signifie rien. Ce seul endroit suffirait pour le confondre; mais qu'il excuse cette bévue grossière comme il voudra; sur sa seule déclaration, personne ne se laissera persuader qu'il sait la foi et la discipline de ces communions séparées, quand il se trompe d'abord si lourdement. Quoique sa hardiesse l'ait porté à faire la critique de plusieurs pièces grecques sans savoir la langue, ce qui n'était pas difficile avec le secours des traductions et des impressions qui avaient déjà été faites de ces originaux, elle n'a pas encore été jusqu'à un tel excès, qu'il ait voulu faire expérience de sa capacité dans les pièces écrites en langues orientales. Il y a depuis plusieurs années des traductions imprimées des Liturgies des Syriens, des Égyptiens ou Cophtes, des Éthiopiens et des nestoriens. Il était donc obligé d'examiner si les citations qui s'en trouvent dans *la Perpétuité* étaient justes, en les conférant avec les originaux; et il n'y aurait pas trouvé son compte. De même, il fallait qu'il s'inscrivît en faux contre le témoignage tiré d'une exposition de foi d'Élie, métropolitain de Jérusalem, où le changement de substance est marqué expressément, et contre le miracle rapporté par Sévère, évêque d'Aschmonin, jacobite, touchant l'Eucharistie, et sur la confession de foi de la Liturgie des Cophtes avant la communion, dont on a aussi inséré un extrait dans le dernier tome de *la Perpétuité*. Mais s'il était capable de toucher à ces matières, on lui opposerait bien d'autres témoignages qui ont été découverts depuis dans un très-grand nombre de MS. orientaux venus du Levant, et qui sont dans la Bibliothèque-du-Roi, dans celle de feu M. Colbert, ou en d'autres. On ne prétend pas lui reprocher qu'il ne sait pas ces langues, car on peut être fort savant et les ignorer. Mais il ne peut se justifier de ce que, non seulement ignorant les langues et les livres de ces chrétiens orientaux, mais des réflexions très-frivoles que des protestants

ont faites sur quelques endroits des Liturgies, comme celle d'Aubertin sur la forme des paroles de Jésus-Christ dans la Liturgie des Éthiopiens (de Euch., l. 1, p. 48; Hist. Æth., l. 5, c. 5), celles de M. Ludolf sur d'autres endroits (ep. ad J. Dallæum), de M. de Saumaise sur celle des Cophtes, il ose parler d'un article auquel les plus savants et les plus sages d'entre eux ont jugé qu'il fallait renoncer.

Il y a encore à Paris plusieurs personnes dignes de foi, qui ont ouï dire à feu M. Bernier, ce fameux voyageur, dont la probité et la sincérité étaient connues de tout le monde, qu'il fallait avoir perdu l'esprit pour soutenir que les chrétiens lévantins ne croyaient pas la présence réelle comme nous. C'est ce qu'il a souvent dit à ses amis, parce qu'il retourna de ses voyages lorsque le ministre Claude travaillait contre *la Perpétuité*. Comme M. Bernier le connaissait pour l'avoir vu chez M. Chardin, père du chevalier Chardin, qui se retira ensuite en Angleterre, il lui dit un jour avec sa sincérité ordinaire, et croyant parler à un homme aussi vrai qu'il était, qu'on l'avait trompé quand on lui avait fait accroire ce qu'il avait écrit sur la foi des chrétiens du Levant, et il pensait de bonne foi que M. Claude s'en rétracterait. Un jour M. Arnauld et M. Nicole, dans le temps qu'ils travaillaient au second et au troisième volume de *la Perpétuité*, firent sur ce sujet plusieurs questions à M. Bernier, auxquelles il répondit de même que les chrétiens de ce pays-là ont répondu quand ils ont été consultés. A cette occasion il raconta qu'étant en Perse, un Anglais attaqua de paroles en sa présence un chrétien du pays; celui-ci lui répondit, sans hésiter, qu'il croyait que le *Kourban* (ce mot signifie l'*Eucharistie* parmi les chétiens) était véritablement le corps de Jésus-Christ, et que quiconque ne le croyait pas n'était pas chrétien. Après diverses objections dont il parut que le chrétien persan ne faisait pas grand cas, enfin l'Anglais lui dit : *Et si un rat mangeait ton Kourban?* Le chrétien indigné, de sorte qu'on eut peine à le retenir, lui dit ces paroles : *Va, c'est bien encore pis, quand un haramzadé comme toi le reçoit.* Réponse simple, mais, comme disait feu M. l'évêque de Meaux, autant théologique qu'on en puisse donner. Le mot que ce persan employait est une des plus grandes injures qu'on puisse dire à un homme. Nous pourrions nommer de savants protestants qui, ayant voyagé dans le Levant, ont rendu le même témoignage à la vérité que M. Bernier. Il ne s'agit pas de témoins vivants; mais de tout ce qu'il y a de plus authentique parmi les hommes pour établir des faits contestés; et il n'y en a pas de moins contestables que celui du consentement général de tous les Orientaux avec les Grecs et les Latins touchant la présence réelle.

On pourra s'étonner que le sieur A., ayant tiré tout ce qu'il a dit sur les Grecs et sur les Orientaux des ouvrages de M. Simon, excepté les bévues et les faussetés qu'il y a ajoutées, n'ait pas fait mention de ce qu'il a rapporté sur ce sujet dans ses notes sur le traité des Sacrements de Gabriel de Philadelphie. Est-ce qu'il ne lit et n'extrait que des livres français, car il ne paraît pas qu'il en cite beaucoup d'autres? Mais il devait par cette raison avoir lu le traité de Brérewood, traduit en français; car quoique l'exactitude de cet ouvrage ne soit pas telle qu'il aurait été à souhaiter, puisqu'il a rapporté indifféremment ce qu'il a trouvé en plusieurs auteurs, qui assez souvent se contredisent; il y a au moins de la bonne foi, et cette lecture suffisait pour apprendre au sieur A. que ceux qu'il a pris pour des Grecs ne l'étaient pas, et qu'ils avaient des opinions bien différentes de celles qu'il leur attribue. Car persuadera-t-il à quelqu'un que le témoignage de Caucus, rejeté de tout le monde, et condamné par les papes mêmes en ce qui regarde les Grecs, puisque les brefs de Léon X et de Clément VII approuvent les rites et les formes des sacrements qu'il condamne, puisse servir à prouver que les sectes séparées de l'église grecque aient de semblables sentiments, puisque cet auteur n'en parle pas?

Croit-il aussi qu'après des preuves aussi démonstratives qu'il donne, à chaque page, de son ignorance sur les matières ecclésiastiques d'Orient, ceux qui auraient quelque disposition à déférer à ses décisions téméraires, puissent le faire quand il n'en apporte pas la moindre preuve? Un témoignage de Caucus sur les Grecs, dont la fausseté est évidente, et un autre du P. Dandini, touchant leur haine contre les Latins, et les malédictions et anathèmes qu'ils fulminent contre eux, ne prouvent rien que ce qui est connu de tout le monde; c'est-à-dire que les schismatiques sont pleins d'aversion contre l'Église romaine. Mais on ne peut pas dire qu'on en puisse tirer cette conclusion (p. 436) : *Tout cela prouve d'une manière bien évidente, et par des écrits dont les papes mêmes ont reconnu l'authenticité, que les nations chrétiennes de l'Orient, et tous ces différents peuples qu'on nomme aujourd'hui nestoriens, Ibériens, Mingréliens, Indiens, Arméniens, Éthiopiens, melchites, jacobites, maronites, Cophtes, et les autres Grecs dont nous avons parlé dans cet ouvrage, sont tellement éloignés de la créance de l'Église romaine, qu'ils ne se contentent pas de condamner ouvertement sa doctrine, mais qu'ils renouvellent aussi tous les ans plusieurs anathèmes contre les pontifes, et contre tous les ecclésiastiques latins, pour témoigner qu'ils les ont en abomination.*

On peut reconnaître dans cette énumération autant d'ignorance sur la géographie que sur l'histoire de ces nations-là. Où a-t-il appris que les nestoriens sont une nation? Ils font une secte qui a été autrefois beaucoup plus étendue qu'elle n'est. Car même avant la destruction de l'empire des Perses en Syrie par les Mahométans, et lorsque les empereurs grecs perdirent tout ce qu'ils avaient en ces provinces, il n'y avait dans toutes les autres de l'empire romain qu'un très-petit nombre de nestoriens qui parlassent grec, ou qui fissent le service en cette langue, ou qui eu-

sent des églises et des évêques. Ce fut en Syrie qu'ils se rassemblèrent sous la protection des derniers rois de Perse, et entre autres de Cosroès Nuschiruan, sous lequel naquit Mahomet. Ils établirent leur siége épiscopal, qui devint ensuite celui de leur patriarche appelé le catholique, à Séleucie et à Ctésiphonte, qu'on prend souvent pour la même ville, et que les Arabes appellent Modaïn, *les Villes*, par cette raison. Ils le transportèrent ensuite à Bagdad, lorsqu'elle fut bâtie et faite la capitale de l'empire des Mahométans par le calife Almanso, second des Abbassides. Ils envoyèrent des ecclésiastiques dans la Haute-Asie, où ils établirent le christianisme avant la fin du huitième siècle; en sorte qu'ils eurent des métropolitains et des évêques en Tartarie, dans le Turquestan, dans le Corassan, le Cowarzem, le Mawrlnahar, la Chine, les Indes. Tous ceux qui reconnaissent cette église ne font pas plus une nation, que si on disait la nation des calvinistes, des luthériens ou des catholiques. Tous les Indiens chrétiens étaient nestoriens jusqu'à l'arrivée des Portugais en ces pays-là, et le reste était ou idolâtres, comme il en reste encore un très-grand nombre qu'on appelle Indous, divisés en beaucoup de sectes, ou Mahométans. Les Arméniens, les Cophtes et les Éthiopiens sont jacobites : il n'y a que le sieur A. qui ignore que les maronites sont réunis à l'Église romaine il y a plus de six cents ans. Il n'y a donc que les Ibériens et les Mingréliens qui soient Grecs, c'est-à-dire de la religion grecque; et ce sont ceux-là qu'on appelle melchites. Voilà donc ces Grecs réduits aux seuls Ibériens, car les Mingréliens font un même peuple; et par conséquent tout le raisonnement du sieur A. renversé.

Les Grecs de Jérusalem, dans leur épilogue, n'ont jamais dit que ces hérétiques fussent d'accord avec eux, sinon sur le sujet de l'Eucharistie et des sacrements; les catholiques n'ont rien dit de plus. Est-ce parce qu'ils ont une grande aversion de l'Église romaine qu'ils ne croiront pas ces articles? Ou peut-on prouver par le seul motif de cette aversion qu'ils ne les croient pas? Dira-t-on que c'est par cette même aversion que les nestoriens croient deux personnes en Jésus-Christ, et les jacobites une seule nature? C'est de même que si quelqu'un prétendait prouver que les protestants sont nestoriens ou jacobites, parce qu'ils haïssent comme eux l'Église romaine. Mais quand il ajoute que tous ces chrétiens disent tous les ans anathème aux Latins, parce que les Grecs ont cette coutume (quoiqu'elle ne soit pas générale, et il importe peu de l'éclaircir), où en a-t-il trouvé des preuves par rapport à ces autres sectes, si ce n'est qu'il les prend pour des Grecs?

On sait assez que les nestoriens et les jacobites sont dans l'erreur touchant l'Incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, les premiers reconnaissant deux personnes, et ne voulant pas recevoir les décisions du concile d'Éphèse; les jacobites prétendent que dans Jésus-Christ il n'y a qu'une nature, et ils condamnent la foi exposée au concile de Calcédoine. Ce sont là les seuls points essentiels en quoi ils diffèrent des melchites ou orthodoxes grecs; et ce qui les éloigne encore de l'Église romaine, est qu'ils ne veulent pas recevoir l'addition *Filioque* au Symbole, quoiqu'ils n'aient pas poussé cette dispute aussi loin qu'ont fait les Grecs. Les autres articles peuvent regarder la discipline; et il y a plus de cinq cents ans que deux théologiens, l'un melchite et l'autre nestorien, dont les paroles sont rapportées et approuvées par un théologien jacobite, assuraient que tous les chrétiens convenaient dans la foi des mystères beaucoup plus difficiles que celui de l'Incarnation, qui les partageait touchant la manière de l'expliquer, puisque tous convenaient de la même doctrine sur la Trinité, et *sur ce que l'Eucharistie était le corps et le sang de Jésus-Christ.* C'est aussi ce qu'ont assuré tous ceux d'entre eux qui ont fait des traités sur les sectes et les hérésies; de sorte que les Grecs de Jérusalem n'ont rien avancé qui ne fût reconnu comme vrai par les auteurs reçus et approuvés dans les sectes dont ils parlent.

On peut juger après cela si le sieur A. peut avec raison avoir dit ce qui suit (pag. 457): *Voilà par conséquent tout ce grand nombre de Grecs non latinisés qui fournissent aux protestants de quoi convaincre tout le monde que les décrets du conciliabule de Jérusalem, et tous ces autres témoignages de même nature, ne sont que de fausses pièces signées et produites par des créatures du papisme, qui, bien loin d'avoir quelque sincérité, n'avaient ni honneur, ni conscience, ni religion, comme cela paraît en ce qu'ils ont voulu établir la fausse doctrine et le culte idolâtre de l'Église romaine sur les impostures des plus insignes menteurs et des plus grands fourbes qui aient jamais paru sur la terre.* L'homme du monde dont la réputation serait la plus entière, et qui aurait mené une vie exempte de toute sorte de reproches, serait universellement blâmé s'il se servait d'injures aussi atroces contre des personnes qui les mériteraient. Comment donc, à l'occasion d'un livre qui ne peut certainement être tombé entre les mains du sieur A. que par des aventures qui peuvent rendre au moins son témoignage très-suspect pour la probité, ose-t-il, sur des raisonnements aussi frivoles, charger d'outrages et d'injures un synode de Grecs, leur patriarche à la tête, des ambassadeurs et tout le corps du clergé de France, touchant un article qui est d'une vérité si notoire, qu'à peine avant M. Claude on trouve un seul auteur qui ait dit le contraire? Mais au moins celui-ci n'a pas employé une preuve aussi fausse et aussi ridicule que celle du sieur A., qui est que tous ces chrétiens orientaux sont Grecs, et qu'ils ne croient pas la transsubstantiation ni la présence réelle, parce qu'un seul auteur très-décrié a dit que les Grecs n'adoraient pas l'Eucharistie. On n'est pas *sans foi, sans religion, sans conscience et sans honneur*, parce qu'on rend compte simplement de ce qui se voit tous les jours à Jérusalem, et tous ceux qui ont fait le pèlerinage de la Terre-Sainte ont observé ce qui est dit à la fin du synode; ni parce qu'on croit devoir plutôt

ajouter foi à des témoins oculaires qu'à un homme à qui ces matières sont tellement inconnues, qu'il ne connaît pas même les noms de ceux dont il parle.

Mais avec quel front ose-t-il répéter ce qu'il a déjà dit tant de fois, que toutes ces *pièces sont fausses, et qu'elles ont été forgées par les intrigues des prélats et des théologiens de France?* Car s'il n'en convient pas, au moins toute personne désintéressée, qui aura parcouru quatre ou cinq pages de son livre, conviendra qu'après les preuves qu'il donne lui-même de son incapacité sur le grec, on ne le prendra jamais comme expert pour examiner la vérité ou la supposition de quelque acte écrit en cette langue. Il y a un grand nombre de savants protestants qui ont pu voir à la Bibliothèque-du-Roi, ou dans celle de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, la plupart des actes cités dans *la Perpétuité*. Nous n'avons encore vu personne qui ait pu y trouver le moindre de ces défauts qui rendent une pièce fausse et supposée. Ainsi tout ce qu'aurait pu dire un homme prévenu, mais modéré, était que le roi, M. de Pomponne, alors ministre et secrétaire d'état, lés théologiens qui travaillaient à réfuter le ministre Claude, avaient été trompés, parce qu'on avait envoyé du Levant des actes dans lesquels les Orientaux et les Grecs n'avaient pas donné une exposition fidèle de leur créance. Cependant c'est ce qu'un homme sage et chrétien n'aurait jamais avancé sans preuves; et chacun peut juger si tout ce que le sieur A. a dit sur ce sujet se peut appeler des preuves.

Ensuite, quand il dit si facilement que *toutes ces pièces ont été forgées*, il y a apparence qu'aucun de ceux qui aura vu un si grand nombre de signatures qu'on reconnaît d'abord être originales, tant de différences de style et diverses autres circonstances, ne pourra croire que la fausseté puisse aller si loin, ni durer si longtemps. Car, si on veut croire ce grand critique, les faussaires ont commencé à travailler dès 1638, et le premier ouvrage sur lequel il fait tomber toutes les infamies qu'il répète presque partout, est le synode de Constantinople sous Cyrille de Berroée; il en dit autant de celui de Parthénius-le-Vieux, de la Confession de Moldavie en 1642, et des approbations qu'elle avait reçues dans l'espace de plus de trente ans, lorsque Panaiotti la fit imprimer; et ayant été autorisée par les patriarches de Constantinople et de Jérusalem, elle fut regardée, non plus comme la Confession des Russes, mais comme celle de toute l'église grecque. Il y a de l'extravagance à supposer que, pendant près de soixante-dix ans, il y ait toujours eu des *agents secrets de la cour de Rome* ou des ambassadeurs de France qui se trouvassent à toutes les délibérations des Grecs sur les matières de religion, qui y pussent faire mettre par écrit et souscrire aux premières personnes de l'église grecque des confessions de foi et des décisions contraires à la créance de leur église, et que cependant on n'ait jamais rien pu obtenir d'eux sur la procession du Saint-Esprit, ni sur les autres articles qui nous séparent d'avec les Grecs. Ce n'est pas une moindre absurdité que de supposer sans aucune preuve que ceux qui, avant cette époque de 1638, ont parlé conformément à tous les actes faits par les Grecs jusqu'à notre temps, ne doivent pas faire autorité, parce qu'ils étaient latinisés. C'est ce qu'on ne peut prouver que par une autre supposition encore plus fausse, à savoir, qu'ils étaient dans des sentiments tout différents, et conformes à ceux d'un malheureux patriarche dont la Confession n'a jamais paru revêtue des formes nécessaires pour faire croire, non pas qu'elle contînt la créance de l'église grecque, car la fausseté était trop manifeste, mais qu'elle fût véritablement de lui, et qui aussitôt fut universellement rejetée. On laisse à juger à toutes les personnes équitables, puisqu'on n'a pas besoin d'être savant pour examiner le fond de cette dispute, si les catholiques méritent d'être traités comme ils le sont par le sieur A., parce qu'ils ont recherché dans la bonne foi tous ces éclaircissements dans la forme la plus authentique; qu'ils les ont donnés au public; que presque tous ont été mis dans des bibliothèques fameuses, afin que chacun les pût examiner, et qu'ils les maintiennent vrais et authentiques, comme ils l'ont assez prouvé jusqu'à présent.

OBSERVATIONS

SUR LES SIGNATURES DU SYNODE DE JÉRUSALEM.

Si le sieur A. avait communiqué à quelqu'un tant soit peu versé dans les matières ecclésiastiques de la Grèce ses observations sur les signatures des synodes de 1638 et de 1642, il ne lui aurait pas apparemment conseillé d'exercer sa critique sur celles du synode de Jérusalem; mais comme il a la main bonne, et qu'il les a dessinées avec un papier transparent, il a cru qu'il les entendait. Il y a plusieurs dignités ecclésiastiques qu'il n'est pas possible d'exprimer en un seul mot, particulièrement en français, et l'usage est presque établi de se servir des mots grecs auxquels on est accoutumé. C'est pourquoi on se sert sans difficulté des termes de *syncelle*, de *protosyncelle*, de *papas*, de *chartophylax*, de *logothète*, et ainsi des autres. Il y en a qu'on n'entend pas tout-à-fait, parce que ces dignités ont souvent varié dans l'église grecque, et les noms anciens signifient d'autres fonctions que ces charges n'avaient pas dans leur origine. Ainsi, comme les plus habiles dans la littérature grecque moderne sont souvent embarrassés à les expliquer, on ne voit pas trop ce qu'a prétendu un homme à qui ces matières sont entièrement inconnues, quand il s'est engagé à les interpréter d'une manière toute nouvelle.

Dans la quatrième signature il met *Josaphat;* il y a

Joasaph dans le texte. Dans la sixième : Ὁ ζαπεινὸς ἀρχιεπίσκοπος Γάζης χριστοδοῦλος καὶ τόπον ὑπέχων, etc. Il traduit ces mots *coadjuteur ;* outre qu'on ne connaît point de coadjuteurs dans l'église grecque, ils signifient *celui qui tient la place d'un évêque absent*, cela se trouve partout dans les anciens conciles. Ensuite le titre donné à Joannicius, d'archevêque τοῦ ἁγίου Σπηλαίου, fait de la difficulté. Le sieur A. dit *archevêque de Sperla*, ce qui est un nom en l'air. Le traducteur latin, *archiepiscopus sanctæ Cavernæ*; mais on ne trouve pas que cette chapelle, établie dans le lieu de la grotte où on croit par tradition que naquit Notre-Seigneur Jésus-Christ, eût un archevêque, et en ce cas ce doit être celui de Bethléem, mais il s'en trouve déjà un qui a signé. La lecture des monogrammes grecs est fort difficile, et en cet endroit il paraît qu'il y a autre chose dans l'original que Σπήλαιον. Cette signature ne se trouve pas dans celles qui ont été imprimées dans *la Perpétuité* (2ᵉ partie de notre tome 2); on a déjà dit que ces pièces et ces extraits furent imprimés très-défectueusement par la négligence de ceux qui transcrivirent les originaux, et corrigèrent les épreuves. Si le sieur A. y veut trouver du mystère, il aura de la matière; mais il n'y trouvera pas des absurdités comme les siennes.

Dans la signature de Daniel, *archimandrite du S.-Sépulcre*, συναινῶν ἐν πᾶσι τοῖς ἄνω, et cela ne veut pas dire, *étant entièrement d'accord avec les susnommés*, comme traduit le sieur A., mais *approuvant tout ce que dessus*.

Dans la suivante *Trapezonde* n'est ni grec ni français; chacun sait qu'on dit *Trébisonde*.

Παγράτιον est un accusatif dont le sieur A. a fait le nom du prince de Colchide, qu'il appelle *Pagration*, ce qui est comme s'il eût appelé *Alexion* l'empereur de Moscovie Alexis, dont il est parlé peu après. Il aurait pu apprendre dans les Voyages du chevalier Chardin et d'autres que le prince de Colchide s'appelle *Bagrat-Mirza*.

Joseph Mparatasielnes. On doit savoir, quand on donne de pareilles pièces, que Μπ en grec moderne, est équivalent à notre B. Καθηγούμενος, Ἡγούμενος, sont traduits partout *directeur*. C'est *supérieur d'un monastère*.

Daniel, prêtre, moine et directeur de sainte Laure et de saint Sabas (p. 439). Il a pris *Laure* pour une *sainte* en plus d'un endroit, quoiqu'un homme plus savant que lui eût déjà été repris de cette bévue. Il faut traduire *du saint monastère de Saint-Sabas*.

On ne voit pas pourquoi dans les suivantes signatures il met *saint Grégoire en Pezala*, puisque dans le grec il y a *saint Georges*.

Le mot d'Ἐφημέριος ne peut être bien traduit en notre langue, et on ne peut pas en déterminer le sens; on reconnaît seulement qu'il signifie des prêtres attachés au service ordinaire d'une église. Mais le traduire *journaliste*, mot qui n'est reçu dans notre langue que depuis peu, pour signifier ceux qui font les *journaux des savants*, et en d'autres endroits *journaliste* ou *passager*, est la chose du monde la plus ridicule. On dit une fièvre *éphémère* pour une fièvre qui n'a pas de suite; mais on ne connaît pas plus un prêtre éphémère qu'un prêtre passager.

Syncelle de Jérusalem ne veut point dire *vicaire;* c'est celui qui est du nombre des principaux ecclésiastiques qui sont toujours auprès du patriarche. *Protopapas* n'est point archiprêtre, ni *scevophylax, grand sacristain*, et ainsi du reste; les fonctions de ces dignités ecclésiastiques sont toutes différentes de l'idée qu'en donne la traduction.

Dans la signature de Macaire, le traducteur met (p. 440) *légat des fidèles du S.-Sépulcre qui sont dans la Macédoine*, etc., au lieu que les mots grecs signifient *commissaire du S.-Sépulcre vers les fidèles de Macédoine, d'Achaïe et d'Asie*.

Mais le comble de l'ignorance est dans les deux signatures de Georges et Isa : Ἱερεῖς καὶ ἐφημέριος τοῦ ἁγίου σπηλαίου, *prêtre et journaliste ou passager de* **S.** *Spéléius*, et de même à la ligne suivante. Il était certainement nécessaire que le sieur A. fît une note très-ample en cet endroit pour nous faire connaître un saint qu'il n'a pas trouvé dans les Ménologes; car il ne s'amuse pas à lire de pareils livres. La force de ses raisonnements lui tient lieu de tout, et il en faut un très-subtil pour faire un saint de la chapelle de la sainte grotte de Béthléem, comme de *Laura* ou monastère, il avait fait une sainte. On ne demande pas qu'il ait lu les auteurs grecs qui, parlant des lieux saints, ont marqué avec exactitude la situation de la sainte grotte ἅγιον σπήλαιον. Jean Phocas, Épiphane Hagiopolite, Perdicas, Éphésien, et un anonyme (apud Allat., in Symmictis, pag. 41, 52, 76, 101) marquent qu'on y descendait par quelques degrés dont l'ouverture était près de l'autel de la grande église de Bethléem. S'il ne connaît pas plus ces auteurs que nous connaissons son S. Spéléius, il y a assez de Voyages de la Terre-Sainte qui l'auraient pu empêcher de commettre une faute si énorme; puisqu'elle suffit pour faire connaître qu'il ne sait pas un mot de grec; et ce qui est encore plus étonnant, c'est qu'il n'ait pas ouvert les yeux sur la traduction latine, qui l'aurait détrompé.

Dans les signatures suivantes, il a encore été trompé en prenant *Coris* pour un nom propre. Ὁ χώρης καμπήμπης καὶ οἰκόνομος Πέτρας. *Choré, prêtre de Campempis*. Il fallait traduire *chabib*, *chorévêque*, *ou curé et économe de Pétra*. Le traducteur latin a fait la même faute. Les Grecs parlant arabe se servent du mot de χώρι ou χώρης pour signifier un prêtre chargé de la cure d'une paroisse. Le mot vient de *chorepiscopus*, qu'ils ont abrégé, et nos levantins le traduisent souvent par le mot de *curé*. Ce n'est pas le nom propre, mais καμπήμπης, qui n'est pas un génitif féminin, mais un nominatif, pour exprimer *habib*, μπ signifiant le B, comme on vient de le dire, avec la terminaison grecque en ης. *Habib* est un mot arabe qui signifie la même chose qu'Agapius en grec, et on trouve ces deux noms à la page 439, dans la même signature. La let-

tre aspirée est exprimée par un K.

Léonce, exarque, c'est-à-dire délégué de Scythopolis (pag. 440). Rien n'est plus faux, puisque les exarques sont au-dessus des métropolitains, surtout quand cette dignité est attachée aux premiers siéges, comme est celui de Scythopolis. Le même mot est pris dans un autre sens à la signature suivante, et signifie simplement *administrateur délégué*, non pas par ceux du lieu, mais par le patriarche. S'il avait consulté M. Ducange, il aurait pu apprendre toutes ces choses.

Dans la signature de Gabriel, protosyncelle de Jérusalem : Ἐν ταύτῃ τῇ κατὰ τῶν αἱρετικῶν Ἀπολογίᾳ, ἣν ὑπὲρ τῆς καθολικῆς ἡμῶν πίστεως ὁμοθυμαδὸν συνετάξαμεν ὑπέγραψα. *J'ai mis mon nom sur cette Apologie*, ou, pour parler juste, *j'ai souscrit, j'ai signé cette Apologie contre les hérétiques, que nous avons composée d'un commun consentement, pour la défense de notre foi catholique.* Il omet ces dernières paroles; mais voici une note importante : *Ce protosyncelle est le premier domestique et le vicaire du patriarche. Voilà pourquoi il témoigne d'avoir composé avec lui les décrets de ce conciliabule. Et cela confirme la principale thèse que nous avons établie ci-devant, à savoir que le patriarche Dosithée, et deux ou trois de ses domestiques, subornés par l'ambassadeur de France, ont été les seuls auteurs de cette prétendue Confession, dont ils ont mendié toutes les signatures à force de promesses ou d'argent.* On ne trouvera désormais personne qui ose nier que celui qui tire de deux lignes de grec, qu'il n'entend pas, comme on le fait voir, des sens si éloignés de la lettre, en sait plus que tous les maîtres en cette langue; car les autres diraient, et avec un peu plus de raison, que ces deux lignes renversent tout ce que le sieur A. a dit au commencement de ses réflexions sur ce synode, pour tâcher de prouver que Dosithée seul, ce qu'il a dit en plusieurs endroits, devait être regardé comme l'auteur de ces décrets, parce qu'il parle à la tête de son synode; raisonnement dont l'absurdité est si évidente, que ce serait abuser de la patience du public que de le réfuter plus amplement. On n'a qu'à repasser ce qu'il a répété cinquante fois sur ce sujet; car il semble être du caractère de certaines gens qui, à force de réitérer souvent un faux récit, croient à la fin qu'il est véritable; au moins il croit qu'en rebattant les mêmes faussetés sans aucune nouvelle preuve, il viendra à bout de les persuader.

Par cette signature le protosyncelle déclare que lui et d'autres ont travaillé avec le patriarche à composer ces décrets. Voilà donc Dosithée qui n'est plus *seul;* et ce protosyncelle déclare de plus qu'il n'a pas été lui seul à y travailler avec le patriarche, mais que plusieurs autres y ont travaillé, et qu'ils les ont rédigés en la forme où ils les signent, *d'un consentement unanime.* C'est ce que le sieur A. appelle *deux ou trois domestiques subornés par l'ambassadeur de France.* Quelle preuve a-t-il qu'il n'y en ait eu que deux ou trois, et que ces paroles ne s'entendent pas de tout le clergé, comme le sens est manifeste, qu'ils fussent domestiques, et qu'ils fussent subornés? De plus, c'est un sophisme puéril que ce qu'il prétend tirer de sa ridicule explication du mot de *protosyncelle*, que c'est *le premier domestique du patriarche*, dans l'idée commune de notre langue pour signifier un valet ou un officier entièrement dépendant. On peut demeurer dans la maison patriarcale, on ne devient pas pour cela domestique, et le protosyncelle est une place si éminente, que plusieurs qui l'ont occupée ont succédé à ceux auprès desquels ils avaient été en cette qualité. Il croit peut-être que c'est quelque chose de semblable à la qualité de *prélat domestique*, qu'il a eu la hardiesse de se donner, et de faire croire qu'il avait sacrifié ce grand honneur à la profession *de la vraie religion chrétienne*, lui qui aurait dû dire simplement qu'il avait été *domestique d'un prélat.* Chacun peut juger si une réponse aussi fausse et aussi frivole peut détruire le témoignage simple et naturel du protosyncelle Gabriel; s'il n'est pas certain par sa signature que lui et tous les autres ont *dressé d'un consentement unanime* les décrets que le sieur A. attaque, parce qu'il prétend les faire passer comme l'ouvrage de Dosithée seul. Pour la subornation, qui est une accusation capitale, quand il n'en donnera d'autres preuves que ses injures, il ne peut passer que pour un calomniateur.

Ce qu'il remarque sur la signature suivante, est quelque chose de fort extraordinaire. Ὁ δεύτερος τῶν ἱεροδιακόνων Ἰουστῖνος καὶ δομεστικὸς Ἱεροσολυμῶν. *Justin, second diacre et domestique de Jérusalem, c'est-à-dire*, ajoute-t-il, *du patriarche de la ville.* Il fallait en même temps prouver que *patriarche* signifie *la ville;* car on voit bien que comme sa première remarque, dont il a répandu des lambeaux dans toutes celles qu'il a faites sur les décrets de ce synode, et qui était que Dosithée en était seul l'auteur, parce que c'est lui qui parle à la tête de son clergé, tombe entièrement par la précédente signature, et qu'il croit en avoir éludé la force, parce que le *protosyncelle est le premier domestique du patriarche*, il prétend trouver en celle-ci de quoi confirmer cette imagination. On voit bien qu'il suppose que δομεστικὸς signifie un *domestique*, c'est-à-dire *un serviteur*, quoiqu'on ne trouve point d'exemples dans la Basse-Grèce de l'usage de ce mot en pareille signification, mais seulement pour signifier *un ami et un homme de confiance.* Quand il est joint avec Jérusalem, on reconnaît aisément qu'il ne peut signifier aucune charge ou dignité séculière semblable à celles des *domestici* de plusieurs sortes qui étaient dans la cour des empereurs de Constantinople; car les Turcs, étant les maîtres, occupent toutes les places d'autorité, et les Grecs, ni là ni ailleurs, n'en possèdent aucune. Il faut donc que ce soit une dignité ecclésiastique, ce que le sieur A. aurait pu apprendre de M. Ducange. Il aurait trouvé dans le Glossaire, δομεστικὸς, *domesticus. Dignitas ecclesiastica; qui curat ut rectè canatur, cantum imponit seu inchoat; qui denique* τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀκολουθιῶν ἐξουσιάζει, *ut est apud Balsamonem in Quæsitis.* M. Ducange cite sur cela plusieurs auteurs avec son exactitude ordinaire.

(Huit.)

Ainsi voilà un nouvel argument du sieur A. renversé.

Ce qui suit, outre l'ignorance grossière, choquera tous ceux qui auront aisément reconnu que, ne sachant pas presque lire le grec, il ose faire une remarque pour prouver l'ignorance de ce diacre. *Il y a deux fautes*, dit-il, *dans le manuscrit original de cette signature, où ce diacre a écrit* δεύτερων (c'est ainsi qu'il accentue) *au lieu de* δεύτερος, *et* δωμάστικος *au lieu de* δομεστικὸς, *comme on le peut voir ci-après à la cinquième ligne de la première page de la troisième planche des signatures gravées d'une manière conforme à l'original. Ces deux fautes prouvent l'ignorance de ce diacre touchant la langue grecque.* Et toutes celles qui sont sans nombre dans le grec du sieur A. et dans le peu de passages qu'il cite, montrent-elles qu'il ait la capacité nécessaire pour juger de celle des autres? Quand il y aurait quelques fautes d'écriture dans une signature, cela ne prouve pas qu'un homme soit ignorant; outre qu'il ne s'agit pas de savoir si tous ceux qui ont signé ont été des Grecs qui possédassent bien leur langue, mais s'ils exposaient véritablement la créance de leur église. Mais parce qu'il a copié ces signatures sur un papier transparent, comme font tous les jours les graveurs, il est si content de lui-même, qu'il se croit capable de critiquer ce qu'il n'a jamais su lire; car il n'y a qu'à jeter les yeux sur la planche même pour reconnaître qu'il y a ὁ β τῶν ἱεροδιακόνων, le β qui signifie *deux*, et deuxième, est souvent ainsi employé, comme α qui signifie πρῶτος · τῶν est très-bien écrit, le τ étant marqué par un petit tiret renversé, et δομεστικὸς est aussi très-lisible; mais parce que l'ε est un peu couché, ce grand Grec l'a pris pour un α.

Ecclésiarque n'est point *le théologal*, c'est celui qui a l'inspection générale sur le dedans de l'église; et ce qu'il dit des autres charges n'est pas plus exact.

Il fait ensuite une remarque sur ce qu'il y a dix signatures en arabe, comme si ceux qui ont signé en cette manière n'eussent pas entendu le grec littéral. Cela se peut faire; mais ne peut-on pas leur avoir expliqué en langue vulgaire le contenu de ces décrets? Ils pouvaient aussi les entendre, mais ne savoir pas écrire en grec pour signer. Tous ceux qui ont lu les actes des premiers conciles savent qu'une partie des conférences s'y faisait par interprète; car tous les évêques qui vinrent au concile de Nicée ne savaient pas le grec; on expliquait tout, comme il paraît qu'on faisait à l'égard des lettres des empereurs qui étaient ordinairement en latin. Dans le concile de Florence il y avait des interprètes de part et d'autre. Enfin il se trouve des exemples dans les anciens conciles, où des évêques étrangers ont signé dans leur propre langue. Si d'autres avaient signé au nom des absents, combien le sieur A. ferait-il de *remarques importantes?* Cependant les seuls actes du concile de Calcédoine en fournissent plus de cinquante exemples. A l'égard de ces maximes juridiques, si elles sont toutes comme celle qu'il allègue pour prouver que la signature doit être en la même langue que l'acte, il n'a qu'à aller à la Bourse d'Amsterdam, où il trouvera des marchands qui signent en arménien, en persan, en turc, des actes dressés en une autre langue. S'il y avait quelque défaut, il est légalisé par celui qui reçoit l'acte.

Après cette savante remarque, il trouve moyen de faire entrer dans ses réflexions un grand extrait des mémoires de M. de Lacroix, dont il a été parlé ci-dessus, touchant le feu sacré des Grecs. Il fallait en avoir l'occasion, et pour cela il traduit πριμμικήριος, *primicerius*, qui est le titre d'un de ceux qui ont signé des derniers, par ces mots, *premier distributeur de la cire ou des cierges*, ce qui est une des plus insignes absurdités qui aient jamais échappé aux plus ignorants. Il y avait ordinairement deux *primicerii* dans l'église de Constantinople qui avaient la même fonction que *primicerii cantorum* dans l'ancienne Église latine; et ils chantaient avec les *domestici*, auprès desquels ils avaient leur place. On voit bien que le sieur A. a su que *cera* signifie de la cire, cela suffisait pour lui faire trouver cette rare érudition.

On en peut dire autant de la traduction qui suit du mot de Λαμπαδάριος. C'est un des offices qui a quelque rapport aux acolythes ou céroféraires de l'Église latine, comme il est même marqué dans la Confession orthodoxe. Voici sa traduction : *Distributeur de l'huile des lampes du Saint-Sépulcre;* ce qui est aussi faux que ridicule. Il est vrai que s'il avait traduit *primicerius* et *lampadarius* comme il fallait, il n'avait pas où placer son extrait sur *le feu sacré* des Grecs. Nous avons déjà dit que M. de Lacroix n'était pas un auteur fort grave sur ce qu'il a écrit touchant les religions du Levant. Il avait eu les mémoires bons et mauvais de M. de Nointel, dont il avait été secrétaire; on n'accusera pas sa bonne foi, car il était fort honnête homme; mais il n'avait ni l'érudition, ni le discernement nécessaire pour traiter de pareils sujets. Ici il rapporte un fait assez connu, et qu'on ne prétend pas justifier de superstition et de désordre. Cela ne fait rien à notre sujet, et n'empêche pas que ces Grecs, qui ne peuvent pas être latinisés, puisqu'ils excommunient le pape avec tant de malédictions, n'aient encore un plus grand éloignement des calvinistes et des luthériens, et qu'ils n'aient leurs opinions en horreur.

On demande après cela par quelles règles de logique *on peut fort bien conclure sur ce fondement*, dit le sieur A. (pag. 445), *que si les Grecs qui ont signé ce conciliabule de Jérusalem, n'avaient pas été des apostats latinisés et des gens subornés par la cour de Rome et par les agents de France, ils n'auraient sans doute pas donné leur approbation à des décrets si propres à favoriser les pernicieux desseins des prélats de l'église gallicane contre les réformés, et les entreprises du papisme contre les églises grecques de l'Orient, qui reçoivent tous les jours des faveurs très-considérables du grand-seigneur, des ministres d'état de la Porte et de tous les princes mahométans, par l'entremise des ambassadeurs qui résident en Orient, de la part des ministres, des monarques et des états protestants.*

Nous répondons d'abord, avec autant de certitude

et de vérité qu'il y a de fausseté dans une conclusion qui n'est tirée d'aucun endroit de la pièce qui a donné lieu à ce gros ouvrage, mais des raisonnements faux et insoutenables du sieur A., 1° que ce n'est pas à lui à déclarer *conciliabule* une assemblée ecclésiastique, où tout s'est passé dans les règles ; et que comme ses louanges et sa pitoyable théologie ne feront pas recevoir aux Grecs l'assemblée des iconoclastes pour un véritable concile, aussi ses calomnies et ses injures n'ôteront pas à celui de Jérusalem le crédit qu'il a conservé depuis trente-six ans. 2° Ils auraient été *des apostats* s'ils avaient renoncé à la créance de leur église ; et il est incontestable par la tradition de leurs pères, et par les pièces imprimées et manuscrites, qu'ils ne s'en sont pas écartés. Comme il doit mieux savoir ce que signifie *apostat*, qu'il n'a su ce que signifiaient *primicerius* et *lampadarius*, il a encore plus de tort de dire si hardiment une calomnie qui peut lui attirer de grandes vérités. 3° S'il entend par *apostats de l'église grecque* ceux qui se sont réunis au Saint-Siége, il ne mettra pas apparemment dans ce nombre ceux qui chargent le pape de malédictions en la manière qu'il l'a rapporté ; or le synode finit au 20 mars 1672, et on fit cette année-là à Jérusalem la cérémonie du feu sacré. Il faut que le sieur A. trouve des manuscrits authentiques, pour prouver qu'avant Pâques de cette année-là tout le clergé de Jérusalem fut changé, et qu'il ne resta aucun de ceux qui avaient eu part au synode, ou qu'il avoue que ces Grecs-là étaient bien mal latinisés, puisqu'ils firent tout ce qu'il a rapporté contre le pape ; car on n'aurait pas manqué de marquer que cette année-là on ne fit pas la cérémonie du feu sacré.

Il a dit cent fois la même chose sur ces prétendues *subornations ;* on le défie d'en donner, non pas des preuves, car il ne le peut, mais des indices qui pussent suffire au juge le plus inique, qui aurait quelque égard à sa propre réputation, pour ne le pas condamner comme calomniateur. Puisqu'il affirme si hardiment ce qu'il n'ose pas même dire qu'il sait (car d'où le saurait-il, lui qui ignore les choses les plus communes ?), mais qu'il veut tirer de ses conjectures, dont les meilleures n'ont jamais été jusqu'au vraisemblable, des faits aussi certains que doivent être ceux sur lesquels il déclare *apostats sans honneur, sans conscience, sans religion, faussaires, menteurs, parjures, tous les prélats et ecclésiastiques de l'église grecque*, ceux de France, notre faculté de théologie, les ambassadeurs, les ministres, doivent être prouvés. Qu'il dise donc qui étaient ceux qui ont été employés à suborner *ces faux témoins*. S'il dit que depuis 1638 il y a eu à Constantinople des ambassadeurs de France et un vicaire patriarcal, des jésuites, des capucins, et quelques autres religieux, on ne croit pas que cela puisse passer pour une *démonstration évidente*, que tout ce qui s'est fait par les Grecs ait été obtenu par de mauvaises voies, qui réussissent très-rarement, comme il a été aisé de reconnaître par la Confession de Cyrille ; car après plusieurs années de négociations secrètes pour gagner un seul homme, on en obtint au bout de quinze ans une Confession en latin, et il en fallut encore trois autres pour avoir la grecque, qui fut imprimée à Genève en 1632, quoique le commerce avec les Génevois et les Hollandais fût commencé avant 1613. On n'eut même cette pièce qu'informe, puisqu'elle n'était revêtue d'aucune des marques essentielles qui doivent accompagner de pareils écrits afin qu'ils aient autorité, non pas pour être reçus dans l'église grecque, mais simplement pour être reconnus comme émanés du patriarche. Si elle avait été confirmée et approuvée par quatre synodes, par une Confession de foi reçue solennellement par les patriarches ; que depuis 1632 jusqu'à présent, toutes les fois qu'il a été parlé de religion, les réponses, les décisions et les expositions de la foi se trouvassent conformes à celle-là ; que la doctrine des catéchismes, des théologiens et de tous ceux qui ont écrit deux cents ans auparavant, ou plus de soixante-dix ans depuis, se trouvât la même, ceux qui la traiteraient *de fausse et forgée à plaisir* mériteraient tous les reproches imaginables. Ce qu'on pourrait dire de raisonnable serait qu'il est arrivé un changement considérable dans la créance des Grecs, et il faudrait le prouver. Mais parce qu'un acte tel que celui du synode de Jérusalem est contraire à la doctrine des calvinistes, dire aussitôt qu'il est *faux*, qu'il est supposé, qu'il est *forgé par des gens sans religion, sans conscience et sans honneur*, c'est une manière de disputer qui seule fait voir qu'on n'a aucune bonne raison à dire ; car c'est toujours ceux qui n'en ont point qui se répandent en injures.

On voudrait bien que le sieur A., qui traite aussi calomnieusement le synode de Moldavie, nous nommât un seul ministre de France qui, durant ce synode, se trouvât dans le pays, ou quelque missionnaire de Rome. On sait qu'en ces pays-là, comme en Moscovie, la religion grecque est tellement dominante, que les autres n'y sont presque pas tolérées. On ne peut donc supposer, comme il fait néanmoins dans tout son ouvrage, que dès que les Latins y ont paru, ils aient pu leur faire en un moment, ou changer de religion, ou donner contre leur conscience des expositions de foi qui y étaient si contraires.

Les prétendues entreprises des ecclésiastiques de France contre les calvinistes n'ont pas le moindre rapport à cette matière. On n'attendait pas ce synode ni les autres actes pour la révocation de l'édit de Nantes, qui n'a été faite que dix ans après. Personne n'appellera non plus une entreprise contre les églises du Levant le soin qu'on a eu de tirer de véritables informations de leur créance, en leur proposant simplement les articles contestés avec le ministre Claude. Une pernicieuse entreprise et un attentat est de leur imposer des erreurs dont ils sont fort éloignés, comme a fait Cyrille Lucar ; et c'est une opiniâtreté qui approche de la folie, de ne vouloir pas les croire sur leur propre religion. C'est encore quelque chose de plus, qu'un homme qui ne sait pas trop bien, ni

celle qu'il a abandonnée, ni celle qu'il professe, et qui ignore absolument celle des Grecs, s'opiniâtre à leur soutenir qu'ils ne croient pas ce qu'ils assurent être leur foi, parce qu'ils doivent croire des nouveautés qu'ils n'ont pas plus tôt connues qu'aussitôt ils les ont condamnées.

Pour ce qui regarde les faveurs que les Grecs et les autres chrétiens orientaux ont reçues des Turcs et des autres princes mahométans, par les offices des ambassadeurs d'Angleterre et de Hollande, c'est un fait sur lequel on lui aurait permis de s'étendre, pour nous apprendre ce que nous ne savons pas. S'il entend la protection que le sieur Haga donna à Cyrille, les Grecs l'ont toujours considérée comme un des plus grands maux qu'on pût faire à leur église; et à l'égard des autres occasions, il est fort rare d'avoir vu ces chrétiens protégés par les ministres de ces deux nations; car il n'y en a pas d'autre protestante qui ait des ministres-résidents à la Porte; et il est fréquent, surtout depuis le temps de François I[er], de les avoir vus puissamment protégés par les ambassadeurs de France.

Que toute personne raisonnable juge après cela si les protestants mêmes qui ont quelque érudition et le moindre amour pour la vérité, peuvent ne pas condamner la violence et les emportements d'un homme qui, n'ayant que des raisons frivoles ou entièrement fausses, traite de *faux témoins*, d'*apostats latinisés* et d'*ex-patriarches*, ceux que toute la Grèce regarde comme très-orthodoxes; et cela par ce raisonnement si subtil, que les Grecs de Jérusalem disent anathème aux papes et aux Latins, et que ceux qui ont souscrit au synode de 1672, enseignant la présence réelle et la transsubstantiation, ne pouvaient être que des Grecs latinisés. Outre le défaut évident, que les logiciens appellent *pétition de principe*, qui consiste à supposer ce qui est en question, et ce que tous les arguments des protestants n'ont jusqu'à présent pu, non seulement prouver, mais porter jusqu'à quelque ombre de vraisemblance, il tombe dans une grande contradiction; car tout ce qu'il tire des mémoires de M. de Lacroix touchant la cérémonie du feu nouveau, et qu'il aurait pu trouver décrit plus exactement par d'autres auteurs, ce qu'il ajoute touchant les anathèmes fulminés le même jour contre le pape et contre l'Église latine, a été fait et s'observe encore *par les Grecs non latinisés*, à ce qu'il avoue. Or il est très-certain que ceux qui souscrivirent les décrets du synode de Jérusalem de 1672, et ceux qui prononcèrent ces anathèmes, étaient les mêmes; car M. de Lacroix, qui en parle comme témoin oculaire, alla à Jérusalem avec M. de Nointel en 1674. Il faut donc que le sieur A. prouve, non pas par des injures et des calomnies, mais par des faits, que tous ces Grecs non latinisés n'étaient pas ceux qui signèrent les décrets, mais d'autres entièrement différents; et il n'est pas possible qu'un si entier changement de toute l'église du patriarcat de Jérusalem se soit fait en deux ans. Mais nous avons une preuve certaine qu'il ne s'est pas fait, puisque plus de trente ans après Dosithée était encore patriarche, comme il a été prouvé ci-devant. Or comme les dépositions et les changements des ecclésiastiques constitués en dignité ne se peuvent faire que par le patriarche, puisque Dosithée conserva la première place qu'il occupait, il n'y a pas d'apparence qu'il ait fait, ni même qu'il ait pu faire un pareil changement; ce qui ne dépend pas si absolument des patriarches, qu'ils le puissent faire sans des causes légitimes ou apparentes. Voilà donc ces Grecs *non latinisés*, qui se trouvent être les mêmes que les *latinisés;* et c'est au sieur A. à nous faire voir que nous nous trompons; mais il faut pour cela produire des actes authentiques, par lesquels il paraisse qu'il y avait un autre patriarche que Dosithée.

Après quelques autres signatures sur lesquelles il n'y a rien à remarquer, à la troisième de la page 446 il met encore *Josaphat*, quoiqu'il y ait *Joasaph* dans l'original, ce qui fait voir qu'il a plutôt consulté la version latine où se trouve cette faute, que le grec imprimé ou manuscrit, où elle n'est pas. Il fait une note très-sérieuse sur la signature de Dosithée, qui contient ces paroles : *Le présent acte ainsi qu'il est couché ci-dessus, c'est-à-dire, avec les souscriptions telles que dessus, et tout le contenu, a été couché dans le livre de notre Trône apostolique, pour en conserver **la** mémoire à tout jamais, et pour (une entière) sûreté.* Τὸ παρὸν ὡς κεῖται ἄνωθεν μετὰ θεσίων ὑπογραφῶν, δηλονοτὶ καὶ πάσης τῆς πραγματείας κατέστρωται ἐν τῷ τοῦ καθ' ἡμᾶς ἀποστολικοῦ θρόνου κώδικι, καὶ εἰς μνήμην αἰώνιον ἅμα τε ἀσφάλειαν μαρτίου ,αχοβ. Ὁ Ἱεροσολυμῶν πατριάρχης Δοσίθεος ἰδίᾳ χειρὶ γράφομεν καὶ ἀποφαινόμεθα. Il n'y a de difficulté dans le texte grec que dans le mot de θεσίων, au lieu qu'il y a τεσίων, qui est ainsi écrit dans l'édition grecque et latine. Ce mot, qui est de la Basse-Grèce, est pour τετοίων ou τετίων, c'est-à-dire, *telles*, les *présentes signatures* ; on y a mis un θ pour en faire θεσίων, que le traducteur latin a traduit *cum legitimis subscriptionibus ;* et ce grand traducteur du latin l'a rendu fidèlement, *avec ses légitimes signatures*, sans songer que ce mot n'est point grec, ni littéral, ni vulgaire. Et n'ayant point d'autre guide que cette traduction, voici ce qu'il remarque. *Il y a une omission dans le manuscrit original de cette signature après le mot* κατέστρωται, *et devant le mot* τούτῳ, *entre lesquels il devait y avoir* ἐν. *Cette faute, qu'on peut vérifier à la troisième ligne de la dernière page de la troisième planche des signatures gravées au naturel, prouve que le patriarche Dosithée, rendant un faux témoignage contre le mouvement de sa propre conscience, et après, s'être laissé aveugler par l'ambassadeur de France, ne prenait plus garde à ce qu'il écrivait, faisant, comme l'on voit ici, des fautes d'écolier contre les règles de la grammaire grecque, dont il avait sans doute la connaissance depuis qu'il avait fait ses études parmi les Orientaux.*

Si nous disons qu'il se pourrait à peine trouver dans tout ce qui a jamais été écrit ou imprimé un exemple d'une plus grande impudence et d'une pareille ignorance, nous ne dirons rien dont chacun ne

convienne, pourvu qu'il sache lire le grec; car cet endroit seul démontre clairement que le sieur A., s'il le sait écrire avec l'aide d'un papier huilé, ne le sait pas lire. Il n'y a qu'à voir l'endroit de la troisième planche qu'il cite, où on trouve ἐν τῷ comme il doit y avoir, et non pas ἐν τούτῳ, autrement il n'y aurait point de sens, en parlant d'une copie originale telle que celle dont il est question; car cette copie originale n'est pas celle qui fut insérée dans le *codex* de l'église de Jérusalem, puisqu'elle était faite pour M. l'ambassadeur de France, et ce qui était mis dans le *codex* est le *duplicata* de cette même pièce. Dosithée avait déjà signé le premier, et en son rang. Cette seconde signature n'a pas rapport à l'acte en lui-même; mais elle certifie l'enregistrement qui en a été fait dans le *codex* de la grande église de Jérusalem. Ainsi τούτῳ détruirait le sens; mais il était dans l'imprimé, que le sieur A. a toujours beaucoup plus consulté que l'original. On peut juger ce que mérite un homme qui, sur de pareils fondements, c'est-à-dire sur une ignorance qui va jusqu'à ne savoir pas lire ce qu'il ose critiquer, trouve de quoi accuser Dosithée de *faux témoignage*, et *d'avoir agi contre sa conscience.* Quand même la préposition ἐν serait omise, serait-ce une faute d'écolier? Il y aurait une omission, et non pas une faute de grammaire.

Nectarius, ci-devant patriarche de Jérusalem, souscrit le dernier. Voici ce qu'en dit le sieur A. (pag. 446) : *Ce Nectarius fut chassé de son siége pontifical par les attentats de Dosithée; mais espérant de se pouvoir rétablir par la faveur de la cour de Rome, il signa ce conciliabule pour se mettre bien dans l'esprit du pape.* Il y a longtemps que parmi les Grecs il n'y a pas eu d'homme plus passionné contre les Latins que ce patriarche Nectarius; et on en a des preuves bien certaines dans le livre qu'il a fait contre la primauté du pape, imprimé à Jassy, par les soins de Dosithée, en 1682. Voici ce que ce même Dosithée a dit des principales circonstances de sa vie, à la tête de cet ouvrage. Il était de l'île de Crète ou de Candie, né dans un village obscur. Son père s'appelait Georges Pélopidas, parce qu'il tirait son origine du Péloponèse. Il étudia les belles-lettres sous le moine Mélétius Macris, dans le monastère de Sainte-Catherine, qui n'en était pas éloigné. Ensuite, étant encore jeune, il se fit religieux au Mont-Sina. A l'âge de quarante-cinq ans, il étudia la philosophie à Athènes sous Théophile Corydale; et cela, pendant qu'il faisait la quête pour les religieux du Mont-Sina dans le Péloponèse. A l'âge de cinquante ans, il fit deux ou trois voyages en Valachie vers le vayvode Basile, à l'occasion d'une dispute que les sinaïtes avaient avec Joannicius, patriarche d'Alexandrie, qui les empêchait de célébrer la Liturgie dans un oratoire qu'ils avaient en Égypte. N'ayant pas réussi, il alla à Sinope continuant sa quête, et durant ce séjour il composa l'histoire d'Égypte jusqu'au sultan Sélim. Dans ce même temps Joasaph, évêque du Mont-Sina, mourut fort âgé, et le patriarche de Jérusalem Païsius mourut pareillement. Il y avait alors à Constantinople plusieurs personnes considérables de Jérusalem; le vayvode Basile et le grand interprète Panaiotti y étaient pareillement. Tous concoururent à le faire choisir pour remplir le siége de Jérusalem; et il fut nommé sous le patriarche Parthénius, qui avait été métropolitain de Burse. Gabriel, métropolitain de Philippopoli, fut chargé de l'aller ordonner sur les lieux. Nectarius était allé en même temps à Jérusalem pour être ordonné évêque du Mont-Sina, ayant été élu par les religieux. Il fut ordonné patriarche malgré lui. Il passa la première année à visiter les monastères, à y maintenir le bon ordre et à exhorter les jeunes religienx à l'étude et à la vertu. Il alla ensuite à Constantinople, où il écrivit la lettre qui est à la tête de la Confession orthodoxe; elle est du 20 novembre 1661. En 1664 il alla en Valachie visiter les monastères du Saint-Sépulcre, sous le vayvode Jean Eustrathius Lampisa; et il fut très-bien traité par le prince Ducas, qui fut depuis vayvode. Il alla après dans la Hongro-Valachie, où il ne reçut pas de grands secours du vayvode Grégoire. Après avoir passé le Danube, il vint à Andrinople, puis à Constantinople, d'où il revint à Jérusalem. Son principal soin fut d'orner l'église de la Résurrection, et de rebâtir et d'augmenter de nouveaux édifices le monastère de Saint-Sabas dans le désert; il fit aussi construire des lieux propres à loger les pélerins à Ramel, dans la Palestine. Au bout de deux ans, il revint à Constantinople, où il se démit de sa dignité, à cause de sa vieillesse et de ses infirmités. Il revint cependant comme administrateur du siége patriarcal, et quelque temps après il se retira à cause de sa vieillesse dans le monastère de l'Archange, où il composa le traité contre la primauté du pape, ayant été irrité par des religieux qui vinrent à Jérusalem, et qui voulurent disputer contre lui. En ce temps-là même M. de Nointel, ambassadeur de France, vint à Jérusalem, plutôt par curiosité, dit Dosithée, que par dévotion; et quelques religieux grecs ayant été tués par des moines latins, que la protection de l'ambassadeur rendait plus hardis, Nectarius, craignant quelque mauvais traitement, s'enfuit au Mont-Sina. Il en revint après quelque temps, et retourna au monastère de l'Archange, où il mourut le 15 juillet, mais il ne marque pas l'année. Dans la préface il dit seulement qu'il n'y avait pas longtemps qu'il était mort. Toutes ces circonstances sont tirées du discours qui est à la tête de l'ouvrage imprimé à Jassy, en 1682, par les soins de Dosithée, dont le témoignage sera certainement d'un plus grand poids que celui du sieur A.

C'est à lui à voir où on peut placer les faussetés qu'il avance : car Nectarius n'a pas ce reproche général avec lequel non seulement lui, qui n'en sait rien, mais de savants protestants, tâchent de rendre suspects les Grecs dont on leur cite les écrits, qui est d'avoir étudié en Italie. C'est un homme qui a passé sa jeunesse au Mont-Sina, et fait plusieurs voyages en Moldavie, et qui n'a jamais eu de commerce avec

les Latins que pour disputer contre eux. Le sieur A. suppose qu'il a été chassé par Dosithée, et représente celui-ci comme son persécuteur et son ennemi. Outre qu'il était son neveu, quoique cela ne fasse rien au sujet, on voit cependant que l'abdication de Nectarius fut volontaire, et que Dosithée eut pour lui toute la considération possible, puisqu'il prit soin de faire imprimer ses ouvrages, et qu'il a honoré sa mémoire des plus grands éloges. On voudrait bien aussi demander à ce calomniateur si c'était un moyen de se rétablir sur le siége patriarcal que de signer des décrets dont le pape n'a eu jamais de connaissance, sinon quand *la Perpétuité* fut imprimée. Mais une preuve bien certaine qu'il était Grec, et des moins latinisés, est la dispute qu'il eut avec les religieux latins de la Terre-Sainte contre la primauté du pape, qui donna occasion à cet ouvrage, dont M. Allix a fait une traduction latine; car il n'y a point de traité sur cette matière où les Latins soient plus maltraités. Nous donnerons quelques-unes de ses propositions, afin que chacun en puisse juger : 1° Que l'Église latine n'est point la véritable Église catholique, page 157; 2° que les Latins ont falsifié et corrompu les passages des saints Pères, page 15; 3° qu'ils méprisent et foulent aux pieds les saints canons, page 46; 31° que par leurs nouveautés ils sont contraires à la doctrine des apôtres et de l'Église, page 53; 27° qu'ils se servent de pièces fausses et apocryphes, et corrompent les histoires, page 69; 18° qu'ils ne savent pas la vérité et ne la veulent pas apprendre, page 71; 13° qu'ils ôtent à Jésus-Christ la qualité de Chef de l'Église pour la donner au pape, page 155. On en trouve autant presque à chaque page. Voilà cependant un Grec latinisé de la façon du sieur A.

La récapitulation qui suit est un tissu de tant de mensonges et d'absurdités, qu'elle en est toute pleine; mais ce ne sont que les mêmes choses qu'il a ci-devant avancées, que Dosithée a dressé seul ces décrets et le reste, que nous avons suffisamment réfuté. Il a osé citer la légalisation de M. de Nointel, pour prouver qu'ils n'avaient été dressés que sur les mémoires qu'il avait fournis; il n'y a qu'à la lire pour reconnaître qu'il ne dit rien de semblable. Il aurait été bien difficile qu'il l'eût pu dire; car nous avons eu assez de commerce avec ceux qui ont travaillé à *la Perpétuité*, et avec M. l'évêque de Meaux, qui fut le principal examinateur nommé par le roi pour la *Réponse générale*, et pour les derniers volumes; nous avons aussi connu assez familièrement tous les savants de ce temps-là, pour pouvoir assurer que les principaux faits qui sont énoncés dans le synode de Jérusalem, et qui se sont entièrement confirmés et éclaircis depuis ce temps-là, étaient tellement inconnus, que personne ne les savait. On ne connaissait pas la Confession orthodoxe; et le premier exemplaire qui en ait été vu à Paris fut celui que Panaiotti donna à M. de Nointel. Il était donc impossible qu'on pût dresser des mémoires sur ce qu'on ignorait entièrement. Ces preuves-là sont plus démonstratives que toutes celles du sieur A.; car il ne peut nier qu'il n'a pas trouvé un seul mot de tout ce qu'il a la hardiesse d'avancer touchant ce synode, sinon dans son imagination.

Il trouve encore (page 449) de quoi accuser Dosithée d'avoir inséré dans ce synode beaucoup de calomnies contre les réformés, et qu'il ne fondait cette accusation que sur les mémoires de M. de Nointel. On a déjà dit que les mémoires envoyés au Levant durant cette dispute, étaient des extraits fidèles de ce que M. Claude mettait dans ses réponses; et on doute fort qu'il se puisse trouver qu'on lui ait fait dire quelque chose contre sa pensée. Si cela se trouvait, nous ne justifierions pas les auteurs de pareils extraits. Ceux qui les accusent sans aucune raison auraient beaucoup de peine à justifier M. Claude sur divers mémoires qu'il avait envoyés, et dans lesquels il attribuait aux catholiques des opinions qui leur sont entièrement inconnues, mais qui pouvaient être des conséquences tirées de quelques propositions de scolastique, lesquelles n'ont jamais été regardées comme de foi. Si sa plainte tombe sur ce que les Grecs traitent les calvinistes d'hérétiques, il y a plus d'un siècle qu'ils ont formé ce jugement, et ces Grecs *non latinisés* qui regardent Calvin comme un *docteur très-saint et très-sage*, se réduisent au seul Cyrille, qui ne pouvait pas faire l'église grecque.

Cependant c'est toujours à quoi il revient. Les réformés, dit-il (*ibid.*), ne doivent pas se mettre en peine de ces décisions, qui condamnent quelques articles de leur créance, puisqu'elles ne sont d'aucun poids, et que bien loin d'avoir été confirmées par quelque assemblée synodale des Grecs non latinisés, elles furent rejetées par tous ceux qui retenaient l'ancienne doctrine de l'église orientale dans la ville de Jérusalem, comme cela parut en ce qu'ils s'élevèrent d'abord contre le patriarche Dosithée, et l'obligèrent à prendre la fuite. Il faut que le sieur A. ait une grande opinion de la crédulité des lecteurs, s'il peut s'imaginer qu'on croira que ce qu'il allègue est autre chose qu'une fausseté soutenue de la dernière hardiesse. Pour répondre à tout, il n'a que faire d'encourager les protestants à ne se pas mettre en peine des décisions du synode de Jérusalem. Suivant leurs principes, ils ne reconnaissent pas l'autorité des anciens conciles généraux; à plus forte raison celle du synode de Jérusalem ne les doit pas embarrasser. Mais ce n'est pas aussi dans ce sens que les catholiques prétendent la faire valoir; ce n'est que comme un témoignage solennel et authentique rendu par les Grecs touchant leur propre créance, à l'occasion de ce que le ministre Claude avait avancé au contraire. Dans ce sens-là, l'autorité du synode de Jérusalem est incontestable : il n'avait pas besoin d'être confirmé par un autre concile; et la conformité de ses décrets avec ceux des synodes de Constantinople et de Moldavie, avec la Confession orthodoxe et les écrits de leurs plus fameux théologiens, les mettait hors de tout soupçon. Nous avons tant de fois fait voir le ridicule de la chimère de Grecs latinisés, que nous avons

honte de le répéter.

Il reste donc à savoir quand ces autres non latinisés qui ne se trouvent nulle part, ont rejeté ces mêmes décrets : car nous savons en quelle manière cela s'est dû faire dans l'église grecque, et la seule histoire de Cyrille en instruit suffisamment. Il y a peut-être eu un autre synode qui a cassé les décrets de celui de 1672 ; quelques évêques s'y sont opposés ; le patriarche Dosithée, ou son prédécesseur Nectarius se sont rétractés, ou, comme Cyrille, ils ont désavoué ces décrets. Il s'est fait une assemblée aussi nombreuse, dans laquelle au lieu de dire anathème à Cyrille, on l'a fulminé contre ceux qui l'avaient condamné : on a dit anathème à Cyrille de Berroée, à Parthénius-le-Vieux, au synode de Moldavie, au vayvode qui le fit assembler, à Mélétius Syrigus, à Coressius, à Grégoire protosyncelle, à Nectarius et à la Confession orthodoxe. On ne niera pas que pour prouver que les décrets d'un synode ont été rejetés, c'est-à-dire condamnés, il faut nécessairement qu'il se soit fait quelque chose de semblable ; or le sieur A. ne peut rien produire qui y ait le moindre rapport ; mais voici une de ses démonstrations : c'est que ce Dosithée fut obligé de s'enfuir, et qu'il se réfugia chez M. de Nointel ; ce qui est, dit-il, prouvé par sa légalisation. Elle porte que *le sieur Dosithée, à présent patriarche grec de la sainte ville de Jérusalem, ayant été obligé de venir à Constantinople*, etc. On ne croit pas que personne, excepté le sieur A., puisse reconnaître dans ces paroles autre chose, sinon que ce patriarche était venu à Constantinople pour ses affaires. Il impose donc à ses lecteurs, en supposant dans l'acte de légalisation ce qui n'y est point.

Mais il croit en avoir trouvé une autre preuve dans la relation du chevalier Ricaut, où il est dit qu'il y eut une grande dispute entre les Grecs et les Latins pour la garde du Saint-Sépulcre ; que les Grecs en voulurent exclure les Latins (au retour de l'ex-patriarche Dosithée, qui venait de Constantinople avec cet ambassadeur, muni d'un hatterchérif, ou ordre du grand-seigneur en faveur des Latins), et que les Grecs soutinrent leur droit, et qu'il y eut un combat, etc. C'est donc sur cela que le sieur A. fonde son raisonnement, que Dosithée venait avec l'ambassadeur de France, et qu'il avait trahi les Grecs ; par conséquent voilà un Grec latinisé. Il avoue pourtant, et c'est peut-être le seul endroit de son livre où il y ait de la sincérité, que cette parenthèse ne se trouve pas dans la traduction du sieur de Rosemond, mais dans une copie qui, n'ayant pu être imprimée à Paris, fut envoyée en Hollande, où tout trouve des imprimeurs, jusqu'au sieur A. C'est donc une assez grande preuve de la fausseté de cette parenthèse ; et ce n'est pas le seul exemple de pareilles falsifications faites par des traducteurs. Un réformé retrancha ainsi des Voyages du chevalier Sandis des choses qui n'étaient pas favorables au système de M. Claude. De plus, il ne faut pas que le sieur A. s'imagine que l'autorité du chevalier Ricaut soit incontestable. Nous pourrions faire voir par des remarques faites à Constantinople sur son état de l'empire ottoman, qu'il est plein de fautes. C'est encore pis sur les matières de religion, qu'il n'entendait point. Pour revenir à Dosithée, il est très-faux qu'il fût obligé de s'enfuir, et encore plus que ce fût à cause qu'il avait avec son synode publié des décrets entièrement conformes à la doctrine de son église. Il n'est pas certain qu'il soit demeuré à Constantinople jusqu'en 1674, et s'il y a eu du trouble à l'occasion de la garde du Saint-Sépulcre, cela n'avait rien de commun avec le synode, ni même avec Dosithée. Pour faire voir que le sieur A. n'est pas plus heureux dans ses systèmes historiques que dans les théologiques, il n'y a qu'à lire un grand nombre de relations, qui apprennent que cette dispute, qu'il donne comme une preuve de la révolte des Grecs non latinisés contre Dosithée, ne regardait point les dogmes, mais la possession des lieux saints ; que la contestation était commencée dès l'an 1634 ; que M. de la Haye obtint depuis quelque chose en faveur des cordeliers du Saint-Sépulcre ; mais que les Grecs furent rétablis : de sorte que Dosithée dans l'Abrégé de la vie de Nectarius, son prédécesseur, marque qu'il *eut la consolation de voir les Grecs célébrer le sacrifice non sanglant dans les saints lieux.* Ce serait une longue histoire que de rapporter tout ce qui s'est passé depuis plus de quatre-vingts ans à Constantinople et à Jérusalem touchant cette affaire ; il suffit de remarquer, sans savoir qui est l'auteur de cette traduction, qu'il était bien téméraire de qualifier Dosithée d'ex-patriarche en 1674, puisqu'il était encore patriarche en 1698, lorsqu'il fit imprimer ses derniers ouvrages en Moldavie, et qu'il a conservé cette dignité jusqu'à sa mort, arrivée seulement depuis un an ou deux ; qu'il est ridicule de faire partir avec un ambassadeur de France pour Jérusalem le patriarche grec, comme porteur d'un ordre contraire à ce que les Grecs avaient soutenu avec tant d'ardeur. Cet ordre s'appelle *hatthachérif* ou *kathachérif*, et quand le sieur A. corrige *hatterthérif*, et dit qu'on lise *hatterchérif*, il fait voir qu'il est aussi savant dans les langues orientales que dans la grecque.

Tout ce qu'il ajoute (pag. 431) est de son invention, excepté ce qu'il rapporte de M. de Lacroix, que les cordeliers latins ont été rétablis dans la possession des saints lieux. Ensuite il continue de cette manière : *L'apostasie et les violences du patriarche Dosithée et des gens de sa faction corrompus par les Latins furent le véritable motif qui obligea les Grecs séparés de la communion de Rome à maltraiter tous ceux qui avaient approuvé le conciliabule de ce patriarche renégat, chassé de son siége et relégué avec les autres ex-patriarches qui s'étaient retirés chez M. de Nointel, pour soutenir les intérêts de l'Église romaine contre l'Église orientale.* Tout cela ne fut jamais que dans l'imagination du sieur A. Quelqu'un pourra-t-il croire qu'on puisse pousser la hardiesse jusqu'à avancer des faits de cette nature sans la moindre preuve, fût-elle tirée de l'auteur le plus méprisable ? Avec quel front ose-t-il traiter d'*apostat* et de *renégat* un patriarche qui jusqu'à la fin a

été regardé comme un des plus zélés et des plus savants de l'église grecque? Où sont ses violences, si ce n'est contre les Latins, qu'il accuse d'avoir tué des religieux grecs? Il était alors à la tête de son clergé quand le désordre arriva, et il n'y avait pas deux partis : où a-t-il trouvé que le sujet de la querelle fût le synode; ou qu'il fut chassé de son siége, puisqu'il le possédait plus de trente ans après, ou que ce fut le parti des Grecs séparés de la communion de Rome qui se souleva contre lui? Il n'y a pas un seul auteur de relations quelles qu'elles puissent être, de catholiques ou de protestants, qui fasse mention de ces deux partis de Grecs, ni à Jérusalem ni dans toute la Grèce, puisque les charges et les dignités ecclésiastiques sont depuis les schismes entre les mains des schismatiques, et que les autres en sont exclus. Ainsi tout ce qu'on trouve dans cette remarque du sieur A., c'est qu'il y a autant de faussetés que de lignes, et nous les réfutons par des preuves de fait et sans réplique. On ne trouve point que Dosithée fût relégué, et encore moins qu'il ait renié la foi chrétienne, ce qu'il faudrait qu'il eût fait pour être traité de *renégat.* Il faut avoir renoncé à toute religion et à toute humanité pour employer de pareilles calomnies faute de raisons, et des faussetés évidentes au lieu de preuves, puisque dans tout ce long commentaire qu'il a fait sur la légalisation de Dosithée, il n'y a rien qui ne soit faux, et la conviction en est dans les pièces mêmes qu'il cite, c'est-à-dire dans *la Perpétuité* d'où il a tout tiré, ou dans ce que nous avons extrait de la préface de Dosithée, qui est à la tête de l'ouvrage de Nectarius contre les Latins.

Quels raisonnements pitoyables ne fait-il pas sur la légalisation du synode de Jérusalem par M. de Nointel? On y trouve, dit-il, des *preuves démonstratives* de tout ce qu'il avance. Dosithée a été obligé de venir à Constantinople. Donc, dit le sieur A., c'est qu'il a été chassé de Jérusalem. Par qui? Par les Grecs non latinisés. Pourquoi? A cause qu'il avait fait signer à son synode les décrets dont il est question. Tout cela est inventé par le sieur A. *Il nous a déclaré*, dit M. de Nointel, *qu'il avait pleinement satisfait à ce que nous avons souhaité de lui, suivant les avis qu'il en avait reçus par nos lettres.* Cela est aisé à entendre. L'ambassadeur l'avait prié de proposer aux évêques et autres ecclésiastiques assemblés à l'occasion de la dédicace de l'église de Bethléem, ce que le ministre Claude publiait dans ses livres touchant la créance des Grecs. Cela veut dire, selon le sieur A., qu'il avait fait signer aux Grecs par menaces et par argent les décrets, dont on lui avait envoyé les projets tout dressés. Qu'il en donne des preuves, on les examinera; mais il ne persuadera jamais à personne qu'il y en ait aucun vestige dans la légalisation, dont voici la suite. *Et qu'il espérait que par la bénédiction de Dieu sur son travail, les faits contestés et mal à propos imputés à son église par les luthériens et calvinistes, seraient tellement dissipés, qu'il n'en restera que la confusion aux calomniateurs qui les ont avancés. C'est la confiance qu'il nous a témoignée, nous mettant entre les mains ce présent livre, qu'il nous a assuré avoir été par lui rédigé et signé aussi bien que par son prédécesseur et les prélats et autres de son patriarcat; ajoutant qu'étant fortifié par l'autorité synodale, il espérait qu'il déciderait absolument ce qui n'a pu raisonnablement être mis en question*, etc. Telle est cette légalisation que le sieur A. prétend avoir été supprimée à mauvais dessein; en quoi il fait assez voir qu'il ne prend guère garde à ce qu'il écrit, puisque si elle n'a pas été insérée dans *la Perpétuité*, où on ne mit qu'en extrait les principaux décrets, et ceux qui regardaient l'Eucharistie, elle a été imprimée dans l'édition grecque et latine.

On a déjà réfuté la proposition insoutenable qu'il avance, que Dosithée était seul auteur des décrets, ce qui même ne prouverait rien, puisque ce n'est pas celui qui dresse un acte synodal qui en est considéré comme l'auteur, mais aussi ceux qui l'approuvent par leurs souscriptions. Il ne sait pas vraisemblablement ce que veut dire ὁρίσας ὑπέγραψα, *definiens subscripsi*, qui est la formule selon laquelle les évêques ont ordinairement signé dans les anciens conciles, et elle fait voir qu'ils ne souscrivent pas aveuglément, mais avec connaissance de cause et avec autorité. On traiterait d'extravagant un homme qui voudrait revenir contre sa signature dans un acte où elle se trouverait, et qui dirait pour raison que ce n'est pas lui qui a dressé l'acte, mais qu'il est écrit de la main d'un autre, qu'il a mis son nom à la vérité, mais qu'il n'a pas prétendu approuver ce qui était contenu dans ce même acte. C'est donc selon l'usage des synodes et des plus anciens conciles que des actes synodaux doivent être examinés, et non pas selon des règles arbitraires et chimériques que veut établir le sieur A. Mais comme il ignore les premières, il ne faut pas s'étonner qu'il débite ces nouvelles maximes avec tant de confiance et de complaisance.

Suivant cette même comparaison de la discipline pratiquée dans les assemblées synodales, il aurait dû proposer d'abord ce qu'on trouve d'exemples dans l'antiquité touchant des signatures extorquées, que ceux qui les avaient données par faiblesse rétractaient dans la suite. Il paraît que des assemblées ecclésiastiques légitimement convoquées examinent les décrets précédents, qu'ils les condamnent, qu'ils en font de contraires, qu'ils punissent ceux qui les ont souscrits, et qu'ils les obligent à se rétracter. Il fallait donc qu'il produisît quelque chose de semblable pour détruire l'autorité du synode de Jérusalem. Mais au lieu de preuves, le voyage que Dosithée fait à Constantinople pour d'autres affaires lui donne lieu de supposer qu'il fut obligé de s'enfuir; le trouble arrivé à Jérusalem deux ans après pour la possession du Saint-Sépulcre est une sédition excitée contre lui, parce qu'il avait publié ces décrets. On le dépose, à ce que prétend le sieur A., et il se trouve encore patriarche de Jérusalem plus de trente ans après. Son dévoûment aveugle pour M. de Nointel est ce qui lui fait faire les décrets, et il se plaint publiquement de cet ambassa-

deur dans le récit qu'il a imprimé de la vie de Nectarius. Le sieur A. suppose qu'il est chassé par Dosithée ; et on prouve que Nectarius avait abdiqué de son propre mouvement ; enfin que cet homme qui avait *sacrifié sa foi*, *son honneur et sa conscience à l'ambassadeur de France pour se rétablir par la faveur du pape*, s'enfuit au Mont-Sina dès que cet ambassadeur vient à Jérusalem, et qu'il emploie le reste de sa vie à mettre par écrit la dispute qu'il eut contre des religieux latins sur la primauté du pape. On peut juger si tous ces faits, que nous prouvons par des écrits dont l'autorité est incontestable, reçoivent aucune atteinte par les raisonnements en l'air du sieur A.

Ce qu'il dit enfin (pag. 451), pour conclusion de tant de faussetés et d'absurdités, que *plusieurs patriarches grecs subornés par M. de Nointel*, *ayant témoigné quelque chose de favorable pour l'Église romaine*, *ont aussitôt été contraints d'abandonner leurs églises et leurs charges*, *pour chercher du secours et un asile chez ce ministre d'état*, est encore un fait aussi faux que tous ceux qu'il a avancés. Que peut-on attendre pour la connaissance de l'église grecque d'un homme qui, étant né français, ne sait pas qu'un *ambassadeur* n'est pas un *ministre d'état*, et encore moins le secrétaire d'un ambassadeur, comme était M. de Lacroix, qu'il appelle souvent ministre, et même secrétaire d'état? Il n'y a pas un seul de ces patriarches ou métropolitains qui ait été chassé ni contraint d'abandonner son église, pour avoir été favorable à l'Église romaine, puisqu'en effet ils ne l'étaient point; et les sept métropolitains dont il parle, et dont quatre se retirèrent chez lui, ne le faisaient que *pour éviter la persécution de Parthénius*. Il ne s'agissait pas de religion, mais des vexations qu'il faisait souffrir au clergé grec, qui à cette occasion demanda et obtint sa déposition. On a remarqué ailleurs qu'un des forts arguments par lequel le sieur A. prétend éluder l'autorité du synode de 1642, tenu sous Parthénius-le-Vieux, est fondé sur ce que M. de Nointel a marqué dans la lettre où il parle de la déposition du dernier Parthénius, ces sujets légitimes de plainte que le sieur A. augmente encore en lui attribuant toutes sortes de crimes, parce qu'il a pris l'un pour l'autre.

Mais comme cette conjecture vaine et frivole est toute de lui, elle l'engage à répondre sur une difficulté qu'il n'a pas prévue, et qui est que s'ils avaient souffert persécution des Grecs non latinisés, à cause de ces attestations favorables aux Latins, comment il se pouvait faire que ces mêmes métropolitains en eussent depuis dressé une nouvelle dans laquelle ils soutenaient la même doctrine, et augmentaient ainsi le soupçon ; s'il est vrai, ainsi que le sieur A. le suppose partout, que l'opinion de la présence réelle et de la transsubstantiation est la marque certaine d'un *Grec latinisé*.

Il suppose avec la même hardiesse que ces métropolitains étaient *dégradés*, ce qui est absolument faux : car on trouve leurs noms dans l'attestation du patriarche Denis, successeur immédiat de Parthénius, avec les titres de leurs mêmes métropoles. De même en ce qui suit il fait voir autant d'ignorance que de témérité, en disant qu'*ils étaient tellement corrompus par la théologie scolastique*, *que le papas ou curé qui a dressé cet acte de leur confession de foi s'est servi des distinctions grammaticales des Latins*, *dont le sens métaphorique n'a jamais été connu ni employé dans la théologie des Grecs orientaux*, et cela tombe sur ce qu'ils disent que les chrétiens rendent à la Vierge une vénération d'*hyperdulie.* Voici la grammaire et la théologie bien placées ensemble. Pour parler juste, il fallait dire que c'était un terme de scolastique. Toute personne versée médiocrement dans l'histoire ecclésiastique n'ignorerait pas que depuis la dispute sur les images contre les iconoclastes, qui rejetaient pareillement l'intercession et la vénération des saints, les Grecs ont poussé leur zèle sur ces articles encore plus loin que les Latins. Ensuite un homme qui aurait lu les traités de Mélétius Syrigus, et les autres auxquels les Grecs nous renvoient pour tout ce qui regarde leur créance, saurait qu'ils se servent de ce mot d'*hyperdulie* aussi bien que les Latins, qui l'ont reçu d'eux, puisque l'origine grecque le fait assez voir; et quand même ils ne se serviraient pas du mot, leur doctrine sur ce sujet est assez connue. Ainsi elle ne laisse aucun lieu aux pitoyables objections du sieur A., qui, n'ayant aucuns principes de la théologie grecque, croit que ce qui peut être applaudi par un auditoire comme le sien fera beaucoup d'impression sur les esprits des savants.

On commence à craindre que la patience des lecteurs ne se lasse d'entendre toujours dire les mêmes choses, comme en effet il les faut redire, si on examine tout ce qu'avance en détail le sieur A., qui n'a qu'une seule manière d'attaquer les pièces produites dans *la Perpétuité*, qui est de dire qu'elles sont *fausses*, *forgées*, *extorquées par de mauvaises voies*, *faites par des Grecs latinisés;* quoiqu'il soit aisé de voir clairement qu'il ne sait, ni des actes, ni des personnes, que ce qu'il en a trouvé dans ce même livre. Il aurait donc, ce semble, suffi de lui répondre que comme il est obligé de reconnaître lui-même que ses raisonnements ne sont pas toujours justes, et qu'il ne peut nier qu'il ne se soit trompé en plusieurs de ses conjectures, c'est à lui à prouver tout ce qu'il suppose. On a néanmoins cru devoir le suivre pied à pied jusqu'à présent ; mais comme il serait impossible de le faire désormais sans de continuelles redites, il faut se réduire à éclaircir les principaux points, et nous avons sujet de croire que toutes les personnes équitables ne prendront pas ses injures grossières, ses calomnies et ses paradoxes pour des raisons.

Tous les Grecs en général qui ont donné ces attestations sont, dit-il (t. 3, p. 569), *latinisés*, *des perfides*, *des parjures*, *des apostats.* Il doit avoir la confusion de n'en avoir pu jusqu'à présent apporter d'autres preuves que des faussetés fondées toujours sur des ignorances palpables ou sur ses imaginations. Ailleurs il les attaque sur leur capacité; mais ce ne serait pas sur cet

article qu'il devrait insulter aux autres. Il a trouvé en quelque extrait des lettres de M. de Nointel, ou dans les mémoires du sieur de Lacroix, des faits peu honorables aux Grecs, par rapport à l'ambition, à la simonie et à d'autres désordres; cela lui suffit pour qu'il croie avoir démontré qu'ils n'étaient pas croyables quand ils rendaient témoignage de leur créance; principe tout nouveau, et qui ne lui serait pas favorable.

La moindre chose qu'il ignore (et il ignore tout en cette matière) est pour lui une preuve de fausseté. Ainsi il attaque l'attestation des sept métropolitains, qui est dans le second chapitre du livre 8 de *la Perpétuité*, parce qu'ils reçoivent les livres de Tobie, Judith, etc., comme canoniques, et que dans l'acte du patriarche Denis auquel ils ont souscrit, ils disent avec les autres *que les livres, pour n'être pas dans le canon des Écritures de l'ancien Testament, ne doivent pas pour cela être rejetés. Voilà*, dit-il, *une contradiction.* Mais en disant, comme ils font, qu'on peut savoir par la lecture des canons les livres que l'Église reçoit, ils expriment suffisamment leur pensée, et sans aucune contradiction; d'autant même qu'il est clair que par le canon des Écritures de l'ancien Testament, ils ont entendu celui des Juifs. De plus, ce n'est pas là un endroit à placer des conjectures, puisqu'il n'y a qu'à ouvrir une Bible grecque, ou quelque autre livre de théologie ou de piété que ce puisse être, pour savoir que les livres rejetés comme apocryphes par les protestants sont regardés comme canoniques par les Grecs, et qui se trouvent dans toutes leurs Bibles. Ensuite il rebat pour la centième fois qu'ils *étaient dégradés*, etc., au lieu de reconnaître son erreur grossière, puisque ce seul acte fait voir qu'ils ne l'étaient point. Il accuse le patriarche Denis comme ayant occupé d'une manière tyrannique le siége patriarcal; au contraire, les Grecs le demandèrent comme un homme agréable à la nation, ainsi qu'il est marqué dans la lettre de M. de Nointel. Il exagère (*ibid.*, p. 571) qu'ils étaient *réfugiés chez l'ambassadeur d'un monarque de la communion de Rome*, et la même lettre marque qu'il y en eut quatre qui se retirèrent chez l'ambassadeur de France, les *trois autres au palais d'Angleterre, ou chez leurs amis.* Est-ce par bonne foi qu'il dissimule ce fait, qui quoique peu important, renverse néanmoins tous ses raisonnements?

La seule chose qui est bien reprise est que l'indiction n'est pas bien marquée dans l'acte du patriarche Denis. C'est une faute de ceux qui le traduisirent à Constantinople, et de ceux qui ne la conféraient pas avec l'original, où il y a indiction dixième. *Nous aurions*, dit-il enfin, *de quoi faire un volume entier, si nous voulions relever toutes les autres bévues et toutes les autres faussetés qui rendent cet acte nul.* Il est vrai que si elles sont pareilles à toutes ses observations, il est aisé à un homme comme lui de faire un volume quand on n'y met que des faussetés, des absurdités, des injures et des choses qui n'ont aucun rapport au sujet. Nous lui soutenons que non pas lui, qui ne pourrait pas lire une ligne de cet acte, mais toutes les personnes capables, français et étrangers en très-grand nombre, qui l'ont vu à la Bibliothèque-du-Roi, où il est en dépôt, ont jugé et jugeront toujours que cet acte est très-authentique, puisqu'outre les signatures, il a le sceau patriarcal et toutes les autres marques qui se trouvent dans les lettres patriarcales. S'il appelle des bévues ce qu'il n'entend pas, des faussetés ce qui ne convient pas aux opinions des calvinistes, cela ne rend pas un acte nul. Mais sur cela, et sur toute autre chose, on le craint si peu, qu'on le défie de donner aucune observation sur laquelle on ne le confonde devant toute la terre; car on sait bien qu'il reviendra toujours à ses Grecs latinisés, qui remplissent tellement toute la Grèce, qu'il n'en a pu jursqu'à présent trouver, excepté Cyrille et deux ou trois autres.

Le voici présentement dans une autre matière, qui est l'attestation arabe de Macaire, patriarche d'Antioche, qui n'a pas été tirée, comme il dit, d'un manuscrit arabe de la Bibliothèque-du-Roi. Il veut d'abord faire l'agréable sur la traduction, qui, ayant été faite au Levant et un peu trop à la lettre, lui paraît barbare. Il devait consulter quelqu'un pour savoir si l'original est en bon arabe, et on l'en aurait assuré. Il y trouve ensuite de grandes absurdités, et il en marque une qui est que *les calvinistes disent que celui qui reçoit les saints mystères ne les reçoit pas véritablement et parfaitement; paroles*, ajoute-t-il (page 457), *qui n'ont ni sens, ni raison, ni vérité; mais un galimatias obcur, dans lequel on n'entrevoit autre chose qu'une contradiction formelle*, etc. Cela peut tomber dans l'esprit de ceux qui n'ont aucune connaissance de la théologie des Orientaux; ceux qui la connaissent savent qu'ils appellent *mystères*, *les saints mystères*, ce que nous appelons de même *le Saint-Sacrement.* Voulant donc dire qu'ils condamnent l'erreur des calvinistes, qui croient que les infidèles ne reçoivent pas le corps de Jésus-Christ, ils disent qu'ils ne reçoivent les saints mystères qu'imparfaitement, en quoi il y a plus de sens, plus de raison et de vérité que dans tout ce qu'a dit le sieur A.

Après cela il fait la critique de ce que dit Macaire et les siens sur les jeûnes et sur les images, et leur ignorance lui fait pitié, parce qu'ils tirent l'origine du jeûne du temps de Noé, et le culte des images de l'histoire d'Abgare, roi d'Édesse. Il s'étonne *comment les docteurs de Port-Royal ont osé employer de telles impostures* (pag. 458); or ce qu'il appelle *imposture* est une preuve de la sincérité de ceux qu'il attaque. Il ne leur aurait pas appris, et ne pourrait peut-être apprendre à personne, ce qui concerne la tradition sur ces articles. Il n'était pas question de savoir si le patriarche d'Antioche était savant dans l'antiquité ecclésiastique. Nous avons remarqué dans l'ouvrage du sieur A. des ignorances bien plus grossières que celles-là. On avait demandé au patriarche Macaire l'exposition de sa foi, et il l'a très-bien expli-

quée. On a donné ces pièces comme on les a reçues; si elles avaient été forgées, on n'y trouverait pas des choses sur lesquelles il ne faut pas tant se récrier, surtout cela ne convient pas à un homme comme lui. Enfin la forte raison qu'il allègue en dernier lieu, est que dans une des signatures *l'Église romaine* est appelée *sainte*, ce qui ne convient pas à des schismatiques. Mais ce grand docteur devait demander à quelqu'un ce que signifie *Roum* en arabe, et il aurait appris qu'il signifie *la Grèce*. C'est donc une faute du traducteur à laquelle on n'a pas pris garde.

Il y a ensuite plus de vingt pages auxquelles on ne sait quel nom donner; car c'est un ramas de choses hors de propos, de lieux communs sur l'ignorance des Grecs, et de conjectures ou raisonnements plus pitoyables que tout ce qu'il a encore dit. Tantôt il dit que par le témoignage du synode de Jérusalem, il faut qu'il s'assemble des synodes, et qu'il ne s'en est pas tenu dans toutes les églises de l'Archipel, dont on a produit des attestations. Il est faux que dans le synode de Jérusalem il se trouve rien de semblable; mais seulement qu'un acte d'un patriarche de Constantinople ne pouvait être considéré comme une déclaration de toute l'église grecque, s'il n'était communiqué aux évêques et aux autres patriarches. On ne trouvera pas un mot qui fasse connaître que cela regarde toutes les églises particulières. Elles ont un droit naturel, et fondé sur la sainte Écriture, de rendre raison de leur foi à qui la leur demande. Mais il ne trouvera pas une seule attestation qui ne soit signée par l'évêque et par les principaux du clergé, ce qui est équivalent à un synode. Un évêque encore, assemblant son clergé et ses curés, fait un synode.

Il dit aussi qu'il y trouve beaucoup de choses à redire dans les dates, dans les signatures, où il y a souvent les mêmes noms, et qu'on peut croire que ce sont les mêmes personnes. Enfin il ne faut, selon lui, que jeter les yeux sur ces signatures, pour découvrir que ce ne sont pas des Grecs, mais des Latins et papistes, qui ont mis leurs noms au bas de cette prétendue Confession de foi; c'est celle de l'église de Chio dont il parle. On ne devinerait jamais la preuve qu'il en va donner. *Ce sont*, dit-il (page 472), *entre autres, les signatures de ceux qui s'appellent Jean, Antoine, Michel, Georges Gabriel, Constantin, Clément, et trois Nicolas, qui sont des noms que les Grecs n'imposent presque jamais à ceux de leur nation.* On lui pourrait faire des listes aussi longues que la moitié de son livre, de Grecs de tous les âges qui ont porté ces noms. Léon Allatius a fait un traité entier des Georges, et on en pourrait faire un encore plus ample des Nicolas. En vérité il croit que nous sommes bien ignorants ou bien simples, si nous recevons pour expert sur de pareilles écritures un homme que nous avons démontré ci-dessus n'avoir pas su lire les souscriptions de Jérusalem qu'il a copiées, puisqu'il en tire des conséquences que sa copie même détruit. Mais puisqu'il dit qu'il a copié dans l'abbaye de S.-Germain une attestation arménienne, il a dû voir en même temps les originaux de presque toutes les attestations des églises de l'Archipel; et qui les a vues ne peut pas dire qu'elles soient supposées, et qu'elles ne viennent pas du pays. Nous avons cependant peine à croire qu'il les ait vues; car à l'occasion de ce qu'il n'a osé mettre dans son livre, après l'avoir publié dans sa lettre, qu'un des religieux de cette maison lui avait donné le manuscrit du synode de Jérusalem, on s'est informé s'il y était venu, et il ne s'en est pas trouvé un seul qui eût seulement ouï parler de lui.

C'est aussi une de ses preuves de nullité contre ces pièces, qu'elles sont signées par des gens inconnus. Il n'est pas fort extraordinaire que nous ne connaissions pas des évêques et des prêtres de Grèce, et surtout de petites îles; mais les consuls qui les ont légalisées les connaissaient, et leur témoignage fait foi partout. M. Baron, qui envoya les premières, a été longtemps non seulement consul de France, mais aussi des Hollandais. M. Piquet, qui est mort évêque de Césaropolis dans les missions du Levant, avait été consul à Alep, et la probité de l'un et de l'autre était assez connue. On en peut dire autant des autres qui ont légalisé les actes; mais connaît-il personne, lui qui traite d'inconnus M. Quirino, qui était bayle de la république de Venise à Constantinople durant l'ambassade de M. de Nointel, M. Sinibaldo Fieschi, homme de la première noblesse de Gênes, et en parlant d'eux les appelle *un Vénitien nommé Quirino, un Génois nommé Fieschi ?*

Il trouve aussi que leur autorité ne doit pas être fort considérée, à cause du petit nombre de signatures qu'il y a en comparaison des Grecs habitants de l'Archipel; et parce qu'il en a trouvé un catalogue dans Moréri, il en enrichit son ouvrage. Par cette même raison on prouvera que le concile de Trente est une pièce supposée, parce qu'on n'y trouve pas la vingtième partie des évêques qui étaient alors dans l'Église latine. Il semble même qu'une des raisons de nullité du sieur A. est que tous les Grecs de ces îles n'ont pas signé : car c'est ce que signifient ces paroles (pag. 467) : *Une dixaine de confessions de foi signées de quelques papas ou caloyers inconnus, et qui ne font pas la millième partie de ce qu'il y a dans ces îles.* Si elles n'ont pas ce sens-là, elles n'en ont aucun, et ce n'est pas en avoir que d'avancer une chose aussi absurde, qu'afin que la confession d'une église soit authentique, il faut qu'elle soit signée par tous les particuliers.

La digression qu'il fait ensuite sur les agents qui ont eu part à toutes ces corruptions, est pour parler des jésuites, et pour ramasser divers extraits de livres qui sont entre les mains de tout le monde. Cependant il n'y a point eu de personnes moins employées à cela que les jésuites; et de ce grand nombre d'attestations, il n'y en a que trois qui furent envoyées par le P. Michel Nau, qui était un de leurs principaux missionnaires de Syrie; parce qu'alors il n'y avait que lui en ce pays-là à qui M. de Nointel pût s'adresser. Ce Père ajouta quelques articles qui n'étaient pas

dans les mémoires qu'on lui avait envoyés. C'est là toute la part que les jésuites y ont eue, et ils n'en ont eu aucune dans toutes celles de l'Archipel.

Il était fort inutile de rapporter de grands passages du chevalier Ricaut, dans son Histoire de l'Église grecque, qu'on ne se donnera pas pour cela la peine d'examiner, et encore moins *le grand Dictionnaire historique du fameux docteur Moréri*, qui était mort plusieurs années avant qu'elle parût, pour prouver qu'il y avait des Grecs réunis à l'Église romaine dans ces pays-là. Et comment n'y en aurait-il point, puisque la plupart de ces îles ont été longtemps soumises aux Venitiens, aux Génois, et à plusieurs maisons illustres de ces deux républiques? On le sait bien, et on sait en même temps qu'en toutes celles qui ont été soumises aux Turcs, et où par conséquent les Grecs se sont trouvés dans l'indépendance des Latins, la haine et l'aversion des premiers a été et est encore aussi vive que jamais. Ainsi quoique chrétiens et Grecs, ils vivent depuis plus de deux cents ans sans aucune communion les uns avec les autres; et quand on suppose que ce mélange de Grecs unis à l'Église romaine avec les schismatiques a rendu ceux-ci plus faciles à recevoir quelque changement dans la doctrine ou dans la discipline, on suppose la chose du monde la plus fausse, selon le témoignage des missionnaires mêmes, et de tous les voyageurs. Les uns et les autres ont leurs évêques, leurs curés et leurs prêtres; ils n'ont point d'églises communes, et aucune société ecclésiastique. Ainsi cette proximité augmente plutôt la division qu'elle ne sert à la faire cesser. Ce n'était pas assurément des Grecs unis à l'Église romaine que M. de Nointel recherchait des attestations; il savait assez qu'elles ne pouvaient servir de rien, puisqu'on ne disputait pas avec le ministre Claude, pour savoir si les catholiques, en quelque pays qu'ils fussent, croyaient la présence réelle; mais si les Grecs schismatiques et les communions séparées avaient ou non cette créance. Le sieur A. dit qu'on ne donne aucune preuve qu'ils fussent de véritables *Grecs antipapaux* (pag. 470); car voilà des fleurs de son éloquence. On en donne assez dans les légalisations, et par la notoriété publique, que les évêques des lieux qui sont nommés n'étaient pas catholiques.

Il y en a cinq entièrement uniformes; mais il n'y a rien d'extraordinaire en cela, puisque c'était autant de réponses courtes qu'on donnait aux questions qu'on avait envoyées au Levant pour les consulter. Les originaux Grecs ne sont pas, comme il dit, à la Bibliothèque-du-Roi; et il semble que le sieur A. fasse cette faute exprès, afin qu'on croie qu'il n'y est jamais entré, et qu'un très-honnête homme qui lui a rendu mille services est un calomniateur. Ils sont dans la bibliothèque de Saint-Germain-des-Prés. C'est sur ces originaux qu'on fera bientôt imprimer en leur langue, qu'on invitera tous les savants à examiner les censures du sieur A.; mais on ne se donnera pas la peine de répondre à ses objections vagues et vaines, en les examinant l'une après l'autre. Quand on le fera, il y aura assez de quoi le confondre sur des observations aussi puériles que celles qu'il fait (pag. 471) sur quelques-unes de ces attestations; car, en un mot, quand on a donné des preuves aussi certaines et aussi authentiques de la créance de l'église de Constantinople que celles qui ont été produites, il ne peut rester aucun doute sur celle des églises de Milo, d'Ithaque, de Siphanto, et tant d'autres; puisque personne n'ignore que tous les Grecs de ces îles-là n'ont pas une autre foi ni une autre discipline que celle de l'Église qu'ils reconnaissent comme leur mère. Il faut donc regarder tout ce que le sieur A. dit sur ce sujet comme inutile, aussi bien que ces raisons encore plus fausses, que les vrais Grecs ne croient que deux sacrements; qu'ils ne reçoivent pour livres de l'Écriture sainte que ceux qui se trouvent dans le canon des Juifs; et d'autres semblables, qu'un autre que lui aurait honte d'avoir dites une seule fois, et à plus forte raison de les répéter continuellement, puisqu'il n'y a personne qui n'en reconnaisse la fausseté.

Une des causes de nullité qu'il produit contre l'attestation des religieux du Mont-Athos sur le sujet d'Agapius est qu'elle n'est signée que de sept inconnus, dont quelques-uns ne disent pas de quelle communauté ils sont. Veut-il que les hommes qui ont d'autres principes que les siens croient n'être obligés à recevoir les témoignages que de ceux qui lui seront connus? et lui qui ne connaît personne à Paris en connaîtra-t-il beaucoup au Mont-Athos? Sait-il même ce qu'il veut dire quand il demande pourquoi on n'a pas marqué de quelle communauté ils sont? Cela fait voir qu'il ignore qu'il n'y a pas de distinctions de communantés dans le Levant. Il était encore fort inutile que pour soutenir une proposition aussi absurde il avançât des calomnies contre les religieux de ces monastères, supposant qu'il s'y est glissé plusieurs hérétiques depuis l'an 1430, à l'occasion des grands *troubles qu'y excita l'empereur Michel Paléologue; lequel pour des raisons d'état, et pour soutenir son empire chancelant, introduisit parmi les Grecs les maximes de l'Église romaine et la primauté du pape de Rome en plusieurs lieux de l'Orient, où les Latins se sont maintenus jusqu'à présent.*

Voilà sa belle chronologie, Michel Paléologue en 1430, qui mourut en 1283. On voit bien qu'il a voulu parler du concile de Lyon et de l'union projetée alors, qui n'eut aucun succès; mais les Latins qui étaient maîtres de Constantinople dès 1204, et qui s'étaient emparés en même temps des principales îles de l'Archipel, n'avaient pas besoin de Michel Paléologue pour s'établir en Orient, où alors leur puissance était beaucoup plus grande que la sienne. S'il veut parler de Jean Paléologue, cela est également faux; car les Latins avaient été chassés par les Turcs de plusieurs provinces où ils avaient de grands établissements, et cet empereur n'était pas en état de leur en procurer de nouveaux. Il est vrai que quelques protestants, plus savants que le sieur A., cherchant à soutenir le système dont ils ont besoin pour tâcher de prouver que la doctrine de la présence réelle est passée d'Oc-

cident en Orient, ont cru que la communication que les Grecs et les autres Orientaux ont eue avec les Latins pendant les croisades et depuis la prise de Constantinople, y avait beaucoup contribué. Mais quand on examine avec exactitude l'histoire de ces temps-là, on trouve tout le contraire : car durant les guerres d'outre-mer l'ignorance était si grande, que les Latins regardaient comme hérétiques tous ceux qui non seulement avaient des opinions erronées, mais ceux dont les rites étaient différents des nôtres. On ne cherchait pas de tempéraments pour éclaircir les difficultés ni pour procurer l'union, et après un grand nombre de disputes et d'assemblées chacun demeurait attaché à ses sentiments et à ses usages, sans aucune communion ecclésiastique. Tel fut l'état des Latins établis en Grèce jusqu'au temps du concile de Florence.

La rupture entière de l'union, qui arriva peu d'années après, et qui fut suivie de la ruine de l'empire de Constantinople, remit les choses dans la même situation. Le clergé grec et le nouveau patriarche Gennadius renoncèrent à l'union faite avec les Latins; et depuis ce temps-là les patriarcats, les métropoles et les évêchés ont été entre les mains des schismatiques. Ceux qui se trouvèrent véritablement réunis et les Latins établis en plusieurs endroits y demeurèrent sous la domination des Turcs. La religion dominante parmi les Grecs a été celle des schismatiques, dont la haine a augmenté à proportion de leurs calamités. Il s'est donc pu faire, comme il est arrivé de temps en temps, que quelques particuliers se soient réunis; mais on ne trouve pas même une seule église qui l'ait fait en corps. On voit par-là combien ce changement qu'on suppose avoir été fait par le commerce avec les Latins était difficile, outre que c'est à ceux qui le supposent à montrer quand il a été fait. Quelques voyageurs ou historiens rapporteraient qu'on trouve en tels ou tels endroits au milieu de la Grèce schismatique des Grecs qui suivent l'union de Florence, et on n'en trouve pas un seul témoignage. Mais, selon le sieur A., parce qu'ils reconnaissent la présence réelle, ils deviennent tous latinisés. Il n'y a donc personne qui puisse être raisonnablement frappé, si ce n'est d'indignation, en lisant ce qu'il a écrit sur les religieux du Mont-Athos, estimés et respectés par toute la Grèce pour leur capacité aussi bien que pour leur vie régulière. *Ce sont des pauvres misérables valets de couvent, qui, étant sans renom, sans science, sans dignité, n'ont sans doute fait aucune figure considérable parmi six mille moines qui habitent dans les cavernes de cette montagne.* C'est ainsi qu'il parle en particulier de ceux qui ont attesté qu'ils avaient connu le moine Agapius, auteur du livre du *Salut des pécheurs*, cité dans *la Perpétuité*, et en général de tous les religieux de cette montagne. Quand ils habiteraient des cavernes, ils n'en seraient pas moins respectables; mais s'il avait consulté son grand docteur Moréri, il y aurait trouvé apparemment quelque citation qui lui aurait appris que dans toute la Grèce il n'y a pas de monastères plus magnifiques ni mieux conservés, ainsi que Bellon les a décrits. La description qu'en a donnée D. Bernard de Montfaucon, savant religieux bénédictin, à la fin de sa Paléographie, entre autres circonstances remarquables, nous apprend qu'il y a dans ces monastères un très-grand nombre de livres qui n'ont jamais été vus par nos voyageurs. Enfin, que des actes soient nuls, parce qu'un homme des plus inconnus et des plus ignorants qu'il y ait au monde ne connaît point ceux qui les ont signés, est une chose si ridicule qu'on a honte de la relever.

Il n'y a rien de plus facile que de faire signer à ces pauvres ignorants tout ce qu'on veut (pag. 476). Ne dirait-on pas qu'il a été au Mont-Athos, qu'il a examiné tous ces religieux, qu'il a reconnu leur ignorance? Mais quand on veut faire des romans, il les faut faire vraisemblables; et par son récit, chacun reconnaîtra facilement qu'il n'a pas même lu son oracle Moréri. *S'il est facile de faire tout signer à ces pauvres Grecs*, pourquoi depuis 1632 n'en a-t-on trouvé aucun dans le pays qui ait approuvé par un acte public la Confession de Cyrille, mais des milliers qui l'ont condamnée? Pourquoi a-t-il fallu imprimer deux fois la Confession orthodoxe en assez peu de temps, et que la Confession des églises réformées des Pays-Bas, magnifiquement imprimée en grec vulgaire par les Elzevirs, n'a pas seulement été regardée par les Grecs? Voilà les preuves démonstratives avec lesquelles il attaque la foi de cinquante attestations.

On a pu voir jusqu'à présent assez de preuves de l'ignorance prodigieuse de ce censeur, qui n'étant pas capable de répondre sur la grammaire grecque, ose juger de l'authenticité des pièces écrites en cette langue, quoiqu'on ait fait voir qu'il ne les a pas seulement su lire. Mais ce qui suit ses observations pleines d'ignorance et d'injures contre les religieux du Mont-Athos (pag. 477), a quelque chose de singulier, et d'un orgueil tout différent. Il dit que feu M. de Turenne, lorsqu'il pensa à embrasser la religion catholique, fut touché particulièrement de la conformité des Orientaux avec l'Église romaine dans tous les points controversés avec les protestants; et que, pour l'en convaincre, on lui présenta une Confession de la foi du patriarche d'Arménie. A ce récit il ajoute ces réflexions : *Que M. de Nointel* (qui ne partit néanmoins pour Constantinople que plus de deux ans après la conversion de M. de Turenne) *avait obtenu sans beaucoup de peine les seings des évêques et de ce patriarche, par la faction d'un docteur Éléazar*, etc.; que lui A. *en a copié l'original dans la bibliothèque de Saint-Germain à Paris, et qu'il est en caractères arméniens* (qu'il n'entend point), *qu'il l'a fait traduire, et qu'il ne lui a pas été difficile de reconnaître que ce n'est autre chose que l'ouvrage de quelque moine latin.* Un autre moins pénétrant aurait été fort satisfait, s'il avait pu découvrir que cette pièce avait été faite par un Latin; mais le sieur A. n'en demeure pas là, il connaît que c'est un moine, et il sait sans doute de quel ordre il était. Mais revenons au fait.

M. de Turenne était, comme s'en souviennent encore fort bien ceux qui l'ont pratiqué, un très-bon esprit. S'il n'avait pas l'étude d'un homme de cabinet, qui ne convenait pas à une personne de son rang, il n'était pas ignorant, et il savait très-bien sa religion. Il n'appartient pas à un homme comme le sieur A. de noircir la mémoire de ce seigneur, comme s'il l'eût quittée par politique. Il chercha la vérité très-sérieusement, et il eut même diverses conférences avec les auteurs de *la Perpétuité de la Foi*, que feu M. le Prince, qui l'aimait tendrement, lui fit connaître presque en même temps que l'ouvrage parut. On lui fit voir les attestations qui se trouvent dans le premier tome, et il en fut frappé d'autant plus qu'il l'avait été, comme beaucoup d'autres, de la hardiesse avec laquelle le ministre Claude avait avancé le contraire de ce qu'elles contenaient. Au bout de quarante ans le sieur A., qui ne passera pas pour avoir plus d'esprit que feu M. de Turenne, ni pour mieux savoir la religion calviniste qu'une personne qui y avait été élevée par les plus habiles ministres qui étaient alors à Sedan, vient avertir le public qu'il a découvert tout d'un coup que cette attestation qui parut convaincante à M. de Turenne est fausse, et l'ouvrage d'un moine. Qu'on examine les raisons qu'il en donne, il n'y a pas de moine, dans le sens qu'il prend ce mot, qui crût devoir prendre la peine de lui répondre : car si on lui a fait voir, non par des paroles en l'air, mais par des preuves de fait, qu'il n'avait pas la moindre connaissance de l'église grecque, c'est bien autre chose que son ignorance sur les communions orientales, comme nous dirons dans la suite. Mais avant que de quitter cet article, qui regarde les églises grecques, il est bon de faire quelques remarques, et elles ne seront pas inutiles pour faire connaître évidemment ou sa mauvaise foi, en ce qu'il n'a pas parlé de certaines attestations qui regardaient néanmoins l'église grecque, ou son ignorance, s'il ne l'a pas su.

Ce sont, par exemple, les pièces qui regardent les Moldaves, les Valaches et les Moscovites. On avait forgé des attestations; s'il était très-facile de faire tout signer en ces pays éloignés, les auteurs de *la Perpétuité* et M. de Nointel n'auraient pas manqué d'en fournir du patriarche de Moscovie, et de quelques autres églises des pays que nous venons de nommer. On en tira quelques-unes d'un archevêque arménien qui vint en Europe pour faire imprimer la Bible et le nouveau Testament. On cita dans le premier ouvrage de *la Perpétuité* le témoignage de M. Oléarius, tiré de la relation de son voyage de Moscovie et de Perse. M. Claude rejeta ce témoignage avec mépris pour l'auteur et pour l'ouvrage. Une personne de grande qualité, qui l'avait connu autrefois, lui écrivit, et la réponse est dans le premier tome de *la Perpétuité*, par laquelle il soutient que ce qu'il avait écrit dans les relations touchant la créance des Moscovites était véritable. M. de Lilienthal, résident de Suède à Moscou, assura la même chose.

Il fallait donc que le sieur A., au lieu de se promener dans les îles de l'Archipel, pour dire des absurdités sur chaque attestation, nous apprît que toute la Moscovie ne croit pas la présence réelle. Or, s'il n'y a pas pensé, c'est une omission d'un point très-nécessaire ; car il est indubitable que les Moscovites sont soumis au patriarche de Constantinople, et que par conséquent la créance est la même; s'il y a pensé, c'est une mauvaise foi dont il ne peut s'excuser. Il est vrai qu'il s'y serait trouvé fort embarrassé ; car les Moscovites *latinisés* ne se rencontrent pas facilement dans un pays où les Latins ont à peine le libre exercice de leur religion, et où il n'y a point d'ambassadeur de France pour corrompre et forcer les ecclésiastiques à signer ce qu'ils ne croient pas. Les évêques et le clergé ne sont pas dans l'oppression, comme en Turquie, mais ils sont riches et très-considérés; point de missionnaires soutenus par des puissances étrangères, ni de vicaires apostoliques. Qu'il cherche dans le *grand Dictionnaire historique*, il ne trouvera certainement aucun auteur digne de foi qui ne témoigne que les Moscovites croient la présence réelle ; cependant ils croient tout ce que l'église grecque croit, et la Confession orthodoxe fut d'abord dressée pour eux. Il faut donc voir si tout ce que le sieur A. a dit contre toutes ces pièces et contre le synode de Jérusalem, où se trouvait l'*apocrisiaire* ou *nonce* vers l'empereur Alexis, peut convenir aux Moscovites; or, comme il est certain que non, il est aussi certain que ses raisonnements ne peuvent rien prouver contre les Grecs.

On en peut dire autant des Moldaves et des Valaches, des Cosaques et de quelques autres. Les hospodars de Moldavie et de Valachie font profession de la religion grecque. Qu'il montre que ces peuples croient autre chose que ce qui se trouve dans la Confession orthodoxe, il nous apprendra ce que personne n'a jamais su; et nous avons ouï dire plusieurs fois à feu M. le comte de Morstin, grand trésorier de Pologne, qui avait été plusieurs fois envoyé des rois et de la république vers les hospodars, qu'il n'avait jamais vu de peuples plus attachés à la créance de l'église grecque; et il disait qu'il fallait avoir perdu l'esprit pour s'imaginer qu'ils ne crussent pas ce que nous croyons sur l'Eucharistie.

C'est par des faits qu'on établit ou qu'on détruit des faits, non pas par des raisonnements, et encore moins quand ils sont tous fondés, comme ceux du sieur A., sur des faussetés évidentes. Ainsi quand il entreprend de traiter comme l'ouvrage d'un moine latin l'attestation de cet archevêque arménien qui fit tant d'effet sur l'esprit de M. de Turenne, il n'y a personne qui n'attende quelque grande raison. La voici : *Elle marque*, dit-il, *que les Arméniens croient sept sacrements, et qu'ils nient que tous les prêtres soient égaux par l'institution de Jésus-Christ. Ils reconnaissent des saints de l'Église romaine*, etc. Il n'y a rien de plus faux et de plus faible. On sait (non pas à la vérité le sieur A., mais les autres le savent) que la plupart sont jacobites : on doit examiner si ceux-ci ne croient que deux sacrements; on trouve que non. Il est aisé de savoir s'il y a

parmi eux une hiérarchie, c'est-à-dire un patriarche, des métropolitains, des évêques et des prêtres. La chose est indubitable. Ce serait donc une marque évidente de fausseté, si elle exposait ce que le sieur A. croit être une marque de vérité. Il est aussi à remarquer que ces prétendues règles conviennent à toutes sortes de nations et de sectes, et qu'il ne fait que les répéter, et les appliquer aux uns et aux autres, toujours très-faussement et hors de propos.

Il attaque l'authenticité de l'acte de la communauté des Pérotes, parce qu'il a trouvé plusieurs noms de familles grecques illustres dans les mémoires de M. de Lacroix, et qu'on ne les trouve pas dans cet acte. Mais tous les Grecs ne demeurent pas à Péra; et on sait que ces sortes de communautés ont un nombre de personnes choisies, qui sont élues de temps en temps; ce qui en forme le conseil. Ce sont ceux qui composaient ce corps de communauté qui ont parlé.

On pourrait croire qu'il a senti néanmoins une objection que tout honnête homme, et qui a un peu de bon sens, lui doit faire. *On peut dire* (p. 478) *qu'il y a plusieurs personnes fort éclairées, qui n'ont pas cru qu'on pût détruire ce grand nombre de témoignages dont nous avons fait voir la nullité, sans y employer une infinité de raisonnements et de pièces authentiques, dont on ne saurait être muni en Europe sans les faire venir à grands frais. Mais celles que la divine Providence nous a fait tomber entre les mains, étant jointes avec les adminicules que nous tirons des propres ouvrages des controversistes*, etc., *nous avons trouvé, comme nous le faisons voir ici par expérience, qu'il n'y a aucune de ces pièces que les docteurs de P.-R. appellent authentiques, qui ne puisse être détruite par ces moyens, lorsqu'ils sont joints à une critique judicieuse et bien exacte;* c'est-à-dire fort différente de la sienne, à laquelle ces deux qualités manquent également. Oui, toutes les personnes judicieuses et éclairées croiront, et croient encore, qu'on ne peut détruire l'autorité de pièces qui certainement sont originales, sans des raisons très-fortes, et non pas avec des raisonnements comme ceux du sieur A., toujours fondés sur des faussetés notoires et sensibles, dont il tire des conclusions beaucoup plus absurdes. Encore moins peut-on attaquer de semblables pièces par des conséquences tirées de ces premières propositions, qu'il suppose prouvées et démontrées dès qu'il les a dites; et c'est sa seconde manière de raisonner. Il ruine par exemple l'autorité de l'attestation des Cophtes, *parce que*, dit-il, *j'ai prouvé que les Grecs ne croient pas cela.* Voilà une de ses démonstrations, et il y en a cent de cette force dans son ouvrage. Il n'y a pas grande difficulté à lui répondre qu'il n'a pas prouvé ce qu'il prétend; puisque les Cophtes ne sont pas Grecs, et ainsi des autres.

On conviendra qu'en quelques occasions, avec un raisonnement juste et solide, un homme éclairé découvrira la fausseté d'une pièce. Ainsi pour ne pas sortir de notre sujet, d'abord qu'on vit la Confession de Cyrille Lucar, Grotius et presque tous les savants de la Confession d'Augsbourg la regardèrent comme suspecte et comme fausse, en ce qu'elle attribuait à l'église grecque des opinions dont toutes les personnes capables savaient qu'elle a toujours été fort éloignée. C'en était assez pour la rejeter, comme ne représentant pas la foi de l'église grecque; mais cela ne suffisait pas pour savoir si Cyrille en était l'auteur. Ceux qui savaient les usages de l'église de Constantinople ne le pouvaient croire, parce qu'ils ne trouvaient pas dans la pièce les formalités nécessaires pour un rescrit patriarcal; et ils avaient raison. D'autres, qui savaient le commerce de Cyrille avec les calvinistes, jugeaient, et pouvaient même connaître par des témoignages très-sûrs, qu'il en était l'auteur; ils crurent que cela suffisait pour lui dire anathème, comme fit le synode de 1638. Les Grecs, qui l'avaient entendu dire et prêcher le contraire de ce qui se trouvait dans sa Confession, s'accordèrent à condamner les erreurs; mais ils épargnèrent la personne, comme fit le synode de 1642. Sur cela on pourrait, en raisonnant, tirer une conséquence juste, que la doctrine exposée n'était pas celle de l'église grecque, puisqu'elle la condamnait solennellement; mais on ignorerait encore tout le reste sans les pièces qui sont venues du Levant. Car quelque justesse de raisonnement qu'on puisse apporter, tout ce qu'on en tire n'est qu'un argument conjectural, qui peut faire naître quelque soupçon, mais qui ne décide point.

Si on avait cent actes grecs conformes à la Confession de Cyrille, qu'ils fussent en bonne forme, qu'ils eussent été approuvés, et n'eussent jamais reçu aucune contradiction, on aurait beau raisonner, et prouver que ces actes ne contiennent rien moins que la foi des Grecs; on prouverait bien que les Grecs auraient changé; mais non pas que les actes fussent faux. Ici nous avons un très-grand nombre d'actes; ils se trouvent tous conformes, et sans aucune contradiction, non seulement les uns avec les autres, mais ils s'accordent parfaitement avec des actes encore plus solennels, comme les deux synodes de 1638 et de 1642, la confession des églises de Russie, et tout ce qui fut fait contre Cyrille; avec la doctrine des livres que les Grecs mêmes indiquent, comme ceux dans lesquels leur religion est parfaitement expliquée; de même avec celle de leurs plus fameux théologiens anciens et modernes.

On demande ensuite si de pareils actes peuvent être renversés par des raisonnements; on soutient que non, parce qu'on ne peut pas douter qu'ils ne viennent des lieux dont ils portent la date; parce qu'ils sont légalisés dans toutes les formes que les lois prescrivent pour l'authenticité de pareils actes faits au loin; parce qu'ils contiennent des vérités connues d'ailleurs; parce que ceux qui les ont signés, ne les ont ni rétractés ni désavoués; enfin, parce qu'il n'est pas permis d'alléguer pour cause de nullité, dans un acte qui concerne la religion, ce qu'on ne serait pas reçu à proposer seulement contre le moindre contrat

passé entre deux marchands. Ainsi les meilleurs raisonnements ne serviraient de rien qu'à prouver, comme on a dit, qu'il est vrai que telle église donna en tel temps un tel acte : mais qu'elle l'a révoqué et désavoué ; et c'est alors où absolument il faut produire des actes qui détruisent les premiers. Le sieur A. n'en a aucuns ; si ce n'est ces pièces que *la divine Providence lui a fait tomber entre les mains* ; il n'était guère nécessaire de joindre un blasphème à tant de faussetés. Le manuscrit original du synode de Jérusalem est-il tombé entre ses mains par la Providence divine ? ou ne l'a-t-il pas enlevé de la Bibliothèque-du-Roi ? et ceux qu'il appelle *perfides*, *traîtres*, *sans honneur et sans conscience*, ont-ils fait de pareilles actions ? Appellera-t-il des lettres de Cyrille *des pièces authentiques ?* Voilà cependant tout ce qu'il a pu trouver pour opposer à des actes qu'on ne peut accuser de faux pour la forme. S'il veut prouver que le contenu en est faux, c'est ce qu'on voit bien qu'il voudrait faire ; et si on l'en veut croire, il l'a *démontré* par des *preuves incontestables*, *irréfragables*, qui sont cependant, ou des ignorances les plus grossières, ou des faussetés que chacun peut reconnaître, ou au moins en douter, puisqu'il n'en donne aucune preuve.

Il y joint *les adminicules* qu'il tire du livre de *la Perpétuité*. C'est-à-dire, plus clairement, ce qui paraît assez par tout l'ouvrage, qu'il n'a eu aucune connaissance de la matière qu'il a traitée, que celle qu'il a tirée des pièces qu'il attaque, et dont il n'a vu que des traductions. Il suppose donc que tous ceux qui avaient vu ce livre depuis tant d'années, n'avaient pas aperçu ce que sa pénétration lui a découvert d'abord, ou plutôt lui a fait prendre pour des raisons et pour des démonstrations, des objections fort légères ; et ce sont là *les adminicules* dont il se sert au défaut de preuves authentiques. Il en oublie un, le plus essentiel, qui est la hardiesse à avancer les plus grands mensonges ; en voici un exemple, qui est peu après les paroles que nous avons rapportées. Il attaque, comme nous avons remarqué, l'attestation de la communauté des Pérotes, parce qu'il n'y trouve pas des noms de ces familles grecques anciennes, qu'il a tirés des mémoires du sieur de Lacroix, très-défectueux en cet endroit, comme en plusieurs autres, et où il ajoute des fautes de sa façon qui rendent les noms méconnaissables. Car il n'y a point de *Diplomatachi ;* mais *Diplobatatzii ; Maurocordati*, ne sont pas deux familles, mais une seule (pag. 489). On lui pourrait citer une cinquantaine de familles grecques anciennes qui ne se trouvent pas dans son catalogue ; et quand tous ceux qui en descendent auraient été à Constantinople, ils n'étaient pas pour cela de la communauté des Pérotes, parmi lesquels il y a des grecs schismatiques, et des catholiques. Toute sa déclamation contre les Pérotes, presque tous latinisés, est donc fort inutile ; puisqu'on n'a pas prétendu les donner pour autres qu'ils ne sont. On les a produits comme témoins de ce qu'ils savaient, par le commerce continuel qu'ils ont avec les autres Grecs. Sur cela il fait cette réflexion : *Voilà pourquoi ce ministre d'état*, c'est de M. de Nointel qu'il parle, qui ne le fut jamais, *a obtenu l'attestation de ces faux Grecs, qui vivent sous sa sauve-garde, et qu'il n'a pu avoir une seule signature des véritables Grecs, qui ont leur demeure dans la propre enceinte des murs de Constantinople, où le grand-seigneur ne souffre point de papistes, ni les Grecs qui leur adhèrent.* Voilà une de ses démonstrations par lesquelles il renverse l'autorité de cette attestation, par l'*adminicule* de plusieurs faussetés, qu'il n'a pas honte de donner comme des faits de notoriété publique.—I. Il est faux qu'on ait représenté les Pérotes comme étant tous schismatiques, ni qu'ils rendent témoignage de leur foi en particulier. — II. Il est faux qu'ils vivent sous la sauve-garde des ambassadeurs de France ; ils ont une ancienne capitulation, que le sultan Mahomet II leur accorda à la prise de la ville ; et les ambassadeurs de France n'ont aucune juridiction sur eux. C'est un vayvode, ordinairement grec, qui est leur supérieur immédiat. — III. Il est encore plus faux que M. de Nointel n'ait pu obtenir de signature des véritables Grecs, puisqu'il en obtint une dans la forme la plus authentique du patriarche Denis, signée de trois autres, ses prédécesseurs, et d'un grand nombre de métropolitains. — IV. Il l'est encore que les catholiques ne soient pas soufferts dans l'enceinte de Constantinople. Il est vrai que la plupart aiment mieux être à Péra, où on est moins exposé aux insultes des Turcs. Telles sont les démonstrations du sieur A. ; et dans celles-ci on trouve la preuve d'une mauvaise foi, ou d'un oubli, qui lui ôte toute créance. Car que peut-il dire sur l'attestation de Denis ? Il est de notoriété publique que ce patriarche l'a donnée. Il dira peut-être qu'il a démontré qu'elle est fausse ; mais tout ce qu'il aurait pu faire, et qu'il n'a pas fait, est de prouver qu'elle contient une fausse exposition de la foi des Grecs ; ce qui n'empêche pas que l'acte ne soit très-authentique.

Après ces échantillons de la justesse de ses raisonnements, et de la force de ses démonstrations, il recommence ses déclamations outrageuses contre la mémoire de feu M. de Nointel, et il va donner *une preuve bien convaincante des calomnies et des impostures que cet ambassadeur n'a pas fait difficulté de mettre en usage pour détruire non seulement la religion réformée, mais aussi l'honneur et la réputation des puissances souveraines qui la suivent et qui la protègent, selon toutes les règles de l'équité et de la conscience.* Il pouvait ajouter quelque chose de plus, s'il voulait parler de la protection qu'il a trouvée en les trompant. *M. de Nointel a fait servir son caractère d'ambassadeur pour autoriser de sa propre signature la plus noire calomnie et la plus insigne fausseté, pour faire croire que les états avaient plus à cœur leurs propres intérêts temporels que ceux de leur religion ; et que cela paraissait en ce que, pour faire réussir leurs desseins touchant quelque commerce dans la Turquie, ils avaient fait imprimer à leurs dépens des livres très-préjudiciables à la religion réformée, pour en régaler des ministres d'état à la Porte*

ottomane, et entre autres un célèbre favori du grand-seigneur, nommé Panaiotti, qui était Grec de nation, et interprète de l'empereur d'Allemagne à Constantinople. Voilà l'imposture que les docteurs de Port-Royal ont publiée très-impudemment.

Le sujet de cette déclamation si pathétique est que M. de Nointel, ayant reçu de Panaiotti un exemplaire imprimé en Hollande de la Confession de foi orthodoxe, manda par une lettre particulière à ses amis l'histoire de cette impression, puisqu'il paraissait assez extraordinaire que ce livre fût imprimé dans le même pays, dont le ministre avait tant travaillé dans le Levant, pour obtenir la fausse Confession de Cyrille Lucar. Il mandait que Panaiotti l'avait envoyée en Hollande pour l'y faire imprimer à ses dépens ; et que les états voulant lui faire plaisir, parce qu'ils avaient besoin de lui, avaient fait la dépense de l'impression. M. de Nointel fait sur cela quelques réflexions qui viennent dans l'esprit de tout le monde ; il les explique dans un lettre particulière ; et c'est l'extrait qu'en donnèrent les auteurs de *la Perpétuité*, qui donne lieu à toutes ces furieuses déclamations que fait le sieur A. dans quatre ou cinq pages, avec toutes les injures qu'un honnête homme ne voudrait pas avoir dites à des infidèles; et on ne croit pas que les protestants équitables les puissent lire sans indignation.

On ne peut nier que l'impression de la Confession orthodoxe n'ait été faite en Hollande; voilà déjà le principal fait éclairci, et qui justifie en partie les réflexions de M. de Nointel. Il reste à savoir si les Hollandais ont fait la dépense de l'impression ; on l'avait assuré à M. de Nointel, et même le résident de Hollande le lui avait dit sans façon. Il est vrai que la réflexion a peut-être été portée trop loin, quand il a dit que les Hollandais avaient désavoué leur ministre, qui était Corneille Haga, négociateur de la Confession de Cyrille. Car, à proprement parler, les Hollandais, comme république, n'avaient pas pris grande part à tout ce qu'il avait fait ; et cette Confession, qui fut soutenue avec un grand éclat par quelques-uns de leurs ministres et professeurs, ne paraissait pas intéresser fort les états. Comme néanmoins elle était en quelque manière le fruit du travail de leur représentant, il est vrai qu'il y avait quelque providence, en ce qu'une Confession contraire qui la détruisait eût été imprimée en Hollande. Le sieur A., qui, comme on a remarqué souvent, n'a pas la moindre pièce, pas même une lettre originale à produire sur tout ce qu'il avance, mais qui supplée à ce défaut par ses réflexions, croit sur cela avoir trouvé dans les pièces mêmes que produisent les auteurs de *la Perpétuité*, de quoi prouver (pag. 481) que *M. de Nointel a été un plus grand faussaire que tous ceux dont il est fait mention dans les histoires des plus insignes imposteurs.*

Il s'agit uniquement de savoir un fait très-peu important à la question, qui est si la Confession orthodoxe a été imprimée aux dépens des états, ou à ceux de Panaiotti. Le sieur A. prétend trouver la preuve de tout ce qu'il avance contre M. de Nointel, dans un endroit de la lettre du patriarche Denis, qui est à la tête de ce livre, et par laquelle il en recommande la lecture, comme d'un ouvrage très-orthodoxe, composé par des personnes recommandables en doctrine et en piété, entre autres Mélétius Syrigus, dont il fait l'éloge. Il y joint celui de Panaiotti, par les soins et aux dépens duquel la première impression avait été faite, et qui en avait fait faire une seconde, parce que les exemplaires manquaient. On demanderait d'abord à un homme qui ne serait pas le sieur A., si, parce que Denis n'a pas dit que les Hollandais ont fait les frais de cette impression, on peut convaincre M. de Nointel d'imposture. Tout ce qu'on pourrait dire contre lui, ce serait qu' il a cru légèrement une fausseté, et qu'il l'a mandée comme on la lui avait dite. Pour cela il ne serait pas *un faussaire*, et encore moins *le plus grand faussaire dont on ait ouï parler*. Si le sieur A. croit avoir prouvé par la lettre de Denis que ce qu'on avait dit à M. de Nointel était faux, cette démonstration ressemble à toutes les siennes. Quand on fait plaisir à une personne constituée en dignité, comme était Panaiotti, on n'a pas coutume d'en faire mention dans un acte public. Croit-il que Panaiotti eût voulu que le nom des Hollandais, connus comme calvinistes, parût à la tête de la Confession orthodoxe, puisque même le lieu de l'impression ne fut pas marqué? Voilà la seule preuve qu'apporte le sieur A. pour justifier les Hollandais d'un reproche dont ils ne paraissent pas avoir été fort touchés, puisque la liberté de l'impression est très-grande dans le pays de leur obéissance. Ils n'ont jamais trouvé mauvais qu'on imprimât en Hollande des Bréviaires, des Missels et d'autres usages ; et on se moquerait d'un homme qui prouverait qu'ils sont catholiques, parce que tous ces livres s'impriment librement chez eux. Mais comme ils ont intérêt à conserver le respect que chaque puissance doit faire rendre aux personnes revêtues d'un caractère public, on croit que quelque jour ils reconnaîtront la justice qu'ils doivent à la mémoire d'un ambassadeur de France contre un calomniateur qui le déchire avec autant d'indignité que de fausseté.

Après cela il vient sur Panaiotti, qu'il traite encore plus indignement ; et tout ce qu'il dit n'est qu'une suite de faussetés évidentes. Il l'appelle toujours *interprète de l'empereur ;* il l'avait été autrefois, mais il n'y a personne qui ne sache qu'il était *drogman-bachi*, ou premier interprète de la Porte. *C'était un Grec latinisé.* De preuves, il n'en donne pas plus que pour tout ce qu'il avance. M. Spon, un peu plus croyable que le sieur A., dit néanmoins qu'il était Grec de naissance et de religion, et on ne trouvera pas un seul voyageur qui en ait parlé autrement. Mais *il eut part à établir Denis sur le trône patriarcal*, et à cette occasion il répète avec hardiesse toutes les extravagances qu'il a dites sur les Grecs, qu'il traite de *latinisés et d'apostats, qu'il servit auprès du grand-visir, pour les placer selon le désir de l'église gallicane.* Telles sont les preuves du sieur A., que nous avons montré ci-devant être des faussetés si ridicules, qu'on a honte de les examiner

sérieusement. Car peut-il penser qu'on le croie sur la religion de Panaiotti au préjudice du témoignage de toute la Grèce? Panaiotti lui-même a assez donné de preuves de sa créance, en faisant imprimer deux fois la Confession orthodoxe. Or il est aisé de voir qu'elle ne contient pas ce que croit un Grec latinisé. *Il était* (page 485) *dans le fond du cœur aussi bon papiste que le fameux Tarsia, chef des Cosaques.* Il prend un Grec pour Téléra, chef des Cosaques, et il a fait cette faute plus d'une fois. *Nous ne faisons pas un jugement téméraire en mettant ce Panajotti* (car il écrit ainsi ce nom et très-mal) *au rang des Grecs hypocrites, fourbes et dissimulateurs, qui ne se tiennent séparés de l'Église romaine que pour lui rendre des services plus efficaces, en épiant dans les assemblées des Grecs, qui les tiennent pour confrères, toutes les occasions qui peuvent favoriser les desseins du papisme.* Comme le sieur A. a deviné tout cela, nous ne nous devons pas mettre fort en peine de ce qu'il tire de sa tête. S'il l'a appris de quelqu'un, qu'il le nomme. Mais nous lui déclarons qu'il ne le peut faire, et nous le défions de le faire jamais, ou de se justifier non seulement du jugement le plus téméraire et le plus faux qui puisse être fait, mais du reproche légitime d'être un calomniateur et un imposteur.

Le sieur Panaiotti, qui était un fameux interprète et un habile courtisan fort attaché à l'ambassadeur de France, ne lui refusait jamais rien de tout ce qui pouvait lui faire plaisir, tant par les matières de religion que par celles d'état. On ne lui citera qu'un seul auteur qui ne peut être suspect aux calvinistes, et c'est le chevalier Chardin. Il n'y a qu'à lire le commencement de son Voyage pour voir que la fausseté de cet article n'est pas moindre que celles des autres; car il marque précisément, et on le sait assez d'ailleurs, que Panaiotti servit si peu M. de Nointel, qu'il fut cause en partie de toutes les difficultés qu'il essuya au commencement de son ambassade. Il est vrai que pour ce qui regardait la religion il y était très-sensible, et ce zèle le fit entrer dans tout ce qui pouvait être utile à confondre les calomnies qu'il savait que les calvinistes de France répandaient contre les Grecs. On n'est pas pour cela *Grec latinisé.* Cependant, comme il avait eu tant de part à la publication de la Confession orthodoxe, le sieur A. supposant, aussi faussement que tout le reste, qu'elle ne peut être l'ouvrage sinon de Grecs latinisés, c'est sur cela qu'il s'étend ensuite d'une manière si étrange, qu'on trouvera avec peine quelque chose de semblable dans tout ce qui a jamais paru dans le public. Car premièrement il parle de cette Confession comme d'une *pièce pernicieuse, fausse, pleine de toute sorte d'erreurs, et tendant à établir le papisme.* Elle n'a pas été faite pour lui plaire ni, comme celle de Cyrille, pour copier celle de Genève; c'est tout ce qu'il y peut trouver de mauvais. Mais ce n'est pas son jugement qu'il a promis de donner; il s'est engagé à en faire voir la fausseté et la supposition. Toutes les injures qu'il dira contre la Confession, contre les auteurs, les approbateurs et les promoteurs, n'empêcheront pas qu'il ne soit vrai qu'elle est reçue généralement dans toute l'église grecque. Il ne peut alléguer la moindre raison qui prouve le contraire; car le fait est trop connu et hors de contestation.

Il attaque ensuite le patriarche Denis, qu'il était *fourbe, fier, tyran,* et il place à cette occasion la copie de la traduction de la patente du grand-seigneur pour l'établir patriarche, *traduite*, dit-il, *de l'arabe*, quoiqu'il soit inouï qu'il se fasse des expéditions au divan, sinon en langue turque. On ne se donnera pas la peine d'examiner cette traduction; mais il n'est pas permis, quand on prétend donner des pièces, d'y insérer des gloses, comme a fait le sieur A., en mettant par deux fois, *vaines et inutiles cérémonies*, où, dans le style ordinaire, il y a seulement *selon leur religion.* C'est quelque chose de remarquable que les Turcs parlent avec plus de respect des cérémonies de l'église grecque que n'a fait le sieur A.

A quoi tout cela peut-il servir? Autant qu'un passage de l'oraison de Cicéron *pro Flacco*, pour rendre les témoignages des Grecs suspects; et à cette occasion il nous apprend (page 487) que *Flaccus avait été précepteur des neveux de l'empereur Auguste*, remarque aussi ridicule que sa citation est inutile. C'est savoir l'histoire romaine à peu près comme il sait celle de la Grèce, que de donner à un patricien qui avait été préteur, et qui depuis la préture avait gouverné l'Asie durant trois ans, un emploi qui alors n'était donné qu'à des esclaves, ou tout au plus à des affranchis. Mais il sera bon de remarquer l'origine de cette grande découverte. Le hasard ou quelque conversation lui avait appris le passage de Cicéron *pro Flacco*, contre les Grecs. Il n'a pas voulu le citer sans l'enrichir d'un trait de son érudition; ainsi, ayant trouvé dans Suétone, ou plutôt dans Moréri, *Verrius Flaccus*, il l'a pris pour *L. Val. Flaccus;* un préteur, un homme de la plus ancienne noblesse, pour un grammairien. *Verrius Flaccus*, dit Suétone, *libertinus, docendi genere maximè inclaruit. Quare ab Augusto quoque nepotibus præceptor electus, transiit in Palatium cum totâ scholâ;* et pour comble de capacité il traduit *nepotibus* ses neveux, qui étaient ses petit-fils.

Après de longues digressions sur des choses qui ne conviennent pas plus à son sujet, comme des factum de Provins, des disputes pour le chef de S. Denis, et autres pareilles inutilités, il rentre en matière, et c'est pour dire (page 490) que les principaux dogmes de la *Confession orthodoxe de l'Église d'Orient*, étant les mêmes que ceux de cette Confession de foi si fameuse des quatre *patriarches ou ex-patriarches de Constantinople, du patriarche d'Alexandrie, et des trente-cinq métropolitains ou évêques de la faction de ce patriarche Denis, le chef de ces perfides et apostats, dont nous avons détruit les attestations et renversé tous les témoignages dans une douzaine d'articles ci-dessus, depuis la page 445 jusqu'à la 457, il serait inutile de répéter ici la même chose.* C'est-à-dire, en un mot, qu'il n'a rien à opposer à cette même Confession, sinon

les faussetés et les absurdités sans nombre qu'il a employées pour attaquer les décrets des premiers synodes, et qu'il ne sait plus que répondre. Nous laissons à juger à toutes les personnes équitables, si tout ce qu'il a avancé dans ces fausses et inutiles remarques donne la moindre atteinte à l'autorité de ces premiers décrets, et encore moins à la Confession orthodoxe. *Elle ne contient*, dit-il, *que ce qui est dans les synodes sous Parthénius et sous Cyrille de Berroée;* et c'est une marque de la sincérité de la doctrine qu'elle contient, de même que la fausseté de la Confession de Cyrille Lucar fut d'abord reconnue, parce qu'elle ne s'accordait pas avec ce qui était communément reçu dans l'église grecque. On sait bien, et cela est marqué dans tous ces actes, que la première forme de cette Confession orthodoxe fut dressée par les églises de Moldavie, de Moscovie et autres voisines; et que Mélétius Syrigus en fut le principal auteur. Cette conformité est donc une marque certaine de son authenticité, et non pas de sa fausseté. Car il ne s'est pas aperçu qu'il se coupait lui-même, en attribuant au patriarche Denis, à Panaiotti, et aux prélats grecs qui signèrent la copie originale grecque et latine de la Confession orthodoxe envoyée au roi, un ouvrage qui avait été fait trente ans auparavant, espace plus que suffisant pour découvrir une imposture, surtout dans des matières aussi sérieuses. Cyrille Lucar n'eut pas sitôt envoyé la sienne à Genève, que sur quelques copies qui vinrent dans le Levant, toute la Grèce, la Moldavie, la Valachie et la Moscovie en furent troublées; et lorsqu'elle vint à la connaissance générale des Grecs, elle fut aussitôt condamnée. Ce qu'on en doit donc tirer par une conséquence très-certaine, est que non seulement la conformité de la Confession orthodoxe avec celles que contiennent les décrets des synodes de 1638 et de 1642, n'est pas une preuve de sa supposition, mais qu'elle en fournit une incontestable de l'approbation générale que ces décrets ont eue jusqu'à présent dans toute l'étendue de l'église grecque.

Il faut qu'un homme qui a la hardiesse d'attaquer par des raisonnements de cette nature une pièce dont on sait l'origine, les auteurs, le temps de sa publication, et toutes les autres circonstances par des témoignages publics, et confirmés sans interruption pendant plus de trois ans, dont il s'est fait deux impressions, dont on a une copie authentique signée des patriarches et autres principaux de l'église grecque, envoyée au roi par un des principaux officiers de la Porte, reconnue pour véritable par un ambassadeur, dans laquelle il ne se peut rien trouver qui ne s'accorde avec tout ce qu'il y a de monuments les plus certains de l'église grecque, contre laquelle, depuis 1672, jamais aucun Grec ne s'est inscrit en faux, qui est en langue vulgaire afin que chacun la puisse entendre; il faut, dis-je, qu'un tel homme ait perdu tout sens et toute pudeur. Nous concluons donc plus conséquemment que puisqu'il n'a rien à alléguer contre cette Confession que ce qu'il a dit contre les autres, comme il n'a rien dit qui ne soit faux et insoutenable, l'autorité de cette pièce subsiste et subsistera malgré lui. Qu'il se souvienne aussi que ce ne sont pas les catholiques seuls qui ont été choqués de cette prétendue cause de nullité alléguée contre ces pièces par le ministre Claude, qu'elles étaient favorables à la doctrine de l'Église romaine, et que par conséquent elles ne pouvaient être la foi des véritables Grecs. Celui qui a fait imprimer à Leipsick la Confession orthodoxe était luthérien, et, par ce qui a été rapporté de sa préface, il en jugeait comme nous. Si les paroles de M. Claude, qui n'avaient ni fureur, ni injures, ni calomnies atroces, mais la simple proposition d'une conjecture insoutenable, ont blessé les protestants qui ont de l'érudition et de la pudeur, que ne doivent-ils pas dire, aussi bien que nous, quand ils la voient renouvelée et soutenue par tout ce qu'on peut s'imaginer de faussetés, d'absurdités, d'ignorances, de calomnies, d'injures et de médisances, débitées avec un air de hauteur, tel que ne le devrait pas avoir l'homme le plus savant, le plus versé dans les matières, d'une réputation hors de tout reproche, et en un mot très-différent du sieur A.

Il semble qu'après de pareils excès on ne pouvait aller plus loin que de dire, en s'applaudissant, que cette dernière critique qu'*il fait de la Confession orthodoxe, est prouvée d'une manière si claire et si forte, que les plus incrédules de tous les hommes n'en douteront plus, s'ils se donnent la peine de lire ce qu'il en a écrit.* Mais nous l'assurons au contraire que de tous ceux qui liront son livre, il n'y aura que ceux qui seront crédules et ignorants jusqu'à la stupidité, qui pourront croire qu'il ait donné une seule preuve de tout ce qu'il avance.

Il prétend (pag. 490), par exemple, que Panaiotti est un calomniateur, sur ce qu'il dit dans une lettre à M. de Nointel, que Cyrille a été chassé quatre fois de son siége parce que les Grecs le soupçonnaient d'hérésie. Tous les savants conviennent qu'il y a beaucoup de particularités dans l'histoire de ce patriarche qui ne sont pas encore bien éclaircies. Les calvinistes en ont fait des éloges outrés, et si on les voulait croire, c'était un homme comparable aux Pères des premiers siècles. Les catholiques ont peut-être excédé par trop de zèle, en le représentant comme un homme ambitieux, brouillon, sans foi et sans conscience. Il suffisait de reconnaître qu'il était hérétique dans le cœur, et l'hypocrisie avec laquelle il professait la religion grecque, et exerçait toutes les fonctions patriarcales, ce que ses apologistes ne peuvent nier, comprenait tous les crimes. Ce qui se passa à son occasion durant plusieurs années est assez obscur, parce que les fréquents changements de patriarches ont mis une extrême confusion dans cette histoire. Un Grec, distingué par ses emplois et par l'autorité qu'il avait parmi les siens, de plus, homme d'esprit, savant et curieux, doit être plutôt écouté sur les choses de son pays, que des étrangers qui n'en peuvent avoir rien appris que par des livres. Ainsi il n'y a

personne qui ne convienne que Panaiotti doit être cru sur l'histoire de l'église grecque. Mais parce que le système du sieur A. tombe entièrement si Panaiotti n'est pas diffamé, *voilà*, dit-il, *une des plus noires calomnies qu'on puisse inventer*. Si c'est touchant les quatre dépositions, ce n'est pas une calomnie, c'est une erreur; si c'est pour le soupçon d'hérésie, toutes les lettres que le sieur A. a produites font assez voir que ce soupçon était bien fondé.

On ne trouve pas qu'il soit dit dans les paroles rapportées : *Ob hæresim damnati*. Cyrille y avait pourvu par les précautions qu'il prit de ne donner pas des copies authentiques, afin de les pouvoir désavouer. Qui pourrait-on s'imaginer que le sieur A. oppose à Panaiotti? *C'est le fameux Richard Simon et Moréri.* Voilà comment il traite la critique; on se moquerait de celui qui emploierait deux lignes à répondre à une telle absurdité. Le témoignage du synode de Jérusalem qui semble justifier Cyrille est un peu plus sérieux; mais il ne sert à rien, sinon à prouver ce qui n'a jamais été contesté, et qui est que, très-longtemps après la mort de ce patriarche, plusieurs Grecs, qui pouvaient l'avoir vu ou appris de leurs anciens, disaient qu'on l'avait toujours connu comme orthodoxe, et vivant selon la religion qu'il professait; et comme ils ne pouvaient comprendre, ce que le sieur A. comprend facilement, qu'on pût avoir une religion dans le cœur, et en professer une autre, ils épargnaient encore sa mémoire. Le passage que nous avons cité de la préface de Mélétius Syrigus fait voir qu'en 1640, lorsqu'il composait la réfutation des articles de Cyrille, on était encore partagé sur ce sujet. Qu'on juge donc si parce que Panaiotti n'en a pas jugé favorablement, il est un calomniateur, et si ce n'est pas plutôt celui qui l'accuse si faussement. C'est cependant tout ce qu'il a trouvé à dire contre ce Grec, un des plus illustres qu'il y ait eu dans ces derniers temps, dont la sépulture se voit encore dans l'église de Calcide avec son épitaphe, et il n'y aurait pas été enterré s'il avait été latinisé. Quand il parle de ses liaisons avec M. de Nointel, nous avons déjà marqué que M. le chevalier Chardin témoigne le contraire, et il n'est pas nécessaire de le prouver plus amplement, comme on le pourrait faire. Feu M. le comte de Morstin, qui l'avait connu et pratiqué en Pologne, où il avait été envoyé de la Porte, disait que *pour la religion on ne pouvait voir un meilleur Grec, et pour les affaires d'état un meilleur Turc*.

Il ne reste plus qu'un article à examiner, sur lequel le sieur A. fait de grandes réflexions, et dont il se sert pour détruire et déclarer fausses quarante-cinq attestations, parmi lesquelles il y en a plusieurs dont il n'avait pas parlé. C'est une lettre de Nectarius, patriarche de Jérusalem, dont nous avons assez au long parlé ci-dessus, à Païsius, patriarche d'Alexandrie. Il paraît que c'est une réponse, entre autres sur ce qu'un capucin s'étant adressé à Païsius, lui avait demandé une Confession de foi signée de sa main, pour témoigner les sentiments de l'église orientale sur les saints mystères; la seconde question regardait ce que lui avait dit ce même religieux, qu'il y avait un luthérien en France qui prétendait que l'église d'Orient n'était point d'accord avec les papistes touchant l'Eucharistie; la troisième était sur ce que ce même luthérien avait une Confession de foi, qu'il disait être originale, de Cyrille Lucar, contraire à leurs sentiments; la quatrième, que les autres patriarches avaient donné de pareilles Confessions.

Nectarius répond avec véhémence à Païsius qu'il demande à ce capucin qui sont ces patriarches, et qu'il se fasse montrer les originaux des attestations. Il l'assure qu'ils n'en ont donné aucune, et que ce qu'on lui a dit au contraire était faux. Il conseille à Païsius de ne donner rien par écrit aux Latins, qui ne cherchent qu'à surprendre les Grecs, pas même l'oraison Dominicale. *Vous vous êtes donc*, dit-il, *prudemment délivré de ces fourbes, en leur montrant cette Confession si orthodoxe et si bien conçue; mais en ne la leur donnant point, pour les affliger davantage en rendant leurs fourberies inutiles.* C'est ce que le sieur A. a cru devoir prendre de cette lettre dont il a retranché plus des trois quarts, parce que, comme nous le dirons ci-après, ce qui suivait renversait entièrement tout son livre. Il en a seulement pris la fin pour en faire une lettre complète, et y a mis une fausse date. Il faut avouer cependant qu'il l'a intitulée : *Extrait*; mais il devait avertir de ce qu'il laissait sans extraire.

Il convient des termes injurieux dont il se sert en parlant des Latins, de la défiance qu'il a de leurs embûches, leurs impostures et leurs mauvais desseins. On a mis en marge de l'édition : Si c'était là un des patriarches latinisés de M. Claude. Sur cela le sieur A. garde un grand silence, et en voici la raison. C'est qu'il ne s'est pas contenté, comme M. Claude, de parler en termes généraux de tous les prélats grecs comme latinisés; mais il a *prouvé démonstrativement* (pag. 446), à sa manière, que Nectarius, celui qui écrit cette lettre violente, en était un, parce que c'était un de *ces perfides apostats qui avait souscrit le synode de Jérusalem sous Dosithée son successeur, afin de tâcher à se rétablir dans le siége patriarcal par l'autorité du pape.* Chacun peut juger de la bonne foi du sieur A. qui passe cet article sous silence. Aussi il récompense la perte que nous faisons des rares observations qu'il aurait pu faire, par celle qu'il fait que les plus habiles entre les Grecs ne savent guère les matières de controverse, puisqu'il confond grossièrement les réformés avec les protestants. *Mais cela n'empêche pas*, ajoute-t-il (pag. 495), *qu'après avoir dit que l'église grecque ne convient point en toutes choses avec les papistes ni avec les protestants, il n'embrasse la créance de ces derniers, sur plusieurs articles qu'il n'explique pas en détail, se contentant de protester que si ceux qu'il appelle calvinistes luthériens, étaient d'accord entre eux sur tous les dogmes de la foi, ils trouveraient alors dans l'église grecque, non seulement des témoins contre le papisme, mais aussi des personnes de même opinion, et qui combattent pour la même cause.* Rien n'est plus cer-

tain que les paroles de Nectarius ne se rapportent pas aux protestants, mais à ceux qui demandaient aux Grecs des témoignages de leur foi pour combattre les luthériens calvinistes, et assurément ceux-ci n'avaient pas chargé un capucin de cette ambassade. C'étaient donc les Latins, comme on le voit par ces paroles : *Que si les calvinistes luthériens disputent avec les Latins sur les sacrements, ils ont tort,* c'est-à-dire les Latins, *de demander notre témoignage. Qu'ils soient auparavant d'accord avec nous* (non pas entre eux, selon la falsification du sieur A.) *sur tous les dogmes de la foi, et qu'ils se réunissent ; pour lors ils trouveront en nous non seulement des témoins, mais des personnes de même opinion, et qui combattent pour la même cause.* Voilà un exemple de la fidélité des citations du sieur A. Mais supposant qu'il y eût quelque doute touchant le rapport de ces paroles que sa traduction peu exacte a rendues obscures, il n'y en aurait plus lorsqu'on les rapporterait également aux calvinistes et aux catholiques ; car on peut les interpréter dans ce même sens. *En effet, Nectarius dit dans la suite : Les luthériens et les calvinistes ne sont point d'accord avec nous en plusieurs choses, non plus qu'en la matière des sacrements, suivant ce qu'ils disent eux-mêmes. Car ils reconnaissent quelques sacrements, mais non pas comme nous, et ne mettent pas même les autres au nombre des sacrements. Les Latins assurent que nous sommes d'accord avec eux, quoique nous ne trouvions pas en toutes choses cette conformité qu'ils prétendent. Car dans les uns ils diffèrent en la matière et la manière dont le prêtre demande l'avénement de la grâce à haute voix, et en d'autres seulement dans cette forme d'invoquer la grâce sanctifiante.* Il est aisé de reconnaître par ces paroles, que celles qui précèdent ne signifient pas ce qu'a prétendu le sieur A. ; et il l'a bien vu lui-même, quand il a été obligé de mettre *entre eux*, au lieu de *avec nous*, et qu'il a ajouté *contre le papisme*, qui n'est pas dans l'original.

Voilà, conclut le sieur A., *une déclaration qui est sans doute la plus avantageuse de toutes celles que les réformés et les protestants sauraient jamais désirer de l'église grecque pour leur défense contre le papisme, et pour détruire la conformité prétendue que les Latins se vantent d'avoir avec les Grecs, puisque ce patriarche témoigne d'une manière si évidente qu'ils combattent pour la même cause que les réformés, et pour la défense des mêmes opinions contre l'Église romaine.* Il faut avoir perdu le sens, ou croire que les autres l'ont entièrement perdu, pour s'imaginer que dans les paroles de Nectarius on puisse trouver rien de pareil à ce que le sieur A. suppose, car on ne le trouverait pas même dans le texte falsifié. Il fait dire à Nectarius *qu'ils s'accordent entre eux*. Qu'il le dise, cela signifie-t-il qu'ils sont d'accord? Cela signifie, ce que chacun comprend: *Accordez-vous*, et *nous vous ferons réponse*. Peut-on s'imaginer que ce patriarche ait pu penser à dire que les luthériens et les calvinistes s'accordassent ensemble? C'est ce que nos théologiens leur disent à la vérité tous les jours, et qu'on a raison de leur dire, quand ils opposent la doctrine commune des églises réformées à celle des catholiques; car on leur dit qu'ils conviennent premièrement entre eux de cinquante manières différentes d'expliquer les paroles de Jésus-Christ et le mystère de l'Eucharistie, et qu'après cela on leur répondra. Mais quoique Nectarius fût assez savant pour un Grec de ces derniers temps, il ne pouvait pas vraisemblablement avoir cette pensée, car les Grecs ne sont pas fort instruits de ces détails infinis de disputes sacramentaires, qu'il ne paraît pas même que le sieur A. sache fort exactement. Ils savent cependant suffisamment ce que croient les uns et les autres, ayant appris dans les écrits du patriarche Jérémie l'opinion des luthériens, et celle des calvinistes dans la Confession de Cyrille, de sorte qu'ils condamnent les uns et les autres avec connaissance de cause.

Au surplus, quand il resterait quelque obscurité dans les paroles de Nectarius, elle ne peut tomber sur le principal de la question, que le sieur A. prétend décidée en faveur des calvinistes, puisque ce patriarche s'explique assez nettement dans la suite, en condamnant la doctrine contenue dans la Confession de Cyrille, et en marquant qu'il approuve avec l'église grecque les synodes de Constantinople et de Moldavie, les ouvrages de Coressius, de Mélétius Syrigus et d'autres, que le sieur A. prétend avoir démontré être *des pièces forgées à plaisir par les Grecs latinisés*. Il cite surtout la Confession orthodoxe que le sieur A. vient de détruire par des démonstrations de sa façon. C'est à lui à concilier deux choses aussi contradictoires, de son propre aveu; car il n'est pas possible de croire ce qui est contenu dans la Confession orthodoxe, et d'embrasser la créance des protestants sur aucun des articles qui les séparent d'avec l'Église romaine. Si donc ceux qui l'approuvent ne sont pas dans d'autres sentiments que ceux qui l'ont dressée, ce qui est incontestable, ils sont du nombre de *ces perfides*, de *ces apostats*, de *ces parjures*, de *ces faux Grecs ;* et, en un mot, de ceux à qui le sieur A. prétend avoir démontré qu'on ne doit avoir aucune créance. Sur ce principe ne pourrions-nous pas lui répondre, en cas que cette lettre de Nectarius nous pressât si fort, et détruisît quarante-cinq attestations, ce que nous allons examiner; ne pourrions-nous pas, dis-je, lui remettre devant les yeux tous les opprobres dont il charge ce même Nectarius dans ses remarques sur les signatures du concile de Jérusalem, dont il ne se souvenait apparemment déjà plus quand il faisait cette dernière? Nous n'avons pas besoin de tels subterfuges; mais nous remarquerons seulement qu'il a tort, selon ses principes et même selon ses maximes juridiques, de nous opposer un témoin comme Nectarius, s'il était tel qu'il l'a dépeint ci-dessus; que s'il était digne de foi, comme il l'est certainement, le sieur A. doit premièrement se rétracter de toutes les calomnies dont il l'a noirci ; il doit en même temps reconnaître l'autorité de son témoignage, qui est plus grande dans des actes publics, tels que ceux que le sieur A. a rejetés, qu'il ne peut

être dans une lettre particulière, comme celle que nous examinons : enfin, qu'il doit avouer qu'on peut approuver la Confession orthodoxe, les synodes de Constantinople et de Moldavie, en un mot tout ce qui a été fait contre Cyrille, sans être *Grec latinisé;* ce qu'il ne peut faire sans reconnaître que tout son ouvrage est faux et inutile.

Le sieur A. prend autrement ses mesures ; car croyant être en droit de pouvoir choisir dans une pièce ce qui lui paraît favorable, et rejeter ou dissimuler ce qui l'incommode, il s'attache particulièrement à ce que Nectarius dit, que les patriarches n'avaient donné aucune Confession de foi sur les matières contestées entre les catholiques et les calvinistes de France. Voici ce qu'il en prétend tirer. *Il s'agit,* dit-il (pag. 495), *de faire voir que toutes les confessions de foi dont les docteurs de Port-Royal et les prélats de France se sont servis pour combattre les réformés... sont de fausses pièces, mendiées parmi les Grecs latinisés, ou forgées clandestinement dans le papisme par quelques imposteurs. Nous avons démontré cela par un grand nombre de preuves incontestables.* Il est bon, avant que de finir, de faire entendre ce que signifie, dans le langage du sieur A., *démontré par des preuves incontestables.* C'est former une objection ou une difficulté souvent puérile et toujours très-faible; la soutenir par des preuves fausses; n'examiner ni les réponses qu'on y peut faire, ni celles qui ont déjà été faites; tirer de faits faux ou non prouvés les conséquences les plus absurdes; et dans la suite, à chaque page, dire qu'on a démontré telle ou telle chose. Car on voudrait bien qu'il marquât ce qu'il a non pas démontré, mais mis seulement en quelque faux jour de vraisemblance.

Ce ne sont plus les réformés seuls (pag. 496), *qui soutiennent que tous les témoignages sont entièrement faux, et que ce ne peuvent être au plus que les déclarations de quelques fourbes, et les signatures de quelques imposteurs. Voici un patriarche grec qui l'affirme lui-même, et qui en donne des preuves authentiques, en protestant qu'il sait fort bien qu'aucun des patriarches et des prélats, qui font quelque figure comme lui dans l'église orientale, n'a rendu des témoignages, ni donné des confessions de foi par écrit en faveur des Latins.* Il joint à une répétition d'une demi-page ci-dessus ses réflexions, que *cet émissaire du clergé de France, qui demandait une confession de foi au patriarche d'Alexandrie, n'osait pas seulement, avec toute son impudence, lui montrer aucune copie de celles que les docteurs de Port-Royal se vantaient alors d'avoir obtenues, et qu'ils eurent même la hardiesse de mettre au jour en ce temps-là, dans leur ouvrage de* la Perpétuité. *Il en aurait d'abord reconnu la fausseté, et n'aurait pas manqué d'en donner avis à ses confrères, et à tous les prélats de l'église orientale, qui se seraient inscrits en faux contre ces attestations, et auraient fait voir qu'elles étaient fabriquées par des renégats, par des ecclésiastiques dégradés, par des gens sans aveu, par des Latins, et par des imposteurs. Cela est très-manifeste par tout ce que nous avons produit sur cette matière dans cet ouvrage; et en voici maintenant la confirmation par une bulle authentique, par laquelle le patriarche Nectarius a mis au rang des faux actes toutes ces confessions de foi dont les docteurs de Sorbonne et les prélats de France ont voulu soutenir l'authenticité.* Il conclut aussi qu'*on ne lui a pas montré les originaux de celles qu'on avait citées ; parce qu'on n'a osé, de peur qu'il n'en découvrît la fausseté, et enfin par-là il est manifeste que toutes les attestations sont fausses.*

Il faut examiner le fait. Un capucin, dont on n'avait ouï parler que par cette lettre, alla trouver Païsius, patriarche d'Alexandrie, et il lui demanda une profession de foi. Païsius en écrivit à Nectarius pour lui demander conseil; celui-ci, qui était un des plus grands ennemis des Latins, et particulièrement des religieux de Saint-François, à cause de la dispute pour la possession et la garde des lieux saints, lui manda qu'il avait bien fait de ne lui rien donner par écrit, et nia qu'il fût vrai que les autres patriarches eussent donné des actes semblables à celui qu'on lui demandait. Cette lettre, qu'il plaît au sieur A. de transformer ridiculement en *une bulle authentique,* ne roule dans ce qu'en a extrait le sieur A. que sur des faits ; et on ne dira pas qu'un patriarche ne se puisse tromper sur ceux de cette nature. Si le capucin lui avait dit que les autres patriarches eussent donné des attestations de leur foi, Nectarius avait raison de se plaindre ; car ni lui ni le patriarche de Constantinople n'en avaient pas encore donné. A l'égard des autres, antérieures à la lettre à laquelle le sieur A. met une date du mois de novembre, au lieu qu'elle est du mois de mars 1671, il n'est pas difficile de comprendre qu'il n'en eût pas de connaissance, particulièrement de celles des Arméniens, des nestoriens et des Cophtes, qui n'ont aucune communion avec l'église grecque. Ainsi tout se réduit à savoir, si dans des faits attestés par les personnes publiques, qui étaient sur les lieux et en des pays fort éloignés, un seul témoin peut détruire l'autorité de tous les autres. De plus, il ne parle que des églises patriarcales ; il savait bien que la sienne de Jérusalem n'en avait point donné, ni celle de Constantinople ; et c'en était assez pour qu'il pût dire en général qu'elles n'en avaient point donné ; on ne trouve pas qu'il parle des autres.

Pour ne pas perdre des paroles, nous nous restreindrons à une seule proposition, qui certainement est très-raisonnable. C'est que nous recevons la lettre de Païsius, même avec les falsifications du sieur A., mais nous la voulons recevoir tout entière. Ainsi, nonobstant les raisons que nous venons d'alléguer, pour faire voir que les conséquences qu'il en tire n'en peuvent être tirées, nous abandonnerons tous les actes qui sont avant 1672, dont il fait un si long dénombrement. Mais en même temps il faut qu'il reconnaisse la vérité et l'autorité de toutes les pièces citées dans la même lettre, comme des sources d'où on pourra tirer la connaissance de la foi de l'église orientale. Il faut donc qu'il se rétracte de ce qu'il a écrit contre le synode de Moldavie, contre Grégoire protosyncelle,

contre Georges Coressius et contre la Confession orthodoxe. Car ce patriarche non seulement les approuve et les recommande, mais il les donne comme des expositions sincères de la foi des Grecs. Avec ces seuls livres on n'a pas besoin d'aucune attestation. S'il a retranché de la lettre ce qui regardait ces auteurs, ils n'en ont pas moins d'autorité. Cependant il *a démontré, par des preuves incontestables*, que ces ouvrages étaient des Grecs latinisés. Il faut donc qu'il renonce à l'autorité qu'il prétend tirer de la lettre de Nectarius, ou qu'il confesse que, selon le témoignage de ce patriarche, la foi de l'église grecque est conforme à ce qui est enseigné dans ces livres; et comme il ne peut produire le moindre témoignage contraire au jugement qu'en a porté Nectarius, il s'ensuit que l'attestation de Denis, patriarche de Constantinople, et toutes celles qui sont venues de Grèce, et que les décrets du concile de Jérusalem y étant conformes, exposent sincèrement la créance de l'église grecque. Des raisonnements plus solides que les siens céderaient à des preuves de fait comme celles-là.

Nous avons déjà rapporté ailleurs l'extrait d'un écrit du même Nectarius adressé aux religieux du Mont-Sina, par lequel il est aisé de reconnaître le jugement qu'il faisait de la Confession de Cyrille Lucar, et combien il la croyait éloignée de la créance de l'église grecque. Il ne sera pas hors de propos de rapporter aussi ce qu'il dit dans la même lettre touchant M. Claude, du livre duquel il marque qu'il avait reçu des extraits qui lui avaient été envoyés de Constantinople et d'Égypte, par le consul de la nation française. Voici ses paroles : *Que si ce Claude, du nombre des calvinistes, affectant un air de capacité dans la sagesse vaine de ce monde, a écrit contre nous plusieurs calomnies, il n'était pas fort nécessaire que nous prissions la peine de le réfuter ; car il se réfute assez de lui-même, allant en haut et en bas, et paraissant incertain dans ce qu'il avance. Ceci seul suffit pour le convaincre ; car tantôt il prétend que nous sommes dans les sentiments des Latins, tantôt dans ceux de Luther, et que nous sommes d'accord en tout avec lui. Ensuite, tournant de l'autre côté : Les Grecs*, dit-il, *ne savent rien ; car dans la religion, ils suivent les ordonnances et les superstitions de gens qui n'étaient pas sages. Ces paroles, au nom de Dieu, sont-elles d'un homme qui ait du sens? Dans les pages* 273, 395, 402 *et* 405, *il nous attaque autrement, en nous reprochant notre ignorance et notre superstition ; que nous avons changé notre religion en des cérémonies et des pratiques extérieures ; que nous négligeons ce qu'il y a d'essentiel dans le christianisme, pour observer des choses presque ridicules ; que depuis le temps de Photius, il n'y a eu parmi les Grecs aucun écrivain dont on pût faire cas. Après cela, il fait tous ses efforts pour montrer que nous sommes dans les mêmes sentiments que lui ; et ceux qu'il a traités comme ignorants et sans science, et engagés dans un très-grand nombre de superstitions, il tâche de les tirer de son côté. Il ne fallait pas*, continue Nectarius, *former des jugements si différents sur une même chose ; car si nous sommes ignorants et superstitieux, comme il dit, il ne fallait pas nous représenter comme étant dans les mêmes sentiments que lui ; et si nous avons les mêmes sentiments sur les dogmes essentiels, il ne fallait pas nous accuser d'ignorance, ni représenter notre religion comme tombée dans la superstition, en quoi il se contredit manifestement. Ailleurs, il dit que s'il y a quelques Grecs qui aient parlé autrement du sacrement de l'Eucharistie que les calvinistes et les luthériens, ce sont de faux Grecs, qui ont suivi les opinions des Latins ; et en cela il tâche de se redresser, afin qu'il ne paraisse pas avoir avancé des choses si contradictoires touchant les Grecs. Mais jamais les Grecs n'ont été divisés par des opinions contraires depuis le septième concile, comme nous avons dit ci-dessus ; et ils n'ont pas suivi celles des Latins dans les points dont ils sont d'accord avec eux, comme celui des sept sacrements de l'Église, et particulièrement la Transsubstantiation surnaturelle du pain sacré ; la vénération des saintes images, la médiation ou intercession des saints, après le premier et le véritable Médiateur Jésus-Christ, la doctrine de la prédestination, et d'autres points sur lesquels nous sommes d'accord avec les Latins..., desquels nous ne les avons pas pris ; mais nous les avons tirés de l'Écriture et de la doctrine des Pères.... Au reste, chacun peut apprendre que les luthériens et calvinistes ont des sentiments fort différents de ceux que professent et conservent les enfants orthodoxes de la sainte, catholique et apostolique église d'Orient, en consultant les ouvrages des Grecs qui ont écrit contre cette hérésie, qui sont ceux-ci : Gabriel de Philadelphie, Georges Coressius et Grégoire, son disciple ; Mélétius Syrigus ; et, outre ceux-là, le livre contenant la Confession de la foi orthodoxe publié ci-devant, et qui a été approuvé et confirmé par toute l'église orientale*, etc.

Puisque le sieur A. s'est servi du témoignage de Nectarius pour détruire, à ce qu'il a cru, plus de quarante attestations, il ne le peut pas récuser sur ce que contient cette lettre, que nous avons en grec, copiée de la même main que celle qu'il a citée, adressée à Païsius, patriarche d'Alexandrie, dont il n'a jamais vu néanmoins que la traduction. Selon Nectarius, M. Claude et les calvinistes calomnient faussement l'église grecque, comme étant dans leurs sentiments. Ensuite la véritable créance des Grecs est exposée fidèlement dans les auteurs qu'il nomme, surtout dans la Confession de foi orthodoxe. Donc il est certain que leurs livres ne sont pas supposés, ni forgés par les ministres de Rome et de France, ni par des Grecs latinisés ; par conséquent toutes les prétendues démonstrations du sieur A. sont des chimères, et tout son livre devient inutile, puisque les attestations ne sont plus nécessaires dès que les Grecs citent ces livres, qu'ils en reconnaissent l'autorité, et qu'ils sont cités de même par le synode de Jérusalem.

Il est donc fort inutile de faire le dénombrement de ces attestations, qu'il prétend détruites par la lettre de Nectarius, si ce n'est que cela lui donne occasion de dire de nouvelles injures ; encore plus de met-

tre parmi ce nombre celle des Arméniens, légalisée à Alep par M. le consul Baron en 1668, celle des nestoriens et des Cophtes, et d'autres jacobites syriens; car Nectarius ne prétendait pas parler des chrétiens qui n'ont aucune communion avec l'église grecque; et il n'était pas plus croyable qu'un autre sur leur sujet. On remarquera en passant que dans ce dénombrement il en met quelques-unes données à M. de Nointel à Constantinople en 1669, qui néanmoins ne partit de France qu'au mois d'août de l'année 1670. Comme on espère donner au public toutes ces pièces grecques en leur langue, on a entre les mains de quoi faire voir leur authenticité et la mettre hors d'atteinte, non pas de la critique du sieur A., car elle est trop méprisable; mais de celle des plus habiles protestants, et qui savent de quoi il s'agit. Un homme est-il capable d'en parler, qui croit trouver de quoi les rendre suspectes, parce qu'on a dit dans *la Perpétuité* qu'elles étaient écrites partie en grec littéral, partie en vulgaire, et qui en tire cette réflexion : *C'est-à-dire qu'elles ont été composées par des gens qui n'étant pas capables de dresser un article tout en entier, le faisaient achever par quelque autre qui parlait une langue différente?* Il est aisé de comprendre que ce qu'on a dit signifiait que quelques-unes de ces attestations étaient en grec littéral et les autres en langue vulgaire, non pas qu'elles fussent moitié en littéral, moitié en vulgaire. On ne s'est pas servi d'une remarque aussi ridicule contre une ou deux lettres de Cyrille, écrites de cette manière, moitié latin, moitié italien; on s'est seulement étonné qu'on pût donner des brouillons de cette nature comme des monuments précieux. Mais comme jamais cet auteur n'a raisonné sans les plus grossiers paralogismes, il n'a pas remarqué qu'en ce dernier il avance la chose du monde la plus absurde. Car celui qui ayant commencé quelque article en grec littéral ne peut l'achever, cherche quelqu'un qui l'achève en la même langue, et il n'a pas besoin d'aller au secours pour la vulgaire, qui n'est qu'une corruption de l'autre langue.

On peut juger que la conclusion de l'ouvrage ne sera pas d'un autre style que tout ce qui a précédé. Il s'applaudit d'avoir convaincu de faux quarante pièces par la seule lettre de Nectarius, parce qu'elles sont d'une date antérieure; et pour avoir le nombre complet, il y fait entrer un certificat de M. Ridolfi, vicaire patriarcal, qu'il appelle *nonce;* et cela, parce que Nectarius a dit que les patriarches, du nombre desquels il le met, pag. 499, n'avaient point donné de pareilles attestations. Ainsi, selon le sieur A., tout ce qui se sera fait ou écrit sur la religion des Grecs avant 1671 est faux, si Nectarius n'en a point parlé. On ne peut donc pas contester, par la même raison, l'autorité de celles qu'il a connues, et qu'il assure être orthodoxes; et comme les livres dont nous avons parlé sont de ce nombre, le sieur A. a tort de les traiter comme faux et comme supposés. Les attestations que M. de Nointel prit de M. Quirino, bayle de Venise, et de M. Sinibaldo Fieschi, ministre de Gênes, sont nulles, parce que ces républiques sont soumises à la tyrannie du tribunal de l'inquisition; ce sont des inconnus qu'un nommé Quirino et un nommé Fieschi; Tarsia est un apostat, et il le confond avec le cosaque Tétéra.

Quand on aura bien pesé, dit-il enfin, *tout ce que nous avons dit pour démontrer la fausseté de toutes ces attestations, on ne s'étonnera plus d'y rencontrer les signatures de plus de cinq cents imposteurs, et d'y voir l'approbation des plus célèbres docteurs de Sorbonne, et des plus fameux prélats de l'église gallicane; puisque la cour de Rome et celle de France n'ont pas seulement employé dans ce grand combat contre les réformés, les apostats qui ont abandonné la religion chrétienne pour se jeter parmi les Turcs, les Grecs latinisés qui sont dans toutes les contrées de l'Orient, et surtout parmi les Arméniens et aux environs de Constantinople; mais aussi des personnes entièrement inconnues, et même les plus grands fourbes et les plus impudents menteurs qu'ils ont pu trouver dans les pays étrangers, parmi les scélérats et les imposteurs, dont nous avons découvert les crimes, et démontré la perfidie par une infinité de preuves tirées des relations authentiques des plus savants historiens de la communion de Rome, et des propres ouvrages des plus fameux controversistes, dont le clergé de France s'est servi pour combattre les réformés et les protestants.* Mais il y a sujet d'espérer tout le contraire, et que sans qu'il y ait le moindre besoin de peser des choses aussi légères et aussi vaines, personne ne lira ce que le sieur A. propose comme des preuves de nullité de la moins importante de ces attestations, sans être convaincu qu'il était difficile de trouver un juge moins capable d'examiner de pareilles pièces.

On ne reconnaîtra pas comme imposteurs ceux que les ambassadeurs, les consuls, et autres personnes publiques, ont attesté être tels qu'ils sont qualifiés dans les signatures, connus comme professant la religion chrétienne selon leurs rites et leurs différentes sectes. Encore moins on croira que les ambassadeurs et les consuls, dont la probité a été connue, ont été des imposteurs et des faussaires, parce qu'un particulier très-obscur et encore plus ignorant a la hardiesse d'attaquer leur mémoire au bout de plus de trente ans, sans preuves, sans pièces, sans raisons, et sans autre autorité que la sienne. Au contraire, on sera d'abord indigné qu'un homme dont la réputation est plus mauvaise que ne l'a jamais été celle de ceux qu'il attaque, prétende qu'on le croie au préjudice de mille témoins irréprochables, lui qu'on reconnaît à chaque page ignorer les choses les plus communes, et se contredire partout, même qu'on peut démontrer savoir à peine lire le grec. Un homme qui a la hardiesse de tronquer ce qu'il ne pouvait expliquer à sa manière, dans les pièces qu'il donne au public, fait trop connaître sa mauvaise foi pour être capable de rendre suspecte celle des autres.

Il représente partout les auteurs de *la Perpétuité*, la faculté de théologie de Paris, le clergé de France, la

cour de Rome, celle de France et les ministres, comme occupés uniquement à faire de fausses pièces. Une formule qui tient deux ou trois lignes, et qui revient presque à chaque page, n'est pas inutile pour grossir un livre. Mais il fait paraître par ses déclamations outrées sur ce sujet, qu'il ne sait pas même ce qui s'est passé en France, lui qui prétend découvrir ce qui s'est passé de plus secret dans tout le Levant touchant ces attestations. Le premier traité de *la Perpétuité de la foi* contenait entre autres arguments, celui du consentement des communions orientales sur l'Eucharistie avec l'Église romaine. Le ministre Claude le nia avec une assurance qui engagea à faire quelques recherches sur la matière: et lorsqu'on imprima le premier des trois volumes in-4°, on avait reçu quelques pièces qui s'y trouvent insérées. Ni le clergé, ni la cour de Rome, ni celle de France, n'eurent aucune part à ces premières recherches; car les auteurs de *la Perpétuité* ne paraissaient pas. Quand ce premier volume fut donné au public, il fut approuvé par plusieurs prélats et docteurs. Ce ne fut que depuis qu'on fit les plus grandes recherches ; et M. de Nointel étant allé à Constantinople en 1670, envoya toutes les autres, dont une partie fut imprimée dans la Réponse générale, le reste, dans le troisième volume (part. 2 de notre 2e tome); et il est même resté quelques pièces qui n'ont point paru. Or les approbateurs du premier volume n'examinèrent pas les suivants, ce fut feu M. le cardinal le Camus, et feu M. Bossuet, évêque de Meaux, qui les examinèrent par une commission spéciale du roi. Ainsi les approbateurs du premier volume, et encore moins le corps de la Sorbonne, n'ont jamais eu part à ce qui s'est négocié pour les attestations, ni pour la composition de l'ouvrage, pour lequel on sait que M. Nicole tenait la plume, et il n'était pas docteur. M. Arnauld, qui, au nom des autres, dédia l'ouvrage au pape Clément IX, était docteur; mais personne n'ignore ce qui s'était fait contre lui en Sorbonne, et qu'il n'entrait plus dans les assemblées. Le clergé n'est jamais entré dans cette affaire, et encore moins les jésuites. La cour de Rome n'en eut de connaissance que quand les livres furent imprimés. Ces faits sont certains et connus d'une infinité du personnes. Il n'y avait qu'un provincial venu du Dauphiné, et qui n'était jamais venu à Paris, que pour une action aussi édifiante que l'enlèvement du manuscrit du synode de Jérusalem, qui pût faire des romans pareils à ceux qui font la base de son ouvrage, et qui le remplissent tellement par les répétitions continuelles qu'il en fait, que si elles étaient jointes ensemble elles en feraient une bonne partie.

Personne, au reste, ne s'était encore avisé de joindre les renégats avec ceux qui ont concouru à obtenir des Grecs des attestations sur la transsubstantiation. Comme c'est un fait dont lui seul a connaissance, il est obligé d'en donner des preuves, ou de convenir qu'il est lui-même un imposteur et un calomniateur. Mais il les trouvera aussi facilement que des Grecs parmi les Arméniens et parmi les Cophtes ; ce qui est une ignorance si grossière, qu'on n'aurait pu croire qu'elle lui aurait échappé en d'autres endroits ; l'usage qu'il en fait en son épilogue fait assez voir qu'il croit que cela est ainsi.

Il ose ensuite récapituler toutes les injures atroces répandues dans tout son livre, contre des Grecs très-respectables, et les autres personnes dont on ne peut blesser la réputation, sans violer en quelque manière le droit des gens. C'est qu'il *a démontré leur perfidie, par des relations authentiques des plus savants historiens de la communion de Rome.* On ne trouvera pas néanmoins qu'il en cite d'autres que *le grand Dictionnaire historique du fameux docteur Moréri*, *l'Histoire de la créance des nations du Levant, et celle de M. de Lacroix*, qui souvent même sont cités à faux. Pour ce qu'il tire des ouvrages des auteurs de *la Perpétuité*, c'est-à-dire, des pièces qu'ils ont rapportées, car il n'en produit pas une seule autre, ce sont ses raisonnements dont la fausseté est presque partout si évidente, qu'on la reconnaît d'abord, sans qu'il soit nécessaire de se donner la peine de les réfuter, pourvu qu'on soit averti de la mauvaise foi de l'auteur, qui retranche tout ce qui les détruit, comme nous venons de le remarquer en parlant de cette lettre de Nectarius, patriarche de Jérusalem, de laquelle il prétend tirer la démonstration de la fausseté de plus de quarante attestations, ayant déjà prouvé, à ce qu'il prétend, et avec la même force, qu'elles ne pouvaient être regardées que comme l'ouvrage de faussaires, et de Grecs latinisés, parce qu'elles contenaient une doctrine conforme à celle des Latins. Et cependant ce même Nectarius assure que les livres qu'il nomme, parmi lesquels se trouve marquée avec distinction la Confession orthodoxe, contiennent la véritable doctrine de l'église grecque. Il détruit, par conséquent, tous les raisonnements du sieur A. Le moyen très-sûr, pour le délivrer d'une pareille objection, est de retrancher les deux tiers de la lettre; voilà comme il fait ses démonstrations. C'est ainsi qu'il prouve que les décrets de Jérusalem sont faux, les autres, calvinistes ; et il n'y a rien qu'on ne prouve et qu'on ne réfute de cette manière.

Qui ne croirait après cela, dit-il ensuite (pag. 500), *qu'ils n'ont pas manqué de trouver dans ces vastes régions plusieurs millions de personnes qui, n'ayant aucun système de religion, leur auront fourni pour de l'argent, ou pour d'autres motifs, toutes les attestations qu'ils leur auront fait signer aveuglément?* Personne ne croira qu'en trois ou quatre ans les catholiques aient obtenu un si grand nombre d'attestations avec tant de facilité, si elles ne contenaient des témoignages véritables, quand on fera réflexion que depuis 1632 les calvinistes n'en ont pu obtenir une seule, sinon la Confession de Cyrille Lucar, qui n'a jamais eu aucune des formalités qui pouvaient la rendre authentique, quoique M. Claude, par les ministres d'Angleterre et de Hollande, ait envoyé plusieurs mémoires en ces pays-là. Il est aisé de reconnaître que

le sieur A. ne les connaît guère, non plus que toutes les matières dont il écrit, puisque, outre une calomnie intolérable dont il noircit des nations entières, il faut tout ignorer pour ne pas savoir qu'il y a des chrétiens en ces pays-là, et en assez grand nombre; qu'on sait leur créance et les points qui les divisent les uns des autres, ainsi que de l'Église catholique. Les persécutions qu'eux et leurs ancêtres ont eu à souffrir des princes infidèles, ne leur ont pas fait abandonner la religion chrétienne, qu'ils conservent encore. Il fallait que le sieur A. en parlât, puisque parmi ces attestations qu'il prétend être fausses, il y en a des Syriens, des nestoriens et des Cophtes. Or tout ce qu'il a prétendu prouver à l'égard des Grecs ne regarde point ces chrétiens, qui en sont entièrement séparés, et tous croient la présence réelle et même la transsubstantiation. On a cité dans *la Perpétuité* un passage d'Élie, évêque de Jérusalem, nestorien, qui fut depuis métropolitain de Nisibe, et enfin catholique, c'est-à-dire patriarche de l'église nestorienne. Le manuscrit arabe est très-ancien, et dans la Bibliothèque-du-Roi, et il marque que ce théologien reconnaissait le changement de substance dans l'Eucharistie. M. de Nointel n'a pas eu de part à faire composer cette exposition de foi, du reste toute nestorienne. Les règles du sieur A., *ses démonstrations irréfragables*, n'ont aucun rapport à ces chrétiens, aussi ennemis de l'église grecque que de la latine. On a cité un autre extrait tiré des Vies des patriarches d'Alexandrie, qui contient un miracle de l'Eucharistie, dont le récit ne peut être fait que par ceux qui sont persuadés de la présence réelle. Il s'y trouve aussi d'autres extraits de Missels et des prières publiques; dira-t-il que les docteurs de Port-Royal les ont fait forger? On reconnaît donc assez clairement qu'il ne sait qu'en dire, quoique la matière soit fort ample, et que le grand Dictionnaire lui en eût pu apprendre quelque chose. Mais il croit avoir tout dit, en disant qu'ils sont Grecs. Nous avons aussi remarqué qu'il avait usé de la même dissimulation touchant la lettre de M. Oléarius, qui a rapport à ce qu'il avait écrit dans son voyage de Moscovie et de Perse, que les Moscovites croient la présence réelle. S'il n'a pas trouvé lieu à lui appliquer les lieux communs dont il s'est servi pour diminuer l'autorité des autres témoins, et qu'il n'a osé le latiniser, comme M. Claude avait fait à l'égard de Guillaume Forbès, évêque d'Édimbourg, parce qu'il avait assuré, ainsi que beaucoup d'autres protestants, que les Grecs croyaient la présence réelle, au moins il aurait dû profiter des lumières de ce savant homme, pour ne pas finir par quelque chose d'aussi absurde qu'une réflexion qu'il fait sur une lettre de M. de Nointel, qui mandait que Panaiotti n'avait pas voulu faire imprimer la Confession orthodoxe en Moscovie, *parce qu'il y aurait eu du danger.* Les guerres allumées alors dans le Nord, et le commerce avec la Moscovie dans un temps suspect, étaient les raisons qui arrêtaient Panaiotti. Il en devine une autre. *Et pourquoi*, dit-il, *si ce n'est que les Grecs de ce pays-là n'auraient pas manqué de faire rayer ou corriger les articles de cette profession de foi qui n'étaient pas conformes à leur créance?* Or cette Confession y était si bien conforme, qu'elle avait d'abord été dressée par eux, et qu'elle avait reçu la dernière main par Mélétius Syrigus à la prière des Russes, dans le nombre desquels sont les Moscovites; elle avait été confirmée par le synode de Constantinople, et enfin traduite en langue russe ou moscovite. On peut juger par ces faits combien la réflexion est juste; et il faut ignorer entièrement la discipline de l'église grecque pour croire que les Russes osassent réformer une Confession approuvée synodalement par le patriarche de Constantinople; puisqu'à cause que la Confession de Cyrille portait son nom, quoiqu'elle fût informe et qu'il l'eût désavouée, ils n'osèrent la censurer qu'après avoir eu l'approbation du patriarche Parthénius. On remarquera encore une absurdité singulière dans cette observation du sieur A.: c'est de supposer que Panaiotti craignait que les Russes et Moldaves ne condamnassent une Confession qu'ils avaient dressée eux-mêmes. Mais ce serait abuser de la patience des lecteurs que de s'étendre davantage sur un fait aussi incontestable que l'autorité de cette Confession, dont on a ici dans la Bibliothèque-du-Roi une copie, et qui vaut un original, qui a été imprimée deux fois en grec avec des approbations du patriarche de Constantinople Denis, et de Nectarius, patriarche de Jérusalem, outre celle de Parthénius de Constantinople, qui était de l'an 1643. Elle avait été aussi imprimée en langue moscovite plusieurs années auparavant. Tous les Grecs la citent avec éloge, assurant qu'elle contient la véritable doctrine de leur Église; et un homme qui n'est pas capable d'en expliquer une page, croira prouver par des raisonnemets qui se trouvent détruits par des faits positifs, que c'est une pièce forgée et supposée. S'il avait seulement lu la préface de M. Normannus à la tête de l'édition de Leipsick, il aurait reconnu que les protestants mêmes conviennent de tous les faits qui en établissent l'authenticité. Mais cette matière a été suffisamment éclaircie dans la suite de cette réponse, sans qu'il soit nécessaire de rien ajouter.

Nous ne croyons pas qu'il faille perdre du temps à examiner les cent maximes juridiques par lesquelles le sieur A. a fini son ouvrage, dont il n'y en a pas une seule qui ne soit ou fausse ou entièrement étrangère à la matière dont il s'agit, puisqu'elles regardent presque toutes ce qui se doit observer pour ouïr les témoins dans des matières civiles ou criminelles, et non pas ce qui s'observe pour examiner l'authenticité des actes qui viennent des pays étrangers. Les règles sont faites, et il n'en faut pas établir de nouvelles. Suivant ces règles, ce qui est légalisé par un ambassadeur, par un consul et par d'autres personnes publiques dans les pays étrangers, fait foi; de sorte que celui qui ne recevrait pas de tels actes, quand on est sûr de la légalisation, serait puni. Si le sieur

Haga n'en a fait aucune de la Confession de Cyrille, c'est qu'il était apparemment assez homme d'honneur pour ne vouloir pas attester publiquement une aussi grande fausseté, que de dire qu'elle contenait la créance de toute l'église grecque. Mais on ne trouvera pas que les Grecs, même les plus animés contre M. de Nointel, comme Nectarius et Dosithée, aient désavoué ou condamné la doctrine exposée dans les actes que les patriarches, métropolitains et évêques lui ont mis entre les mains, comme ils ont fait à l'égard de la Confession de Cyrille.

Il fallait aussi faire voir par de véritables preuves, non par des déclamations et par des faussetés, que les Grecs n'eussent pas eu la même créance longtemps avant qu'on leur demandât des attestations. Cependant les synodes de 1638 et de 1642 prouvent le contraire; et si le sieur A. croit avoir démontré que ce sont de fausses pièces, M. Allix, auquel on ne croit pas qu'il ose se comparer, en a jugé autrement, ainsi que les théologiens de la Confession d'Augsbourg, qui les ont reçues comme véritables. Depuis 1672, Dosithée a fait imprimer tous ces décrets avec les siens, et les ambassadeurs de France n'ont eu aucune part à la déclaration synodale de Callinique, patriarche de Constantinople en 1691, qui explique plus en détail le dogme de la transsubstantiation que toutes les précédentes. Mais il y avait encore un point essentiel que le sieur A. devait éclaircir : c'est ce qui regarde l'établissement du collége des Grecs à Oxford, fait depuis quelques années. Si les Grecs, à l'exception d'un petit nombre de latinisés, sont dans les sentiments qu'il leur attribue, il n'y avait pas d'occasion plus favorable de le témoigner. Ils auraient envoyé librement leurs enfants à ce collége, et les patriarches auraient exhorté ceux qui sont sous leur juridiction à les envoyer en Angleterre, où ils ne couraient aucun risque de devenir latinisés. On sait néanmoins que le patriarche Dosithée a défendu à tous ceux qui dépendaient de lui d'aller à ce collége, et qu'il a même publié des lettres circulaires par lesquelles il menaçait d'excommunication tous ceux qui y iraient. C'est ce que marque Jean Comnène Papadopoli (p. 4), dans sa lettre à Chrysanthe Notara, métropolitain de Césarée, comme l'ayant appris de sa bouche et par les lettres que Dosithée lui avait écrites le 24 mai 1699. Nous avons appris de quelques personnes dignes de foi, que rien ne rendait plus suspect parmi les Grecs que d'avoir étudié dans ce collége d'Oxford. Mais afin de ne rien dire sans preuve, il ne sera pas inutile de rapporter ici ce qu'un de ces jeunes Grecs, François Prossalento, en a dit dans la préface de l'ouvrage que nous avons déjà cité, imprimé à Amsterdam, en 1706, en grec littéral.

Après avoir dit que Benjamin Woodroff, régent du faux collége des Grecs à Oxford, y ayant fait imprimer un traité contre la tradition non écrite des apôtres, il avait cru le devoir réfuter, il continue ainsi : *Car les Anglais n'appellent point en leur pays les enfants des Grecs à d'autre dessein que pour leur enseigner leurs dogmes impies. C'est pourquoi ils ne leur permettent pas de réciter les prières qui sont en usage en leur patrie, ni d'observer aucune des coutumes de notre église orientale, disant que toutes ces choses-là sont des inventions de l'Église latine. Ils ne le font pas témérairement, ni sans mauvais dessein; mais parce qu'ils savent que les jeunes gens sont toujours avides de gloire, et que ce désir les fait renoncer à la foi orthodoxe; car les Grecs n'entendent pas volontiers parler des Latins. A cette occasion, il n'est pas hors de propos que je rapporte un discours du maître à ses écoliers; car un jour, les ayant tous assemblés, il leur parla en cette manière : Je suis affligé au fond du cœur, mes chers enfants, apprenant que vous voulez retourner en votre patrie. Conservez donc la foi qui vous a été enseignée, et n'abandonnez pas la vérité que vous avez trouvée dans ces derniers temps; car, vivent Dieu et notre reine! par leur moyen vous parviendrez tous aux plus grandes dignités de l'église grecque. Vous, un tel, vous aurez le patriarcat de Constantinople (à Dieu ne plaise!). Vous ensuite, les nommant par leur nom, celui d'Alexandrie; un autre, celui d'Antioche; un autre, celui de Jérusalem; et les autres, les plus illustres métropoles. Comme ses écoliers ne le voulaient pas croire, cet impie l'assurait encore plus fortement en leur disant : Qu'est-ce qui en empêcherait? Notre reine ne peut-elle pas, avec de l'argent et par son ambassadeur, faire tout ce qu'elle voudra? N'y a-t-il pas un assez grand nombre de Grecs qui vivent avec l'ambassadeur qui est à Constantinople, et le consul qui est à Smyrne, et chez les marchands? Si donc ceux-là se joignent à vous, et d'autres par leur moyen, et encore plus avec de l'argent, ne deviendrons-nous pas à bout de ce que nous désirons? Quelques-uns des écoliers approuvant ce discours, commencèrent presque tous à déshonorer la croix vivifiante, et à jeter le corps immaculé de notre Sauveur Jésus-Christ (ce que je ne puis rapporter sans horreur); en un mot, à avoir en abomination tout ce que pratiquent les orthodoxes. Je n'aurais pu croire que telles choses fussent arrivées, sur le récit qu'on m'en avait fait, si je n'avais entendu, de la bouche même de Benjamin Woodroff, plusieurs choses tendant au renversement de la foi orthodoxe; car lorsqu'il voulut imprimer ses sophismes contre les traditions, il me tourna en toutes manières pour me persuader de les approuver par ma simple souscription. Comme il ne put me le persuader, il dit : Il n'y a aucune différence entre notre église et la vôtre; mais parce que vous êtes jeune, vous ne connaissez pas bien les dogmes de l'église orientale, prenant ceux de la latine pour ceux de la grecque. Je lui demandai quels étaient ces dogmes de l'Église latine que nous croyions être de la nôtre. Il répondit que c'était faire le signe de la croix sur le front, invoquer les saints, honorer leurs images, dire que la Mère de Jésus-Christ a été toujours vierge, observer des jeûnes et d'autres superstitions; enfin,* ce qui était le principal de tout, croire que dans la sainte Liturgie le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ. *Sur cela je lui dis : Vous auriez raison si les Pères et toute l'Église à*

présent ne croyaient pas ainsi. Vous ne savez, répliqua-t-il, ce que vous dites ; ni les Pères ni l'Église d'à présent n'ont pas de pareils sentiments. D'où savez-vous cela ? lui dis-je. Par les lettres, me répondit-il, que je reçois tous les jours des patriarches de l'église orientale. Ensuite il ouvrit une lettre qui avait la signature d'un patriarche : je ne sais pas si elle était vraie ou s'il me trompa, mais il ne me voulut pas permettre de la lire. A l'égard des Pères, il me dit que nous ne les savions pas expliquer, ni pénétrer leur pensée. Reconnaissant donc sa supercherie et son dessein, je sortis, priant Dieu de me délivrer un jour de cette doctrine impie, et de me donner la force de faire connaître toutes ces choses comme elles sont aux orthodoxes.

Pour ce qui regarde les études, il faudrait beaucoup de temps pour en faire un récit exact ; j'en dirai néanmoins quelque chose, afin, mon cher lecteur, que vous connaissiez très-clairement toute leur tromperie. Sachant donc que celui qui a lu les saints Pères et les vénérables conciles, ne peut pas se laisser surprendre par des fables pareilles à celles que les protestants composent, ils empêchent autant qu'ils peuvent leurs écoliers de s'appliquer à cette lecture. De plus, jamais ils ne les instruisent méthodiquement, ni avec ordre. Car pendant quelques jours ils leur expliquent la grammaire, puis pendant cinq ou six jours la physique, la logique autant de temps, ensuite encore la grammaire, puis les mathématiques. En un mot en trois ou quatre mois ils leur font des leçons sur toutes les sciences sans en expliquer aucune ; disant tantôt ceci n'est rien, tantôt cela n'a pas besoin d'explication, tout le reste n'est pas nécessaire à des chrétiens ; ils tiennent leurs écoliers dans une très-grande ignorance. Cela n'arrive néanmoins qu'à l'égard des Grecs, par le motif qui a été dit ci-devant ; c'est-à-dire afin que ne connaissant ni les Pères ni les conciles, ils ne puissent réfuter les dogmes impies qu'on leur enseigne.

Tel est le jugement de ce jeune Grec, qui étant destiné à quelques emplois dans son église, fut averti par ses amis de sortir promptement d'Angleterre, sans quoi il serait exclus de toute espérance de dignités ecclésiastiques. Or ce livre est dédié au patriarche de Constantinople, Gabriel. Que le sieur A. prouve par ses cent maximes juridiques, que Prossalento est un Grec latinisé, que les lettres de Dosithée sont fausses, parce qu'il a *démontré* qu'il fut chassé de Jérusalem en 1672, et que Callinique était un patriarche *renégat*, il ne dira rien de plus absurde que tout ce qu'il a dit sur les mêmes principes contre les actes qu'il croit avoir renversés.

Avant que de finir cette réponse, nous ferons une réflexion qui a rapport à la matière, et qui peut servir à achever de convaincre toute personne raisonnable de l'inutilité de l'ouvrage du sieur A., puisque quand il aurait exécuté ce qu'il avait entrepris, en prouvant que les Grecs ne croient pas la présence réelle, il n'a rien fait à l'égard des autres communions orientales. Les auteurs de *la Perpétuité* n'ont pas seulement produit des preuves de la conformité de la créance des Grecs avec celle de l'Église romaine, ils en ont donné de pareilles et d'aussi fortes touchant la doctrine des autres communions séparées. Nous avons remarqué que le sieur A. a supposé partout que les Cophtes, les Arméniens, les nestoriens, les Éthiopiens et les autres dont il parle étaient Grecs ; pensée si absurde, qu'on ne croit pas que jamais elle soit venue à personne, sinon à lui. S'il avait consulté son oracle Moréri, ou l'*Histoire de la créance des nations du Levant*, ou Brerewood, il en aurait connu la fausseté. Mais il l'a crue si certaine, qu'elle est répandue non seulement dans son ouvrage, mais aussi dans sa table.

Nous avons fait voir ci-devant que puisqu'il ne connaît pas même le nom de ces sectes, il connaît encore moins leur créance, s'il l'a croit conforme à celle de l'église grecque. Il devait savoir, puisqu'il se mêle d'écrire sur ces matières, qu'il y a dans le Levant trois sortes de chrétiens, les melchites, les nestoriens et les jacobites. Les melchites sont ceux qui, suivant le concile de Calcédoine, reconnaissent deux natures en Jésus-Christ, unies en une seule personne. Ainsi sous le nom de melchites sont compris les Latins, qu'ils appellent *Francs*, les Grecs, qu'ils appellent *Roum*, c'est-à-dire Ῥωμαῖοι, un grand nombre de Syriens, entre autres les Maronites et quelques Arméniens réunis depuis longtemps avec l'Église romaine. Les nestoriens sont ceux qui croient qu'en Jésus-Christ il y a deux personnes aussi bien que deux natures, et qui nient la maternité divine de la sainte Vierge ; qui disent anathème à S. Cyrille et au concile d'Éphèse, et en un mot qui suivent en tout les hérésies de Nestorius, qu'ils honorent comme un saint. Depuis le mahométisme, ils eurent une plus grande liberté de se répandre dans la Syrie et la Mésopotamie, ainsi que dans les provinces soumises aux derniers rois de Perse, où ils avaient été reçus ; mais ils n'y avaient pas le libre exercice de la religion chrétienne que leur accordèrent les Arabes après la conquête. Ce fut depuis cette liberté qu'ils établirent un chef suprême de leur église, qu'ils appelèrent le *catholique*, parce qu'il usurpa d'abord une juridiction égale à celle qu'avaient sous Justinien les prélats qu'on appelait *catholiques d'Arménie et de Perse*, qui étaient au-dessus des métropolitains, puisqu'ils les ordonnaient ; mais le patriarche d'Antioche conservait à leur égard la supériorité qu'il avait sur toutes les églises comprises dans le diocèse d'Orient. Or comme ces *catholiques* des nestoriens n'avaient aucune communion avec les patriarches d'Antioche grecs ou jacobites, ils étaient et sont encore indépendants.

Les jacobites sont ceux qui ne reconnaissent qu'une seule nature en Jésus-Christ, mais sans confusion, sans mélange et sans altération, et qui par cette raison disent anathème à Eutychès et à Apollinaire ; mais ils rejettent les décisions du concile de Calcédoine, ainsi que la lettre de S. Léon à Flavien, et ils font profession de suivre les sentiments de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, dont leurs patriarches sont

successeurs. Cyrille Lucar, dans les merveilleuses anecdotes du sieur A., imprimées néanmoins il y a plus de quarante ans, dit qu'ils sont nestoriens, ce qui est une ignorance prodigieuse. Tout ce qui reste de chrétiens en Orient sont de l'une de ces trois classes. Ainsi les Cophtes, les Éthiopiens, et plusieurs Syriens et Arméniens sont jacobites. Il y avait autrefois un très-grand nombre de nestoriens dans la Mésopotamie, et il y en reste encore beaucoup. Ils avaient établi plusieurs métropoles, et porté le christianisme dans le Chorassan, la Transoxiane, la Tartarie, le Turquestan, la Chine et les Indes; mais ils n'ont jamais eu d'établissement en Égypte, y ayant eu seulement pendant quelque temps un monastère par le crédit d'un visir qui était de leur secte.

Le sieur A. a parlé des Grecs seuls, et nous croyons avoir fait assez voir la fausseté de tout ce qu'il a écrit pour prouver qu'ils ne croyaient pas la présence réelle. Les nestoriens et les jacobites, quand ils ont parlé des différentes opinions qui divisent les chrétiens, ont assuré qu'ils étaient tous d'accord sur le dogme de l'Eucharistie, quoique si difficile à croire. Or voici ce que les melchites, les nestoriens et les jacobites enseignent et pratiquent sur ce mystère :

Ils assurent que les paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps*, *ceci est mon sang*, doivent être entendues littéralement, excluant toute métaphore, toute parabole, et le sens figuré.

Ils proposent toutes les objections tirées de la répugnance des sens et de la raison, et ils n'y répondent qu'en disant, qu'elles ne doivent pas empêcher qu'on ne croie ce que Jésus-Christ a dit, parce que la toute-puissance de Dieu ne doit pas être bornée par le rapport des sens, ni par les courtes lumières de notre faible entendement.

Ils entendent de même à la lettre et simplement les passages des saints Pères grecs, dont les ouvrages sont en leur langue; et au lieu de se servir de quelques expressions figurées qui peuvent s'y rencontrer pour expliquer les littérales, ils emploient celles-ci pour expliquer les figurées. Ainsi quand ils traduisent les anciens canons, s'ils trouvent les mots de προσφορὰ, *oblation*, δῶρα, *les dons*, ἀντίτυπα, les *antitypes*, *et d'autres semblables*, ils les expliquent ordinairement par ceux-ci, *le corps et le sang de Jésus-Christ*.

Ils conviennent tous que le pain et le vin deviennent le corps et le sang de Jésus-Christ par changement, et les termes dont ils se servent sont aussi significatifs que les plus forts de la langue grecque. Il est vrai que le terme de *transsubstantiation* n'est pas en usage parmi eux, parce que la langue syriaque et la langue arabe n'ont point de mots composés. Mais quand Élie-le-Catholique, dans son Exposition de la foi, dit que les oblations *sont transférées ou changées de leur propre substance*; que le patriarche Gabriel, jacobite ou cophte, dans son Rituel; Abulbircat et un autre de la même église disent la même chose; que les autres disent que les *sacrés mystères sont autre chose que ce qu'on voit; qu'on voit du pain, et que c'est le corps de Jésus-Christ; du vin, mais que c'est son sang, comme les chrétiens doivent le voir par l'œil intérieur de la foi, ainsi que Dieu a permis que quelques saints le vissent sensiblement*, il est aisé de reconnaître que s'ils n'ont pas le mot, ils croient ce qu'il signifie.

Ils croient que ce changement se fait par miracle, et par le plus grand de tous les miracles; et la comparaison dont ils se servent plus ordinairement, est celle du mystère de l'Incarnation, disant que comme le S.-Esprit, descendant sur la sainte Vierge, forma de sa substance le corps dans lequel le Fils de Dieu s'incarna, de même le S.-Esprit invoqué descend sur le pain et sur le vin, et en fait le corps et le sang de Jésus-Christ. Que ce changement se fait dans la Liturgie par les paroles de Jésus-Christ, et qu'il est achevé par la prière solennelle qu'ils appellent comme les Grecs, *l'invocation du S.-Esprit*. Que dès qu'elle est prononcée, la consécration est consommée, et que ce qui est sur l'autel n'est plus ni pain ni vin, mais le corps et le sang de Jésus-Christ. Par cette raison, ils montrent les sacrés mystères au peuple un peu avant la communion, ils les élèvent et ils les adorent. Ils les honorent par des encensements et en portant des cierges allumés lorsqu'ils portent la communion hors du sanctuaire pour les laïques et pour les femmes. Ils ont un très-grand soin de conserver le S.-Sacrement avec respect, de ne le pas laisser tomber ou profaner, ce qu'ils regardent comme un sacrilége; en sorte qu'ils punissent par de rudes pénitences les fautes, même involontaires, qui peuvent y donner lieu. Ils conservent les espèces consacrées pour les malades. Ils donnent, suivant l'ancien usage de l'Église, la communion aux enfants. Toutes les cérémonies avec lesquelles ils célèbrent la Liturgie, ne peuvent convenir qu'avec l'opinion de la présence réelle. Ils croient les miracles sur l'Eucharistie, ils en rapportent plusieurs dans leurs histoires, et ils adoptent volontiers ceux qui se trouvent dans les nôtres. Enfin, ils n'ont jamais reproché ni aux Latins ni aux Grecs, dont ils sont également séparés, qu'ils eussent aucune erreur sur l'Eucharistie.

Nous soutenons que toutes ces propositions se prouvent par des passages très-clairs des Liturgies syriaques, cophtes, éthiopiennes et arméniennes; par les auteurs qui ont expliqué les rites, et par leurs théologiens; ce que nous espérons prouver par un traité particulier; car la matière est trop étendue pour la pouvoir éclaircir sans un grand détail. Il suffira de rapporter quelques passages choisis.

Sévère, évêque d'Aschmonin, jacobite cophte, qui a écrit l'histoire de l'église d'Alexandrie, et composé plusieurs traités théologiques, ayant proposé dans un endroit d'un traité qui a pour titre : *Questions et Réponses sur quoi était fondée la créance qu'avaient les chrétiens que le pain et le vin étaient faits le corps et le sang de Jésus-Christ, voici*, dit Sévère, *ce qu'il faut répondre : C'est qu'ils en sont assurés par les paroles de*

Notre-Seigneur Jésus-Christ, par lesquelles il a témoigné qu'ils étaient son corps et son sang, et qu'il ne faut pas moins recevoir ces paroles que toutes les autres par lesquelles il a enseigné, commandé ou défendu quelque chose. Or celui dont les paroles sont très-véritables, en sorte qu'il n'est permis à personne de les révoquer en doute, la nuit qu'il fut livré aux Juifs, prit du pain, etc. Puis il rapporte les paroles évangéliques et il conclut : *Enfin il nous a enseigné par plusieurs paroles que ce pain et ce vin étaient son corps et son sang. Ne dites donc pas que c'est une parabole, une histoire ou une métaphore.*

Dans un ouvrage intitulé : *Confirmation de la foi orthodoxe*, il dit : *Lorsque le pain et le vin sont offerts sur l'autel de Jésus-Christ, la grâce du S.-Esprit descend, et s'y unit, comme il arriva dans le mystère de l'Incarnation, lorsque le Verbe s'unit à la chair et au sang du corps pris de la sainte Vierge.*

Dans l'explication particulière de l'Incarnation, pour prouver que la divinité ne fut jamais séparée de l'humanité de Jésus-Christ, même au temps de sa mort : *La preuve*, dit-il, *que le Saint-Esprit est demeuré dans son corps, même après la mort, se tire du corps et du sang de Jésus-Christ présent parmi nous; car c'est le mystère de sa mort dont il est la représentation; puisqu'il y est gisant mort à cause de nous, enveloppé de linges dans la patène, comme il était enveloppé de suaires dans le sépulcre, et son sang est répandu dans le calice, comme il le fut sur le Calvaire.* C'est ce qu'il explique plus amplement dans le traité de la Pâque, et ce que disent pareillement Michel, patriarche jacobite d'Antioche, Jean Abuzacharia surnommé Abuséba, dans son ouvrage de la Science ecclésiastique, chapitre 83, et plusieurs traités anciens de la préparation à la communion.

Abulbircat, autre auteur égyptien, rapporte cette forme d'exhortation que le prêtre fait au peuple avant la communion : *Sachez, vous autres enfants de l'église chrétienne, édifiés sur la pierre de la foi orthodoxe, que celui qui mange ce pain, lequel par le ministère de moi, misérable, a été fait chair, et qui boit de ce calice qui a été fait sang, par la descente du Saint-Esprit sur lui, en le changeant véritablement de la nature du vin en la substance du corps de Jésus-Christ, il demeure en Jésus-Christ, et Jésus-Christ en lui. Sachez donc, et croyez certainement que cette Eucharistie mise présentement sur le sanctuaire, est le corps et le sang de Notre-Seigneur mis d'abord dans la crèche, attaché à la croix, mis dans le sépulcre, élevé au ciel, et assis sur le trône de sa gloire.*

Dans une autre ancienne formule d'exhortation, le prêtre dit au peuple : *Sachez et croyez fermement que Notre-Seigneur Jésus-Christ est ici présent, l'Agneau immolé pour les péchés et pour le salut du monde; que le Créateur de tout ce qui a été fait est devant moi, et entre mes mains; de moi, pécheur indigne de l'ordre sacerdotal, immolé, sacrifié et divisé par sa miséricorde et par sa clémence.*

Denis Barsalibi, qui vivait avant l'an 1173, dans son commentaire syriaque sur le chapitre 6 de saint Jean : *Les sacrements sont appelés le corps et le sang de Jésus-Christ, parce qu'ils ne sont pas ce qu'ils paraissent, c'est-à-dire du pain et du vin. Mais comme Jésus-Christ étant Dieu ne paraissait qu'un homme, ainsi les sacrés mystères paraissent aux yeux du pain et du vin, et ils sont le corps et le sang de Jésus-Christ. Car le Saint-Esprit descend sur les mystères, et les fait le corps et le sang, en les créant de la même manière qu'il forma dans la sainte Vierge le corps dans lequel le Fils s'incarna.* Il parle de même dans son commentaire sur la Liturgie de saint Jacques, dans un opuscule sur le jeudi-saint, et dans plusieurs autres ouvrages. On trouve le commentaire sur les Évangiles dans les bibliothèques d'Angleterre, et on avait commencé à l'imprimer. Boate écrivant à Usher (inter epist. Usserii 198), qui lui avait prêté ce manuscrit, dit qu'il le trouve favorable aux opinions des papistes sur l'Eucharistie. Nous ne devinerons pas pourquoi l'impression n'a pas été continuée; il peut y en avoir des raisons qui n'ont aucun rapport à la religion; mais on conviendra que cet auteur méritait autant d'être cité que l'Homélie d'Alfric, d'autant même que plus de personnes étudient la langue syriaque que la saxonne.

Or, comme cette matière demande un ouvrage à part, nous ajouterons seulement la confession que les Cophtes font en recevant la communion. Quand le prêtre dit : *Sancta sanctis*, il élève l'Eucharistie, et la montre; tous alors se prosternent. Ensuite ayant pris une des particules sacrées, il la met dans sa main, et la montrant au peuple, il dit : *Le saint et précieux corps, et le sang véritable de Jésus-Christ, Fils de notre Dieu. Amen.* Ces premières paroles se disent en grec par le célébrant. *Le corps et le sang d'Emmanuel notre Dieu, est ceci dans la vérité. Je crois, je crois, je crois et je confesse jusqu'au dernier soupir, que ceci est le corps vivifiant*, ou la chair, car il y a σάρξ dans le grec et dans le cophte, *que votre Fils unique Jésus-Christ, notre Dieu et notre Sauveur, a pris de Notre-Dame, Mère de Dieu, la sainte et pure Marie, qu'il a fait un avec sa divinité, sans changement, sans mélange et sans confusion.* Le peuple dit ces paroles en cophte, qui était la langue vulgaire, et ensuite en arabe. Cette partie de la Liturgie s'appelle *confession* par excellence; elle se trouve dans les trois Liturgies des Cophtes, et dans toutes celles des Éthiopiens, dont la première, ou canon général, est imprimée en 1548 en éthiopien et en latin.

Il y a des preuves démonstratives de l'authenticité et de l'usage constant de ces Liturgies depuis plus de mille ans, et on les trouve citées par les auteurs du dixième et du douzième siècle; mais nous avons cette même confession en grec dans un manuscrit de la Bibliothèque-du-Roi, grec et arabe, de la Liturgie de S. Basile : Σῶμα ἅγιον καὶ αἷμα τίμιον Ἰησοῦ Χριστοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ· Ἀμήν. Ὁ λαὸς λέγει· Ἀμήν. Ἅγιον, τίμιον σῶμα καὶ αἷμα ἀληθινὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ· Ἀμήν. Ὁ λαὸς λέγει· Ἀμήν. Σῶμα καὶ αἷμα Ἐμμανουὴλ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν τοῦτό ἐστιν ἀληθῶς. Ὁ λαὸς λέγει· Ἀμήν. Πιστεύω, πιστεύω,

πιστεύω καὶ ὁμολογῶ ἕως ἐσχάτης ἀναπνοῆς ὅτι αὐτή ἐστι σάρξ ζωοποιὸς τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ, καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ἔλαβεν αὐτὴν ἐκ τῆς ἁγίας Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀεὶ παρθένου Μαρίας, καὶ ἐποίησεν αὐτήν μίαν σύν τῇ θεότητι αὐτοῦ, μὴ ἐν μίξει, μηδέ ἐν φυρμῷ, μηδὲ ἐν ἀλλοιώσει.

Le ministre Aubertin, pour éluder l'objection que les catholiques faisaient de l'ancienne manière de donner la communion aux fidèles en disant : *Corpus Christi*, le corps de Jésus-Christ, à quoi on répondait : *Amen*, avait dit (l. 2, p. 345) : *Comme nous avouons que ces paroles ont rapport à l'Eucharistie; aussi nous nions que le diacre, en donnant l'Eucharistie, dît qu'il donnait le véritable corps de Jésus-Christ.* Cependant les Cophtes, non seulement le disent en donnant le Saint-Sacrement, mais avant que de le distribuer; les ministres de l'autel ayant les particules consacrées entre les mains, les montrent, et font clairement entendre que cette confession regarde les mêmes particules. Il est ordonné, dans les Rituels de la même église cophte, que, lorsque quelque évêque ou prêtre sera ordonné, celui qui fait l'ordination mettra une particule dans la main de celui qui est sacré ou ordonné, et qu'il lui fera prononcer mot à mot cette confession, en lui suggérant chaque parole; et que s'il est étranger, on la lui fera dire dans sa propre langue, afin que le clergé et le peuple soient assurés de sa foi.

On trouve en effet dans l'histoire des patriarches d'Alexandrie, que cela fut pratiqué à l'égard de Gabriel, fils de Tarich, ordonné patriarche en 1131. Car il est marqué que, célébrant sa première Liturgie dans l'église de Saint-Macaire, les religieux furent scandalisés des dernières paroles : *Il l'a fait un avec sa divinité*, croyant qu'elles pouvaient être interprétées dans un sens qui eût rapport à l'hérésie des eutychiens ou des apollinaristes. C'est pourquoi il fut résolu d'ajouter les paroles suivantes : *Sans mélange, sans confusion, et sans altération.* En 1147, à l'ordination du patriarche Jean, on ajouta le mot *vivifiant*, après que les évêques eurent montré que le terme était orthodoxe, conforme à la doctrine de saint Cyrille, et propre à confondre le nestorianisme; ce qui est conforme à la théologie de Denis Barsalibi, qui dit, dans son commentaire sur le sixième chapitre de saint Jean, que *le Fils de l'homme, dont nous mangeons le corps, est le Fils de Dieu fait homme, et non pas le Fils de l'homme dans lequel Dieu a habité, ou qui soit devenu Fils de Dieu par grâce. La nature ne nous porte pas, et l'Écriture ne nous exhorte pas à manger la chair, ou à boire le sang d'un homme pur et simple; car comment pourrait-il donner la vie éternelle qu'il n'a pas lui-même? C'est donc celui de Dieu même, qui s'est fait homme.*

Il serait facile de rapporter beaucoup plus de passages très-clairs de théologiens orientaux, qui expliquent ainsi la doctrine sur l'Eucharistie; mais ce que nous en avons rapporté suffit. On demande à toute personne raisonnable qu'elle applique à ces passages les maximes générales, les règles particulières, et *les adminicules* dont le sieur A. s'est servi pour attaquer les pièces citées dans *la Perpétuité*. Il a dit, à la vérité, que tous ces chrétiens, melchites, nestoriens, jacobites, étaient des Grecs, et on a fait voir la fausseté de cette défaite. Dira-t-il qu'ils sont latinisés? Il sera fort aisé de le confondre; car à l'égard des melchites, qui sont orthodoxes sur les principaux articles de la religion, mais qui sont dans le schisme des Grecs, ce qui a été dit de ceux-ci, fait assez voir qu'ils croient comme eux la présence réelle. Des nestoriens latinisés, serait quelque chose de merveilleux, et on ne s'imaginera jamais que les catholiques pussent recevoir à leur communion ceux qui nient que la Vierge Marie soit Mère de Dieu; qui ne l'appellent dans leurs prières que *Mère de Christ;* qui appellent Jésus-Christ *Temple de la Divinité* (off. Nestor. Syr.); qui disent anathème à saint Cyrille, le nommant *un serpent maudit*, que Nestorius, dont ils célèbrent la fête, *a écrasé*, et qui rejettent le concile d'Éphèse.

Il ne peut pas non plus appliquer sa clé générale de *latinisés* aux jacobites, qui ne respectent pas davantage le concile de Calcédoine, ni saint Léon, et qui canonisent Dioscore, Sévère d'Antioche, Philoxène, et d'autres hérétiques condamnés par plusieurs conciles. On ne croira pas facilement que l'Église romaine ait appris aux Cophtes la Confession de foi que nous avons rapportée, puisqu'elle n'est pas en usage parmi les Latins, et qu'elle contient cette proposition condamnée par tous les orthodoxes, que *Jésus-Christ a fait sa chair*, ou sa nature humaine, *une avec sa divinité*, qui est l'hérésie des monophysites. Quelque date que le sieur A. et les autres veuillent donner à ce prétendu changement de doctrine, que le ministre Claude a supposé comme introduit parmi les Orientaux, elle se trouvera toujours fausse. Car les passages de l'histoire des patriarches d'Alexandrie font voir que dès le douzième siècle, cette confession de foi était déjà tellement établie par l'usage, que le mot de *vivifiant* qu'on y ajouta, ne fut pas d'abord reçu par les religieux de S.-Macaire, parce qu'anciennement il n'était pas employé. Les Éthiopiens, qui ont la même formule en propres termes, ne l'ont pas aussi reçue des Latins.

Le commerce qu'ils ont pu avoir avec les Orientaux pendant les guerres d'outre-mer a paru d'abord fournir une ouverture aux conjectures des ministres; mais sans sortir de notre matière, dans ce temps-là même l'aversion des Orientaux contre les Latins était si grande que, suivant les historiens du pays, Jérusalem n'aurait pas été prise par Saladin sans une conspiration secrète des chrétiens pour lui ouvrir une porte. Cyrille, patriarche d'Alexandrie en ce temps-là même, ayant eu plusieurs démêlés avec son clergé, fut accusé entre autres choses d'avoir trop de commerce avec les Francs. Denis Barsalibi, dont nous avons rapporté le témoignage, composa son commentaire sur la Liturgie de S. Jacques, et l'adressa à l'évêque jacobite de Jérusalem, afin de lui donner de quoi se défendre contre les Latins. Ce même Denis, dans un Pénitentiel

qu'il a rédigé suivant la discipline de son temps, prescrit entre autres formules celle dont on doit se servir pour recevoir les Calcédoniens, c'est-à-dire les catholiques, qui se feront jacobites, et comment on doit bénir un autel sur lequel ils auront célébré la messe. Il en est de même de tous les autres qu'on reconnaît être entièrement éloignés de la foi professée dans l'Église romaine. Cependant ce même Denis a fait une oraison, qui se trouve dans un ancien manuscrit de la Liturgie de son église, que le prêtre dit en tenant les mystères sacrés, dont voici les dernières paroles : *Emmanuel notre Dieu est un, nullement divisé, après l'union inséparable des deux natures; nous le croyons, et nous confessons que c'est là le corps de ce sang-ci, et que c'est là le sang de ce corps-ci.* On y trouve aussi cette autre formule : *Le prêtre tenant le corps entre ses mains, dira : Vous êtes Jésus-Christ notre Dieu, vous êtes celui qui avez eu le côté percé près de Jérusalem sur le Calvaire pour l'amour de nous; vous êtes l'Agneau de Dieu, qui ôtez les péchés du monde.*

Que si on examinait la discipline de ces mêmes églises dans la célébration de la Liturgie, dans la distribution de la communion qu'ils reçoivent tête nue et à genoux, la cérémonie avec laquelle on la porte à la partie de l'église où sont les femmes, un diacre ou plusieurs portant des cierges, et tous se prosternant jusqu'à terre, les pénitences prescrites à ceux qui laisseront tomber quelque particule, ou répandre quelque goutte du calice, les règles pour les ramasser et les conserver, enfin toutes les suites de la doctrine de la présence réelle, on trouve que tout y est entièrement conforme à ce que l'Église catholique pratique et enseigne.

On sait bien que les auteurs que nous avons cités, et généralement tous les Orientaux, sont inconnus au sieur A., mais ils n'en sont pas moins authentiques. On lui pourrait aussi alléguer le corps des Constitutions apostoliques, sous le nom de S. Clément, dans lequel il y a plusieurs points de la discipline eucharistique, qui ne sont pas à la vérité du temps des apôtres, mais qui représentent fidèlement celle du temps moyen, et particulièrement celle de toutes les églises d'Orient. Il répondra vraisemblablement que le livre est supposé, parce que Cyrille Lucar mande dans ses ridicules lettres anecdotes qu'il ne le connaissait point; à moins qu'on ne veuille dire que comme, selon la tradition du sieur A., ce livre est du pape Clément VIII, il ne peut être d'aucune autorité. Un autre argument démonstratif à sa manière, pour rejeter la confession des Cophtes, comme forgée par les catholiques, sera qu'elle contient la doctrine des monophysites, et que Cyrille, témoin oculaire, a dit dans ses lettres qu'ils étaient nestoriens. Il n'y a personne qui ne reconnaisse l'absurdité de cette réponse; il faut donc reconnaître en même temps combien il était inutile de les imprimer et de les traduire avec une telle ostentation.

LA CRÉANCE DE L'ÉGLISE GRECQUE

TOUCHANT LA TRANSSUBSTANTIATION

DÉFENDUE CONTRE LA RÉPONSE DU MINISTRE CLAUDE AU LIVRE DE M. ARNAULD,

Par le P. de Paris, chanoine régulier de l'ordre de Saint-Augustin.

Première partie,

CONTENANT LA CRÉANCE DES DIX DERNIERS SIÈCLES; AVEC LA RÉFUTATION DE LA RÉPONSE D'UN MINISTRE DE CHARENTON A LA DISSERTATION QUI EST A LA FIN DU LIVRE DE M. ARNAULD, TOUCHANT LES EMPLOIS, LE MARTYRE ET LES ÉCRITS DE JEAN SCOT OU ÉRIGÈNE.

LIVRE PREMIER,

OU L'ON FAIT VOIR LE CONSENTEMENT DE L'ÉGLISE GRECQUE AVEC L'ÉGLISE ROMAINE SUR LE SUJET DE LA TRANSSUBSTANTIATION, DEPUIS LE ONZIÈME SIÈCLE JUSQU'A PRÉSENT.

CHAPITRE PREMIER.

État de la question.

Si c'est un défaut dans toutes sortes de disputes, de ne représenter jamais de bonne foi ni le sentiment de celui contre qui nous écrivons, ni ce que nous prétendons nous-mêmes établir, on peut dire que

cette manière d'agir n'est jamais si odieuse ni plus insupportable que quand elle se glisse dans des contestations qui touchent la religion; et cela est vrai principalement quand les livres qu'on en compose ne doivent pas être lus d'un petit nombre de savants, mais aussi de quantité de personnes qui ne sont pas capables de se former d'elles-mêmes une idée claire et distincte du point dont il s'agit, si l'on ne leur expose d'une manière sincère, dégagée de toutes propositions embarrassées, d'expressions obscures et de paroles superflues.

Il n'est pas possible qu'on ait lu le dernier ouvrage que M. Claude a donné au public pour servir de réponse au livre de M. Arnauld, sans s'apercevoir qu'il n'y a rien à quoi il se soit appliqué avec plus de soin qu'à nous déguiser sa pensée touchant le changement que les Grecs schismatiques reconnaissent dans le pain et le vin de l'Eucharistie ; puisque l'endroit de son livre où il nous renvoie en toutes rencontres, comme à celui où il a déclaré nettement ce qu'il en pense, est conçu en des termes si obscurs qu'il n'est pas possible d'en découvrir le vrai sens, à moins que d'avoir recours aux autres lieux où il s'en est expliqué avec moins d'artifice et d'une manière plus sincère.

C'est un point de fait qui ne demande pas qu'on en apporte les preuves. Il n'y a personne qui ne s'en puisse instruire par sa propre expérience ; et l'on sera toujours prêt de s'en rapporter au jugement de ceux qui sont les plus intéressés dans cette cause, consentant volontiers qu'ils soient eux-mêmes les arbitres, s'il n'est pas non seulement difficile, mais même absolument impossible, de se former une idée bien claire et bien nette de la pensée des Grecs sur cette grande proposition que je rapporterai dans le premier chapitre de mon second livre, à laquelle M. Claude réduit ce que les Grecs croient du changement qui se passe dans l'Eucharistie. C'est aussi ce qui me fait espérer que l'on ne trouvera point mauvais que je commence cette dispute que j'entreprends contre lui sur le sujet de ce changement, par une exposition distincte de sa pensée et de la mienne, accompagnée sur toutes choses de toute la sincérité que l'on doit attendre, dans ces sortes de rencontres, d'un homme qui n'a rien tant en recommandation que la bonne foi.

Personne ne révoque en doute que les Grecs, depuis le onzième siècle jusqu'à présent, n'aient cru qu'il se fait quelque changement au pain et au vin dans la célébration des divins mystères. Les Liturgies dont ils se servent en font foi, leurs Eucologes ou livres de prières le témoignent, et il n'y a rien de si commun dans leurs auteurs que ces sortes d'expressions : *Le pain est changé au corps de Jésus-Christ, le vin est converti en son sang ; le pain et le vin sont transformés, transmués, transférés et transélémentés au corps et au sang du Sauveur ;* mais quant à la nature de ce changement, c'est où nous sommes, M. Claude et moi, dans des sentiments bien différents. Car j'estime que ce changement dont l'église grecque fait publiquement profession est une véritable conversion de substance ; M. Claude soutient au contraire que ce n'est qu'un simple changement de vertu. *Toute la doctrine des Grecs*, dit-il (l. 3, c. 13), *va là, et il n'est pas possible de voir ce que j'en ai rapporté, sans tirer cette conclusion, que leur sentiment est qu'il ne se fait dans l'Eucharistie qu'un changement de vertu.* Mais afin qu'il n'y ait point d'équivoque, il faut voir ce que nous entendons l'un et l'autre par ces deux espèces de changement, de *substance* et de *vertu*.

Pour moi, par le changement de *substance* que j'attribue aux Grecs, j'entends un changement qui fait que le pain devienne le propre et véritable corps de Jésus-Christ, celui-là même qui a été formé dans le sein de la Vierge, que les Juifs ont attaché en croix, qu'il a lui-même ressuscité, et qui est encore aujourd'hui au-dessus de tous les cieux ; en sorte qu'après la consécration nous n'avons plus sur l'autel de pain matériel et inanimé, mais le vrai pain de vie, c'est-à-dire la propre substance du corps du Sauveur voilé pour ainsi dire des accidents, ou même des seules apparences du pain.

M. Claude, par le changement de vertu qu'il leur attribue, entend un changement qui fait que le pain devienne de pain commun un pain propre à purifier nos âmes, et capable de les sanctifier. *Le pain*, dit-il, (l. 3, c. 13), *devient le corps de Jésus-Christ en tant qu'il est rendu capable de nous sanctifier, et c'est précisément ce que le prêtre demande à Dieu, quand il dit dans les Liturgies : Fais ce pain le précieux corps de ton Christ, en le changeant par ton Saint-Esprit, afin qu'il soit fait en purification de l'âme. Cette clause*, dit-il ailleurs (ibid., ch. 5), *afin qu'ils soient faits en purification de l'âme, signifie afin qu'ils soient faits propres à purifier l'âme; c'est aussi l'explication des paroles précédentes, change-les au corps et au sang de ton Christ, et elle les détermine non à un changement de substance, mais de sanctification et de vertu.* On ne peut rien souhaiter de plus formel ni de plus précis. Car si le prêtre demande à Dieu, non un changement de substance, mais de vertu, et si ce qu'il demande se réduit *précisément* à ce que le pain soit rendu capable de nous sanctifier et propre à purifier l'âme, il est évident que le changement de vertu que M. Claude attribue aux Grecs, consiste précisément à faire que le pain et le vin deviennent de pain et de vin communs, un pain et un vin propres à purifier nos âmes, et capables de les sanctifier.

Mais si l'on souhaite savoir encore plus distinctement la manière dont M. Claude estime que le pain devient, selon les Grecs, capable de nous sanctifier, il n'y a qu'à remarquer que des éléments matériels et corruptibles, comme de l'eau, du pain et du vin, peuvent être élevés à une opération surnaturelle telle qu'est la sanctification des âmes, de deux manières différentes. La première, sans recevoir en soi l'impression d'aucune vertu sanctifiante; mais seulement à raison de la promesse que Dieu aura faite de sanctifier par

son Esprit les âmes de tous ceux qui se serviront de ces choses sensibles de la manière dont il l'a ordonné. La seconde, en recevant effectivement l'impression de quelque vertu surnaturelle, avec quelque sorte d'inhérence qui les rende capables de concourir à un effet qui est au-dessus de toutes les forces de leur nature. Il y a des théologiens catholiques qui estiment que c'est de cette seconde manière que le baptême contribue à notre sanctification; mais quantité d'autres, que les calvinistes suivent plus volontiers, soutiennent que cette vertu surnaturelle ne se rencontre point dans les eaux du baptême. (Woss., disp. de Vi et Effic. Sacrament.) Les eaux nous sanctifient, disent-ils, à raison d'une certaine union de pacte qu'elles ont commencé d'avoir avec le sang de Jésus-Christ, depuis que Dieu a promis de sanctifier par la vertu de son Esprit et en vue des mérites du sang de son Fils ceux qui s'approchent comme il faut du baptême; en telle sorte que ces deux choses s'accompagnent indispensablement dans le légitime usage de ce sacrement, la netteté du corps par le moyen de l'eau, et la pureté de l'âme par l'opération du Saint-Esprit et en vertu du sang du Sauveur.

Il ne reste plus qu'à voir la manière dont M. Claude applique ces principes à notre sujet, pour se former une idée très-distincte de sa pensée touchant la véritable créance des Grecs. *Il semble*, dit-il (l. 3, c. 13), *que les Grecs modernes entendent quelque impression réelle ou physique du Saint-Esprit, et de la vertu vivifiante de Jésus-Christ sur le pain, avec quelque espèce d'inhérence; quoique je ne voudrais pas assurer positivement que ce fût la créance générale de leur église, encore que leurs expressions semblent pencher de ce côté-là. Mais quoi qu'il en soit, ce n'est pas notre sentiment. Nous croyons bien que la grâce du Saint-Esprit et la vertu du corps de Jésus-Christ accompagnent l'usage légitime du sacrement; mais nous n'y entendons point cette impression ou inhérence réelle des Grecs.* Cela signifie, si je le sais comprendre, qu'il y a peut-être la même différence entre les Grecs touchant la manière dont le pain de l'Eucharistie nous sanctifie, qu'entre les théologiens catholiques touchant la manière dont nous sommes sanctifiés par les eaux du baptême; c'est-à-dire que plusieurs Grecs, selon M. Claude, reconnaissent dans le pain consacré quelque participation ou quelque impression réelle de la vertu vivifiante du corps de Jésus-Christ; mais qu'il n'est pas constant qu'ils soient tous de ce sentiment, se pouvant faire qu'il y en ait parmi eux qui n'entendent point cette impression ou inhérence réelle, mais seulement que la grâce du Saint-Esprit et la vertu du corps de Jésus-Christ accompagnent indispensablement l'usage légitime de la sainte communion.

Voici donc en quoi consiste le véritable état de la question dont il s'agit ici entre M. Claude et moi. C'est de savoir si depuis le onzième siècle jusqu'à présent, les Grecs schismatiques ont reconnu dans l'Eucharistie une véritable conversion de substance, qui fasse que le pain et le vin deviennent réellement le propre corps et le vrai sang de Jésus-Christ voilés et couverts des accidents du pain, ou même de leurs seules apparences; ou s'ils n'ont fait profession que de la créance d'un simple changement de vertu semblable à celui des eaux du baptême, qui rende le pain et le vin propres à purifier les âmes des fidèles, et capables de les sanctifier.

CHAPITRE II.

Méthode dont on se servira dans cette dispute, prise de M. Claude.

Pour terminer de bonne foi ce différend que nous avons avec M. Claude sur le sujet de la créance des Grecs depuis le temps de Bérenger jusque aujourd'hui, il semble qu'il n'y ait qu'à considérer attentivement la manière dont les Grecs s'expriment eux-mêmes quand ils parlent du changement qui arrive au pain et au vin dans les divins mystères. Car si les expressions dont ils se servent portent un changement de substance, en sorte qu'elles en puissent former facilement et immédiatement l'idée, et qu'il n'y ait pas moyen d'en exprimer l'idée d'un simple changement de vertu, sans mettre le discours d'où elles sont tirées à une gêne insupportable, et sans lui ôter toute sa grâce, toute sa force et toute sa suite, ce sera une preuve convaincante que l'église grecque ne croit pas le seul changement de vertu, mais celui de substance. Mais si ces expressions nous portent naturellement à concevoir un simple changement de vertu et de sanctification, en telle sorte qu'elles en impriment tout d'un coup l'idée sans contrainte et sans violence, et sans qu'on en puisse tirer l'idée d'un changement de substance à moins que de donner à tout le discours cette torture violente, il faudra avouer que les Grecs ne croient pas la transsubstantiation, et que c'est avec raison que M. Claude et M. Aubertin leur attribuent de croire le simple changement de vertu.

M. Claude reconnaît lui-même que cette méthode est très-propre pour parvenir facilement à une connaissance certaine de la créance des Grecs; il la préfère généralement à toutes les autres, il avoue qu'elle est de la lumière du sens commun, et il témoigne assez qu'il souhaiterait qu'on s'y attachât uniquement. *Pour savoir au vrai*, dit-il (l. 3, c. 3), *si l'église grecque croit la transsubstantiation, il ne faut que voir de quelle manière elle s'explique sur le sujet de l'Eucharistie; car si les expressions ne portent pas une conversion substantielle, ou expressément, ou par équivalence, en telle sorte qu'elles en puissent former facilement et immédiatement l'idée, et qu'on ne puisse leur donner un autre sens, c'est une preuve certaine qu'elle ne la croit pas. J'estime que ce principe est de la lumière du sens commun.* Et un peu après (ibidem), *il faut suivre*, dit-il, *une voie plus décisive que celle des arguments négatifs pour vider une question telle que celle-ci; il vaut bien mieux s'attacher directement à voir de quelle manière les Grecs expriment eux-mêmes leur sentiment.* Et encore ailleurs (l. 3, c. 13): *Si l'on veut*, dit-il, *nous*

obliger à prendre au sens de la transsubstantiation ces expressions des Grecs, le pain est changé au corps de Jésus-Christ, le pain est fait le corps de Jésus-Christ, il faut mettre en avant de bons et légitimes passages des auteurs grecs par lesquels on fasse voir que c'est en ce sens qu'ils les ont entendus sans qu'on les puisse détourner ailleurs.

Mais M. Claude ne nous a pas seulement invité, dans ce dernier endroit, à abandonner tous les autres moyens qui peuvent servir à découvrir la véritable créance des Grecs pour nous arrêter uniquement à celui-ci, il a fait aussi tout ce qui dépendait de sa part pour nous en faciliter l'usage ; puisqu'il y a ramassé dans un seul chapitre tous les passages où il prétend que les Grecs modernes ont clairement enseigné le changement qu'il leur attribue. *Quant à moi,* dit-il, *puisque je prétends d'expliquer dans ce chapitre le véritable sentiment des Grecs, je me sens obligé d'apporter non des raisonnements ou des distinctions tirées de ma tête, mais de bons passages des Grecs mêmes qui marquent nettement de quel changement ils entendent parler.*

C'est pour suivre exactement cette méthode que nous avons divisé notre dispute en trois livres. Dans le premier, l'on fera voir le consentement de l'église grecque avec l'Église romaine sur le sujet de la transsubstantiation, par des témoignages exprès et formels tirés des Grecs schismatiques qui ont vécu depuis six cents ans. Dans le second, nous examinerons tous ces bons passages des mêmes Grecs que M. Claude a ramassés dans le dernier chapitre de son troisième livre, et toutes les fois qu'il nous renverra à d'autres endroits où il a mis dans toute leur force les preuves qu'il prétend en tirer, nous le suivrons partout, ne laissant rien échapper qui puisse appartenir à notre contestation. Nous passerons même au-delà des bornes dans lesquelles nous eussions pu nous contenir. Car, après avoir répondu aux passages, nous examinerons les vingt-six preuves que M. Claude a répandues dans les douze premiers chapitres de son troisième livre, et nous ferons voir qu'elles ne contiennent aucune difficulté à laquelle on n'ait déjà pleinement satisfait. C'est le sujet de notre troisième livre.

Au reste, si nous avons préféré dans cette dispute la voie des argument positifs à celle des négatifs tirée du silence des Grecs et de celui des Latins, qui n'ont jamais eu de contestation les uns contre les autres sur le sujet de la présence réelle ni de la transsubstantiation, ce n'est pas que nous croyions que cette seconde voie des arguments négatifs soit moins décisive que la première ; nous sommes au contraire persuadés qu'elle nous aurait été plus facile et incomparablement plus avantageuse auprès de toutes les personnes désintéressées et de bon sens ; car bien que l'on ne puisse pas concevoir que les Grecs se soient exprimés dans leurs livres de la manière dont nous verrons qu'ils l'ont fait, sans se persuader qu'ils ont cru que le pain et le vin sont vraiment transsubstantiés au corps et au sang du Sauveur, il est néanmoins sans comparaison bien plus inconcevable qu'ils n'aient reconnu dans ce mystère qu'un simple changement de vertu, et que dans une infinité de conciles, d'assemblées, de conférences, de disputes, de traités, d'accords, d'unions, et de rupture d'unions et de traités, ils n'aient jamais eu avec les Latins, ni les Latins avec eux, le moindre démêlé, ni sur le dogme de la présence réelle, ni sur celui de la transsubstantiation.

Mais il a fallu nous accommoder le plus qu'il nous était possible aux dispositions de M. Claude. Comme il témoigne être persuadé qu'il y a mille fois plus de force dans les preuves positives que dans celles qui se tirent du silence des Grecs et des Latins, on a cru qu'il entrerait avec plaisir dans une nouvelle manière de vider ce différend, par les seuls témoignages des Grecs qui ont écrit de l'Eucharistie sans aucun rapport à nos contestations. J'espère aussi que tous les lecteurs approuveront notre dessein, puisqu'il n'y aura rien à présent de plus facile que de découvrir qui sont ceux qui agissent de bonne foi dans cette dispute, ou des catholiques, qui assurent que le dogme de la transsubstantiation est clairement enseigné dans lés livres des Grecs modernes, ou de M. Claude, qui soutient (l. 3, c. 13) qu'*il n'est pas possible de lire les passages qu'il en rapporte sans en tirer cette conclusion, que le sentiment de l'église grecque est qu'il ne se fait dans l'Eucharistie qu'un changement de vertu.*

CHAPITRE III.

PREMIÈRE PREUVE *du consentement de l'église grecque avec l'Église romaine dans le dogme de la transsubstantiation, tirée d'une Confession de foi approuvée par les quatre patriarches d'Orient.*

Comme il s'agit uniquement dans cette dispute de savoir si les Grecs reconnaissent dans l'Eucharistie un simple changement de vertu, ou une véritable conversion de substance, il me semble qu'on ne la pouvait pas commencer par un témoignage plus authentique, ni plus décisif que celui que je m'en vais produire ; puisque le dogme de la transsubstantiation y sera exprimé dans les termes les plus clairs et les plus formels dont personne se soit jamais servi, et que la Confession de foi dont nous l'avons tiré ne doit pas tant être considérée comme l'ouvrage de quelque auteur particulier, que comme la véritable Confession de foi de toute l'église orientale ; puisqu'avant que d'en permettre la lecture aux peuples de la Petite-Russie pour lesquels on l'avait premièrement dressée, elle a été lue, examinée et approuvée en plein synode par les quatre patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, par plusieurs autres métropolitains, archevêques et évêques, et par tous les principaux officiers de la grande église de Constantinople. Voici l'acte de cette approbation.

Parthénius, par la grâce de Dieu, archevêque de Constantinople la nouvelle Rome, et patriarche œcuménique.

L'église de la Petite-Russie, que nous chérissons comme notre sœur en Jésus-Christ, nous a envoyé un livre qui a pour titre : Confession de la foi orthodoxe de l'Église catholique et apostolique de Jésus-Christ. Après l'avoir fait lire en présence du sacré synode des évêques qui sont auprès de notre médiocrité et du clergé, nous l'avons trouvé conforme à la doctrine de l'Église de Jésus-Christ et des sacrés canons, auxquels il ne contient rien de contraire..... Mais comme nous n'avons pas lu le texte latin qui est à côté, nous n'approuvons que celui qui est en notre langue, et nous ordonnons, par le commun avis de tout le synode, que tous les fidèles et orthodoxes qui sont sous l'église orientale et apostolique, le lisent sans aucune difficulté. C'est pourquoi nous avons signé pour servir d'assurance perpétuelle, l'an de grâce 1643, *le* 11 *de mars.*

Parthénius, par la grâce de Dieu, archevêque de Constantinople la nouvelle Rome, et patriarche œcuménique.

Joannicius, par la grâce de Dieu, pape et patriarche de la grande ville d'Alexandrie, et juge de l'univers.

Macaire, par la grâce de Dieu, patriarche d'Antioche la grande Théopole.

Païsius, par la grâce de Dieu, patriarche de la sainte ville de Jérusalem.

Laurent d'Ancyre, Grégoire de Larisse, etc.

Mais, comme il paraît par cet acte que l'exemplaire latin de cette Confession de foi n'a pas été approuvé dans ce synode, il est important d'avertir encore les lecteurs que l'édition dont nous nous sommes servis ne contient que le texte grec, et qu'elle n'a pas été donnée au public par des catholiques, mais par un Grec *très-ardent défenseur des dogmes de l'église orientale*, comme l'appelle Nectarius, patriarche de Jérusalem, dans la préface qu'il a composée pour être mise au commencement de cette édition.

Mais voyons la manière dont il y est parlé de l'Eucharistie, et s'il se peut rien concevoir de plus formel et de plus précis pour prouver le consentement de l'église grecque avec l'Église romaine, dans le dogme de la transsubstantiation. En voici les propres termes (pag. 1, q. 106) : *Le troisième sacrement est la sainte Eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ sous les apparences du pain et du vin ; Jésus-Christ y étant véritablement, proprement et réellement présent.* Et dans la question suivante (Ib., q. 107) : *Il faut que le prêtre soit persuadé qu'au temps où il consacre les saints dons, la substance du pain, et la substance du vin, est changée en la substance du véritable corps et du véritable sang de Jésus-Christ, par l'opération du Saint-Esprit, qu'il invoque, lorsqu'accomplissant le mystère, il fait cette prière : Envoie ton Saint-Esprit sur nous et sur ces dons qui sont ici proposés, et fais de ce pain le précieux corps de ton Christ, et de ce qui est dans ce calice, le précieux sang de ton Christ, les changeant par ton Saint-Esprit ; car, après ces paroles, la transsubstantiation se fait à l'instant même, et le pain est changé au véritable corps de Jésus-Christ, et le vin en son véritable sang, les apparences du pain et du vin demeurant par une divine économie.* Et un peu après : *L'honneur qu'il faut que vous rendiez à ces terribles mystères doit être le même que celui que vous rendez à Jésus-Christ même. Ainsi comme S. Pierre, parlant pour tous les apôtres, a dit à Jésus-Christ : Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant, il faut aussi que chacun de nous, rendant le culte de latrie à ces mystères, dise : Je crois, Seigneur, et je confesse que vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant, qui êtes venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier.*

Il serait inutile de faire de grandes réflexions sur des passages de cette force, puisqu'ils sont plus clairs que toutes les réflexions que l'on y pourrait faire. L'on y lit le terme de transsubstantiation dont M. Claude assure que les Grecs ne se servent *ni ordinairement, ni extraordinairement.* L'on y découvre clairement dans quel sens il y est pris, c'est-à-dire, pour un changement de la substance du pain dans la substance du corps de Jésus-Christ. L'on y remarque qu'après ce changement, nous n'avons plus sur l'autel de pain matériel et corruptible, mais le vrai corps et le vrai sang du Seigneur, voilés des apparences d'un pain et d'un vin communs. L'on y apprend que le culte qu'on doit rendre aux sacrés mystères n'est pas une adoration commune, mais une adoration de latrie, qui ne se peut rendre sans impiété qu'au Souverain de tous les êtres. Enfin il est impossible de n'y pas voir que ceux qui ont composé cette Confession de foi, et les quatre patriarches qui l'ont approuvée, n'ont point d'autres sentiments sur le sujet de ce mystère que ceux que nous en avons dans l'Église romaine. Ce seul témoignage pourrait donc suffire pour vider notre différend, quand nous n'en aurions point d'autres à opposer à M. Claude. Mais l'on verra dans la suite, non seulement que l'auteur de cette Confession n'a fait que représenter la commune créance de l'église grecque, mais même qu'il ne s'est servi d'aucune expression que d'autres Grecs n'aient employée avant lui.

CHAPITRE IV.

SECONDE PREUVE *prise du témoignage d'Agapius, religieux du Mont-Athos.*

On ne peut guère souhaiter de témoin dans cette dispute ni plus suffisant ni moins suspect qu'Agapius, religieux du Mont-Athos. Il n'a pu ignorer la créance des Grecs, puisqu'il a été élevé sur cette célèbre montagne *où est renfermée*, selon M. Claude (l. 2, c. 1), *toute la science de l'église grecque*, et dont il reconnaît que *la foi est celle de tous les religieux et de tous les évêques d'Orient.* Il n'y a pas aussi sujet de craindre que l'ayant bien connue, il y ait été peu attaché, puisqu'il proteste, dans son traité du Salut des pécheurs (dans la préface), que *s'il se trouve, soit dans ce livre, soit dans les autres qu'il composera jamais, quelqu'expression, quelque parole, ou la moindre lettre qui ne soit pas conforme à ce qu'enseigne l'Église de Dieu, la sainte, catholique et apostolique église des*

Grecs, il veut qu'elle soit rayée et biffée comme s'il n'avait jamais eu dessein de l'écrire.

C'est dans ce traité où il est parlé de l'Eucharistie en ces termes (part.2, c. 9) : *Lorsque le divin Moïse, qui avait été honoré de la vue de Dieu même, descendit de la montagne de Sinaï, les Israélites ne purent supporter l'éclat de son visage qui jetait des rayons comme le soleil; il fut obligé de le couvrir, afin que chacun le pût aborder. C'est ce qu'a pratiqué le céleste Moïse, Notre-Seigneur Jésus-Christ; il nous a retirés comme Moïse de la cruelle servitude de l'Égypte, et il a couvert ensuite sa substance toute divine et toute brillante de lumière sous ces accidents et ces apparences du pain et du vin, afin que nous ne fussions pas épouvantés de l'immense clarté et de la gloire infinie de sa divine grandeur. Afin,* dit-il en un autre endroit, *que vous excitiez en vous la crainte et la révérence, élevez les yeux de votre âme et considérez quel est ce Seigneur, et quelle est l'immensité de sa grandeur, puisque dans la vérité il se trouve substantiellement sous ces apparences du pain et du vin :* Ἐπεὶ κατὰ ἀλήθειαν εἰς αὐτὸ τὸ εἶδος τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου εὑρίσκεται οὐσιωδῶς.

Il y a encore d'autres passages dans ce traité qui sont si formels contre le simple changement de vertu que M. Claude ne sachant comment s'en défaire, s'est vu contraint d'avoir recours à une chicanerie, en prétendant sous des prétextes frivoles, qu'il y a sujet de craindre qu'Agapius ne soit un auteur supposé. *On peut fort bien mettre*, dit-il (l. 4, c. 3), *au rang des auteurs suspects de supposition un certain Agapius, que M. Arnauld dit avoir été moine du Mont-Athos, et dont il nous rapporte quelques extraits. Je veux bien croire que ses extraits sont fidèles, et qu'il les a fidèlement traduits; mais quelle assurance avons-nous que cet auteur ne soit point supposé, et qu'il n'y faille soupçonner aucune imposture?* Et après avoir rapporté les raisons qui lui font croire que ce pourrait bien être quelque fourbe : *Quoi qu'il en soit*, dit-il, *il n'est pas raisonnable de s'en prévaloir jusqu'à ce qu'on nous l'ait fait un peu mieux connaître.*

Mais l'on a déjà donné tant de nouvelles connaissances au public sur ce sujet, dans la Réponse générale au nouveau livre de M. Claude (l. 1, c. 11), qu'il y a sujet d'espérer que M. Claude lui-même en aura été pleinement satisfait. Je me contenterai de faire voir en peu de mots la vanité de ses conjectures, afin que personne ne s'y laisse tromper.

Matthieu Caryophylle, dit M. Claude, *a fait un traité exprès pour réfuter la Confession du patriarche Cyrille Lucar, mais il n'y parle point d'Agapius.* Il est vrai; mais M. Claude remarque lui-même que le livre d'Agapius n'est imprimé qu'en 1641, il n'ignore pas aussi que celui de Caryophylle est de l'année 1631 ou 1632, puisque l'édition grecque est de cette dernière année, et la latine de la première. Comment veut-il donc que Caryophylle ait cité le livre d'Agapius? Est-ce qu'on peut citer un livre près de dix ans avant qu'il soit composé? Citer en 1632 un traité qui ne verra le jour qu'en 1641?

Leo Allatius, continue M. Claude, *a outrageusement déchiré le même Cyrille dans son livre* de perpetua Consensione, *et il n'a pas manqué de rapporter tout au long les conciles de Cyrille de Berroée et de Parthénius; mais il ne dit pas un mot d'Agapius.* On ne le peut pas nier. Mais aussi faut-il que M. Claude avoue que ce n'est pas agir avec assez de bonne foi, que de supposer comme une chose incontestable, qu'Allatius ait eu la plus belle occasion du monde de parler d'Agapius dans une rencontre où il se serait fait moquer de lui s'il en avait parlé. Il ne s'agissait pas dans l'endroit d'Allatius que cite M. Claude de l'Eucharistie en particulier, il s'agissait de faire voir que les Grecs rejettent généralement tous les articles que Cyrille Lucar avait insérés dans sa Confession en faveur des calvinistes. Il aurait donc eu mauvaise grâce d'alléguer en cette rencontre ce qui se trouve dans Agapius de l'Eucharistie; aussi voyons-nous qu'il n'y cite aucun autre auteur, soit pour établir la présence réelle ou la transsubstantiation, soit pour faire voir le consentement des deux églises dans les autres articles controversés par les protestants; il s'arrête uniquement aux deux conciles célébrés à Constantinople, où toutes les erreurs de Cyrille sont anathématisées les unes après les autres.

Enfin, dit M. Claude, *le même Allatius a fait un livre contre le docteur Creygton, où il tâche de prouver que les Grecs croient la transsubstantiation. Il y a recueilli tout ce qu'il a pu trouver de favorable soit dans les livres imprimés, soit dans les manuscrits. Mais il ne nous dit rien d'Agapius, ce qui me fait soupçonner avec beaucoup de justice que c'est l'ouvrage de quelque fourbe.* Ne voilà-t-il pas des raisons bien solides pour prétendre être en droit de traiter un auteur de fourbe et d'imposteur? Y a-t-il quelqu'un qui ne s'aperçoive pas que ce sont des défaites d'un homme qui veut, à quelque prix que ce soit, soutenir ce qu'il a une fois avancé? Allatius ne dit rien d'Agapius en disputant contre Creygton. On l'avoue; mais peut-être qu'il n'en dit rien, parce que ce n'était pas un homme à se charger de tous les livres de dévotion des Grecs modernes, tel qu'est celui *du salut des pécheurs*. Peut-être qu'il n'en dit rien, parce qu'il n'a pas pris la peine de le lire; peut-être qu'il n'en dit rien, parce qu'il ne s'en est pas souvenu; peut-être qu'il n'en dit rien, parce qu'il a cru que les passages qu'il avait déjà cités n'étaient que trop suffisants sans y ajouter celui d'Agapius. Car d'assurer, comme fait M. Claude, qu'*Allatius a recueilli tout ce qu'il a pu trouver de favorable, soit dans les livres imprimés, soit dans les manuscrits*, c'est aller un peu trop vite; puisque, dans cette dispute touchant la transsubstantiation, Allatius n'a allégué ni Jérémie de Constantinople, ni Gabriel de Philadelphie, quoiqu'on sache très-bien qu'il les avait l'un et l'autre entre les mains, quoiqu'ils ne soient ni l'un ni l'autre des fourbes, quoiqu'ils soient tous deux bien plus formels pour la transsubstantiation que la plupart des autres auteurs qu'il cite.

CHAPITRE V.

Troisième preuve *tirée du témoignage de Gabriel, archevêque de Philadelphie.*

Gabriel Sévère, métropolitain de Philadelphie, fut élevé à cette dignité par Jérémie, patriarche de Constantinople, l'an 1577 (Turc.-Græc., l. 8, p. 524). Nous apprenons d'Allatius (de perpet. Cons., l. 3, p. 997), qu'il a fomenté durant toute sa vie le schisme des deux églises, et que pour cet effet il composa en grec vulgaire un traité contre les cinq chapitres du concile de Florence. L'aversion qu'il avait pour les nouvelles doctrines, paraît dans une de ses lettres à un luthérien qui aurait bien souhaité l'attirer à son parti. *Il faut que vous sachiez*, lui mande-t-il (Turc.-Græc., l. 8, p. 525), *que nous suivons la véritable doctrine et les traditions des saints apôtres, et que nous désapprouvons ceux qui y ajoutent ou en retranchent tous les jours quelque partie.* Voici donc encore un auteur tel qu'il nous en faut à présent, très-attaché aux sentiments de l'église grecque, également éloigné de l'Église romaine, et grand ennemi de toutes nouveautés en matière de religion.

Mais, dit M. Claude (l. 3, c. 7), *Arcudius nous le dépeint comme un homme impertinent, qui n'avait ni théologie, ni philosophie, ni grammaire.* Je prie M. Claude souffrir qu'on lui dise qu'il ne faut pas juger de l'estime qu'on doit faire de Gabriel sur ce qu'Arcudius en a pu dire dans la chaleur d'une dispute qu'il a eue avec lui, touchant quelques pratiques de l'église grecque. Il fallait en consulter des personnes désintéressées. Si M. Claude eût pris la peine de lire ce qui en est rapporté dans la Turco-Grécie de Crusius, sans doute qu'il en aurait porté tout un autre jugement. Car il y aurait trouvé (l. 7, p. 496) que les théologiens de Wittemberg ayant envoyé la Confession d'Augsbourg à Constantinople, avec ordre d'en présenter des exemplaires au patriarche Jérémie, et à cinq autres de ceux qui éclataient le plus dans cette église; Gabriel, qui n'était encore que diacre, fut l'un des cinq à qui l'on en présenta; ce qui fait voir qu'il n'était pas peu considéré dès ce temps parmi les siens. Il y aurait trouvé (p. 207, 507, 524, 525, etc.), qu'étant devenu d'interprète des saints Évangiles, archevêque de Philadelphie, et s'étant retiré à Venise, on lui donna aussitôt l'intendance sur les églises des Grecs schismatiques de cette ville, et que les sénateurs ne se contentèrent pas de lui faire offrir une pension avant qu'il en eût fait aucune demande, mais même qu'ils lui donnèrent entrée dans leur compagnie : ce qui montre assez que ce n'était pas un homme si impertinent. Il y aurait trouvé (pag. 494, 496, 524, etc., in Germano-Græciâ, p. 197, 212, etc.) que Crusius, célèbre professeur des langues dans l'université de Tubinge, qui le connaissait particulièrement, tant par le commerce de lettres qu'ils avaient lié ensemble, que par le rapport de plusieurs personnes qui avaient fréquenté Gabriel à Venise et à Constantinople, en parle partout avec des marques particulières de l'estime qu'il faisait de son savoir et de sa probité. Aussi apprenons-nous d'Agapius, religieux du Mont-Athos (Ep. dedic. lib. Parad.), que c'était un homme d'une vie exemplaire, et l'un des plus savants prélats qui fût de son temps parmi les Grecs. C'est donc en vain que M. Claude a travaillé à le faire passer pour un homme dont l'autorité ne doit pas être de grand poids dans notre dispute. On peut dire au contraire que la manière outrageuse dont Arcudius l'a traité en quelques endroits, rend en quelque façon son témoignage plus authentique, puisqu'elle sert à faire voir qu'il n'y avait rien qui l'obligeât à abandonner la créance des Grecs pour embrasser celle des catholiques, dont il était si maltraité et sans aucun sujet, comme l'a fort bien remarqué le P. Goar dans ses notes sur le Rituel des Grecs (p. 132).

Mais voyons quels ont été ses sentiments touchant l'Eucharistie. Voici comme il en parle dans l'apologie qu'il a composée contre Arcudius, qui tâchait de faire passer pour une espèce d'idolâtrie une pratique de l'église grecque très-innocente en elle-même (Gab. Sev. opus., edit. Venet., p. 1). *La forme du pain que l'on doit consacrer*, dit-il, *est ronde ou carrée, et l'on y imprime le signe de la croix avec ces lettres* Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ. *La forme ronde est un symbole de la divinité que reçoivent le pain et le vin, lorsqu'ils sont transsubstantiés.* Et un peu après : *Ce pain et ce vin*, dit-il, *reçoivent et possèdent trois dignités. La première, ils l'ont naturellement; la seconde, ils l'ont par participation; et la troisième y est introduite par le Saint-Esprit transsubstantiellement. La première dignité leur convient en tant que ce sont des êtres formés de la main de Dieu. Mais dans cet état ce n'est que du pain et du vin simple et commun. Ce sont des choses communes, parce que l'usage en est autant permis à l'infidèle qu'au fidèle, au pécheur comme au plus juste. C'est de simple pain et de simple vin, parce qu'ils n'ont aucune sanctification; d'où vient que nous ne les adorons point, nous contentant de les louer comme des ouvrages de Dieu. Ils reçoivent le second honneur et la seconde dignité, lorsqu'ayant été apportés sur l'autel sacré ils sont bénits par les prêtres. Car pour lors ils ne sont pas simplement comme auparavant du pain et du vin; mais quoique leur substance soit encore conservée aussi bien que leurs accidents, ils deviennent néanmoins des choses saintes et des oblations vénérables et divines, si bien qu'ils ne sont plus regardés que comme une matière déterminément destinée à devenir le corps même et le sang de Jésus-Christ; d'où vient que quand nous les adorons et que nous les honorons par le chant des hymnes, par des lumières et par des parfums, nous ne faisons rien qui emporte avec soi aucun préjudice. Ils sont élevés par la transsubstantiation à une troisième dignité, et reçoivent un honneur qui ne se peut exprimer, lorsque, déposant toute leur propre substance, ils sont transsubstantiés en la chair et au sang de Jésus-Christ, d'où vient que nous ne les honorons pas d'une simple adoration. L'honneur que nous leur rendons est un culte de latrie, et il n'y a point de chrétiens orthodoxes qui ne croient que c'est vraiment la chair et le sang de Jésus-*

Christ, quoique les accidents du pain et du vin soient conservés, le Seigneur le permettant ainsi pour donner quelque chose à notre faiblesse.

Il ne se peut rien voir de plus fort, pour persuader à des personnes équitables que les Grecs n'ont point d'autres sentiments sur le sujet de l'Eucharistie que l'Église romaine. Car premièrement, Gabriel de Philadelphie enseigne que le pain et le vin conservent jusqu'à la consécration leur substance et leurs accidents ; il dit que dans la consécration ils déposent toute leur substance ; il ajoute que c'est pour cette raison qu'on ne les adore d'un culte de latrie qu'après la consécration ; il remarque que si les accidents du pain et du vin subsistent encore, ce n'est que parce que Dieu a eu de la condescendance pour notre faiblesse. Et afin qu'il n'y manque rien, il tourne en toute sorte de manières le terme essentiel dont M. Claude assure (l. 3, c. 3) que les Grecs ne se servent *ni ordinairement ni extraordinairement.* Car il dit que la qualité qui rend le pain digne d'un culte de latrie y est introduite *transsubstantiellement*, μετουσιαστικῶς. Il dit que le pain la reçoit *par le moyen de la transsubstantiation*, κατὰ μετουσίωσιν. Il dit que le pain et le vin *sont transsubstantiés en la chair et au sang du Sauveur*, εἰς σάρκα καὶ αἷμα Χριστοῦ μετουσιωθῇ.

Je ne doute point que plusieurs personnes ne soient surprises de voir qu'il semble que je veuille supposer que les ministres ne se rendront pas à la première lecture d'un passage tout tissu d'expressions aussi formelles que celles-ci en faveur de la transsubstantiation ; mais il me semble qu'elles auront bien plus sujet de l'être, quand elles entendront dire que je ne suis pas le premier qui ai opposé ce témoignage à M. Claude ; que quand on le lui a allégué il ne s'y est point rendu ; qu'il s'est flatté de l'espérance de nous le pouvoir rendre entièrement inutile ; et que pour en venir à bout, il a cru qu'il lui suffirait de distinguer deux sortes de transsubstantiation, de leur donner à chacune leur propre nom, d'en appeler l'une la *transsubstantiation romaine*, et de donner à l'autre quelque nom inconnu dans notre langue, comme est celui de *métousiose*, de leur assigner à toutes deux de différentes définitions, de définir la transsubstantiation romaine *un changement de destruction*, et la métousiose *un changement de réception ou d'acquisition ;* d'où ensuite il ne lui serait pas difficile de persuader à son lecteur que le changement que Gabriel a reconnu dans l'Eucharistie n'est qu'un simple changement de sanctification et de vertu, et que c'est en vain qu'on se sert de son témoignage pour prouver le consentement de l'église grecque avec l'Église romaine, sur le sujet de la transsubstantiation.

Mais il faut rapporter les propres paroles de M. Claude, afin qu'on ne croie point que je lui impose. *Voilà*, dit-il (Réponse au P. Nouet, p. 4, c. 4, p. 370), *quelle est la métousiose de Gabriel de Philadelphie. C'est un changement, non de destruction par lequel la nature ou la substance du pain cesse d'être, mais de réception ou d'acquisition de grâce.* Et un peu après : *Tout cela*, dit-il, *s'ajuste fort bien avec cette métousiose de vertu et de grâce ; au lieu que si vous entendez la transsubstantiation romaine, il faut regarder Gabriel comme un impie et un extravagant.* Voilà, ce me semble, en peu de mots tout ce que j'ai dit pour mettre la pensée de M. Claude dans son jour. Ne reconnaît-il pas deux espèces de transsubstantiation ? N'appelle-t-il pas la première la *transsubstantiation romaine ?* Ne donne-t-il pas à la seconde un nom inconnu, et dont on n'avait jamais entendu parler jusque aujourd'hui ? Ne la nomme-t-il pas *la métousiose*, une métousiose de grâce, une métousiose de vertu ? Ne définit-il pas la transsubstantiation romaine *un changement de destruction ?* N'enseigne-t-il pas que la métousiose est un *changement d'acquisition et de réception ?* Enfin ne prétend-il pas que la transsubstantiation dont parle Gabriel est une métousiose de grâce et de vertu, et non pas une transsubstantiation romaine ?

Mais si la transsubstantiation de Gabriel est une métousiose de grâce, de vertu, d'acquisition, de réception, et non pas un changement de destruction, d'où vient donc que dans les propres paroles que rapporte M. Claude lui-même, Gabriel nous fait remarquer que le pain conserve sa substance et ses accidents jusqu'à la consécration ; mais que quand il est transsubstantié en conservant ses accidents, il dépose toute sa propre substance ? Est-ce qu'un changement où le pain et le vin déposant toute leur substance retiennent leurs seuls accidents, n'est pas un changement de destruction, mais seulement d'acquisition et de réception ? Entendit-on jamais rien de plus contradictoire ?

Mais, dit M. Claude (ib., p. 369), *si cette métousiose de Gabriel est la transsubstantiation romaine, cet homme a perdu le sens de dire que le pain reçoit et possède*, λαμβάνει καὶ κέκτηται, *une troisième dignité quand il est détruit, et détruit de telle sorte que ce n'est plus le même sujet qui était auparavant.* M. Claude me permettra de lui dire qu'il a tort de se prévaloir de ces deux mots, *reçoit et possède* pour obscurcir la pensée de Gabriel ; car toute la suite de son discours en découvre si clairement le vrai sens, qu'il n'y a pas sujet de craindre que personne s'y laisse jamais tromper. Le pain *reçoit* la troisième dignité qui le rend digne d'un culte de latrie, parce qu'il est changé par la transsubstantiation au corps de Dieu même, et il la *possède*, parce qu'étant une fois transsubstantié, ce n'est plus un pain commun comme il était avant que le prêtre l'eût béni ; ce n'est plus un pain corruptible comme il a été jusqu'au moment de la consécration, quoiqu'il eût déjà reçu quelque espèce de sanctification par la bénédiction des prêtres ; mais c'est le vrai pain, le pain de vie, la vraie chair du Sauveur, voilée des apparences d'un pain commun sous lesquelles les Grecs l'adorent aussi bien que les catholiques du souverain culte qui ne se doit rendre qu'au créateur de toutes choses. *Ce sont deux choses bien différentes*, dit Gabriel (Apol., p. 5), *que le pain et le vin lorsqu'ils ne sont encore que sanctifiés, et le pain et le vin lorsqu'ils ont été transsubstantiés. Car tout pain transsubstantié est la*

chair de Jésus-Christ, d'où vient que nous ne l'adorons pas simplement, mais nous l'honorons d'un culte de latrie. Tout ce qui a cet avantage, dit-il ailleurs (ibid., p. 7), *de pouvoir devenir immédiatement le corps et le sang de Jésus-Christ mérite plus d'honneur que les choses qui n'ont point cet avantage. Or les saintes oblations peuvent devenir immédiatement le corps de Jésus-Christ. Car comme les substances secondes méritent davantage ce nom de substance, parce qu'elles approchent davantage des premières; aussi les saintes oblations méritent-elles bien plus la qualité de saintes et de divines* (puisqu'elles doivent recevoir immédiatement le changement de la transsubstantiation qui est à proprement parler la véritable sainteté et la véritable vie) *qu'aucune image matérielle et peinte de Jésus-Christ qui ne sera jamais capable de recevoir cette transsubstantiation.* Il y a cinquante autres passages de la même force dans l'Apologie de Gabriel et dans ses autres ouvrages qu'un Père de l'Oratoire a fait réimprimer depuis peu avec des notes pleines d'érudition. Mais ce serait se défier par trop de l'équité des lecteurs d'en vouloir rapporter davantage.

En effet, M. Claude n'assure-t-il pas lui-même (l. 3, c. 3) que *la transsubstantiation est la détermination précise et distincte de la manière en laquelle le pain est fait le corps de Jésus-Christ, savoir par une conversion réelle de la substance de ce pain en la substance de ce corps?* Ne remarque-t-il pas dans un autre endroit (ibid., c. 12), *que le terme μετουσίωσις signifie proprement, syllabe après syllabe, la transsubstantiation; que les Latins l'emploient quand ils veulent parler grec, que les Grecs latinisés s'en servent, et que les autres qui ne sont point latinisés savent fort bien ce qu'il signifie?* C'est donc abuser de la patience des lecteurs, et combattre la vérité connue, que d'employer des douzaines de pages comme fait M. Claude à pointiller sur le sentiment d'un auteur qui enseigne en termes formels que *le pain et le vin sont transsubstantiés par la vertu du Saint-Esprit au corps et au sang du Sauveur.*

CHAPITRE VI.

Preuves du consentement des Grecs avec les Latins dans la créance de la transsubstantiation, tirées des réponses de Jérémie, patriarche de Constantinople, aux théologiens de Wittemberg.

Ce n'est plus le témoignage de quelque auteur particulier, qui nous ait déclaré sans que rien l'y contraignît, la créance de son église, que nous allons représenter dans ce chapitre; ce sont les réponses d'un patriarche de Constantinople à une célèbre université de protestants qui lui avaient envoyé leur Confession de foi, en le priant instamment (Acta theol. Wittemberg., p. 1) *de prendre connaissance de leur religion, d'en examiner tous les dogmes, et d'avoir la bonté, pourvu que ses grandes affaires le lui permissent, de leur faire savoir le très-sage jugement*, pour me servir de leurs propres termes, *que sa sainteté en aura porté.*

Comme on ne pourrait rien imaginer de plus respectueux ni de plus pressant que cette prière des théologiens de Wittemberg, pour obliger Jérémie à leur déclarer nettement ses sentiments, aussi la liberté et la vigueur avec laquelle il a censuré tous les articles de la Confession d'Augsbourg qui ne s'accordent pas avec la créance des Grecs, ne laisse-t-elle aucun lieu de soupçonner qu'il ait usé de quelque dissimulation, soit à l'égard du dogme de la présence réelle, que les luthériens ont retenu en se séparant d'avec nous, soit à l'égard du dogme de la transsubstantiation, qu'ils ont entièrement abandonné.

Il y a donc sujet d'espérer que quand on prendrait résolution de s'en tenir à ces seules réponses de Jérémie, il ne serait pas difficile d'y découvrir la véritable créance de l'église grecque sur le sujet du dogme dont nous sommes en débat. Car si l'on trouve que ce patriarche condamne la présence réelle des luthériens, et qu'en la condamnant il témoigne que les Grecs ne croient pas que nous ayons réellement et véritablement dans l'Eucharistie le corps même du Sauveur ni son propre sang, mais seulement leur vertu, leur force et leur efficace, ce sera une preuve évidente que M. Claude a raison de soutenir que le changement dont parlent les Grecs n'est pas un véritable changement de substance, mais un simple changement de vertu et de sanctification.

Mais si l'on trouve, au contraire, que Jérémie se plaigne d'abord que l'article de la Confession d'Augsbourg qui traite de l'Eucharistie, n'explique pas avec assez d'étendue ce qu'il en faut croire, et qu'il témoigne qu'on lui a dit sur ce sujet plusieurs choses de leur créance que les Grecs désapprouvent entièrement; si l'on trouve que dans la suite il fasse paraître que ce qui manque à cet article est qu'on n'y peut pas découvrir de quelle manière les luthériens veulent que le corps de Jésus-Christ soit véritablement présent dans la cène, par la conversion du pain dans ce divin corps, ou sans qu'il s'y passe aucun changement; si l'on trouve que les théologiens s'obstinent, dans leur seconde réplique, à soutenir que le pain demeure avec le corps de Jésus-Christ, et qu'ils ne peuvent consentir à cette transmutation de la substance du pain et du vin dans la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, et que le patriarche, pour se délivrer de leurs importunités, les prie, dans sa troisième et dernière Réponse, de ne lui plus écrire, ni sur ce sujet ni sur les autres articles dont ils n'ont pu convenir ensemble; enfin, si l'on trouve que dans tout ce qu'ils se sont écrit de part et d'autre il n'y ait pas une seule expression que l'on puisse raisonnablement détourner au sens d'un simple changement de vertu; il faudra, ce me semble, avouer que les Grecs n'ont jamais songé à ce changement que leur attribue M. Claude; mais qu'ils enseignent unanimement avec les luthériens contre les calvinistes le dogme de la présence réelle, et avec nous contre les luthériens le dogme de la transsubstantiation.

Mais, pour procéder de bonne foi dans cette recherche de la pensée de Jérémie, il faut d'abord rapporter l'article de la Confession d'Augsbourg avec ses censures, et les répliques des luthériens dans une juste étendue.

SECTION PREMIÈRE.

Article dixième de la Confession d'Augsbourg, avec les censures de Jérémie et les répliques des théologiens de Wittemberg.

Article de la Confession d'Augsbourg touchant la cène.

Les églises de notre communion enseignent unanimement sur le sujet de la cène du Seigneur, que le corps et le sang de Jésus-Christ y sont vraiment présents, et qu'ils sont distribués à ceux qui boivent et qui mangent dans cette même cène. Elles désapprouvent tous ceux qui tiennent une autre doctrine. (Acta theol. Wittemb., p. 12.)

Censure ou première réponse de Jérémie.

Le dixième article traite de la cène du Seigneur (ibid., p. 86), *mais fort brièvement, et, pour dire la vérité, un peu obscurément; car on nous dit sur ce sujet plusieurs choses de vous que nous désapprouvons. L'Église catholique enseigne donc qu'après la consécration le pain est changé par le Saint-Esprit au corps même et au sang même du Seigneur; mais il faut que ce soit du pain levé, afin que ce soit du vrai pain, et non pas du pain azyme. Car le Seigneur, en la nuit en laquelle il fut livré, ayant pris du pain* levé *et ayant rendu grâces, le rompit et dit: Prenez et mangez. Il ne leur dit pas: Ceci est un azyme, ou: Ceci est la figure de mon corps, mais il dit: Ceci est mon corps, ceci est mon sang. Ce n'est pas que la chair que le Seigneur portait fût donnée alors à manger à ses apôtres, ou son sang à boire, ou que maintenant, dans la célébration des divins mystères, le corps du Seigneur descende du ciel. Car ce serait un blasphème; mais c'est et qu'alors dans la cène du Seigneur, et que maintenant dans notre sacrifice, par la grâce et par l'opération de l'Esprit tout-puissant qui l'opère, et par les prières sacrées et les paroles du Seigneur, le pain* levé *est changé et converti au corps même du Seigneur, et le vin en son sang même: Car, dit-il, le pain* levé *que je donnerai est ma chair, qui sanctifie tous les fidèles. Et il en use de cette sorte, afin que nous devenions des dieux par grâce et par adoption en participant à son corps et à son sang, comme il est devenu lui-même un homme Dieu en participant à notre masse, et en prenant comme nous la chair et le sang qui sont propres à notre nature. Le pain du corps du Seigneur qui est consacré par les prêtres n'est donc point ni une figure ni un azyme, mais un pain* levé *et le corps même du Seigneur, comme il le dit lui-même de soi-même.*

Réplique des théologiens de Wittemberg.

Nous croyons (ib., p. 192) *que le corps et le sang de Jésus-Christ sont vraiment présents dans la cène du Seigneur; mais nous ne croyons point que le pain soit changé au corps de Jésus-Christ. Car quand le grand S. Paul parle de ce pain mystique, il lui donne le nom de pain, lorsqu'il dit: « Que l'homme s'éprouve donc lui-même, et après cela qu'il mange de ce pain. » Et dans un autre endroit: « Le pain que nous rompons, n'est-ce pas la communication du corps de Jésus-Christ? » Car comme c'est fort bien dit lorsqu'on présente à boire un calice plein de vin que de dire: Tenez, prenez ce vin, quoique le calice ne soit pas changé en la nature du vin, et que l'on présente du vin avec un calice, de même c'est fort bien parler que de dire du pain de la cène: Ceci est mon corps, puisqu'on nous donne le corps de Jésus-Christ avec ce pain.*

Réponse de Jérémie à la réplique des théologiens de Wittemberg.

La divine Eucharistie (p. 240) *conserve et entretient cette vie et cette santé de notre âme. Car c'est ce pain de vie qui donne à toutes les choses créées le moyen de demeurer dans leur première perfection, et de conserver toujours la vie qu'elles ont reçue, si bien que nous ne vivons en Jésus-Christ qu'en tant que nous le recevons dignement, comme il le dit lui-même: Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. Car le pain devient le corps de Jésus-Christ, et le vin mêlé avec l'eau devient son sang par l'avénement du Saint-Esprit, qui fait le changement de ces choses d'une manière qui surpasse notre raison et toutes nos pensées. Ce pain, dis-je, proposé sur l'autel, et le vin mêlé d'eau sont changés surnaturellement par l'invocation et par l'avénement du Saint-Esprit au corps de Jésus-Christ et en son sang, de sorte que ce ne sont plus deux corps, mais un seul et même corps. Ce pain et ce calice ne sont point le type ou la figure du corps et du sang de Jésus-Christ, Dieu nous garde de le penser, mais le corps même divinisé de Notre-Seigneur, selon ce qu'il dit lui-même: Ceci est, non pas la figure de mon corps, mais, mon corps. Et auparavant il avait dit aux Juifs: « Si vous ne « mangez la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez point « la vie en vous, car ma chair est une véritable nourri- « ture. »*

Seconde réplique des théologiens de Wittemberg.

Nous sommes d'accord avec vous (p. 317) *en ce que vous croyez que le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement présents dans l'Eucharistie, et nous rejetons ceux qui défèrent plus dans ce mystère à leur raison qu'à la parole de Dieu, d'où vient qu'à cause que leur esprit ne peut comprendre comment il est possible que Jésus-Christ soit dans la terre en même temps qu'il est dans le ciel, ils croient aussi que son corps et son sang soient très-éloignés de la sainte cène. Mais pour nous, nous croyons que le corps et le sang de Jésus-Christ sont vraiment mangés et bus dans la cène avec le pain et le vin; mais de telle sorte, que ni le pain ni le vin ne sont point changés. Car l'apôtre S. Paul donne à ce mystère le nom de pain lorsqu'il dit: « Toutes les fois que vous « mangerez ce pain; » et un peu après: « Quiconque aura « mangé ce pain, ou aura bu indignement le calice du « Seigneur. » L'Apôtre nous enseigne donc que le pain et le vin conservent toujours leur propre substance..... Voilà, très-saint père, ce que nous avons bien voulu répondre à l'écrit de votre sainteté, avec tout le respect dont nous lui sommes redevables. Nous la supplions, par les entrailles de la miséricorde de Dieu, de ne point interpréter en mauvaise part ce que nous lui avons écrit par un pur amour de la vérité, et sans aucune dissimulation,*

selon cette candeur ingénue qui a toujours été naturelle aux Allemands.

Troisième et dernière réponse de Jérémie.

Puisque vous ne recevez que quelques uns des sacrements (p. 368), *et encore avec des erreurs, en forçant les textes de l'ancien et du nouveau Testament pour les faire venir à votre but, et que vous rejetez les autres comme des traditions, qui non seulement ne sont pas contenus dans l'Écriture, mais qui y sont contraires; puisque vous prétendez que le divin Chrysostôme qui approuve le chrême s'est laissé emporter par le torrent, et qu'en rejetant ainsi les Pères vous ne laissez pas de vous attribuer le nom de théologiens; puisque vous croyez que l'invocation des saints est vaine et frivole; que vous méprisez leurs images, leurs saintes reliques, et l'adoration qu'on leur rend, en puisant ces erreurs des sources des Juifs; puisque vous anéantissez la confession des péchés que nous faisons les uns aux autres, et la vie monastique qui imite celle des anges; nous vous déclarons que les paroles de l'Écriture qui contiennent ces vérités n'ont pas été interprétées par des théologiens semblables à vous, mais par ces vrais théologiens remplis du Saint-Esprit, qui les ont fait passer jusqu'à nous de main en main par une tradition non interrompue. L'ancienne Rome en observe et en embrasse plusieurs. Comment avez-vous donc pu croire que vous ayez mieux considéré toutes ces choses que l'ancienne et la nouvelle Rome? Comment avez-vous osé abandonner les sentiments de ces vrais théologiens pour leur préférer les vôtres?.... Nous vous prions donc de ne nous plus fatiguer davantage* (p. 370), *ou en continuant de nous écrire sur ces matières, ou en nous envoyant de vos ouvrages. Car vous traitez nos théologiens d'une manière si inégale, qu'en même temps que vous les relevez par des termes d'honneur et d'estime, vous faites voir par votre manière d'agir que vous les méprisez en effet, et que vous nous voulez rendre inutiles leurs divins discours, par lesquels nous pourrions combattre vos sentiments en écrivant contre vous; ainsi vous nous délivrerez d'inquiétude. Allez donc dans votre voie, et si vous voulez nous écrire quelquefois, ne nous parlez plus de vos dogmes, mais faites-le pour entretenir l'amitié que nous avons contractée. Dieu vous conserve en santé.*

Voilà les fameuses réponses du patriarche Jérémie aux théologiens de Wittemberg. M. Claude assure (l. 3, c. 10) que *quand on les aura lues et relues, on n'y trouvera point la conversion des substances, à moins que de se laisser corrompre l'esprit par des déclamations.* Il est vrai qu'il faudrait qu'un esprit fût étrangement corrompu pour s'imaginer avoir vu dans ces réponses le terme de transsubstantiation, ou celui de conversion substantielle; mais comme c'est de la pensée de Jérémie, et non pas des termes dont il s'est servi que nous sommes en différend, j'espère qu'il se trouvera peu de personnes qui n'avouent qu'il n'est pas besoin de leur corrompre l'esprit par des déclamations, pour leur persuader que le changement dont parle ce patriarche n'est pas un simple changement de vertu, mais que c'est assurément le dogme de la transsubstantiation qu'il a tâché d'inspirer aux théologiens de Wittemberg. Aussi ne croirais-je pas me devoir arrêter plus longtemps ici, si je ne craignais que M. Claude ne prît un jour avantage de mon silence, pour se vanter qu'il a donné des réponses si justes à tout ce que M. Arnauld lui avait allégué de Jérémie, que je me suis bien donné de garde d'entreprendre d'y répondre. Je prie donc les lecteurs de souffrir que je prouve en peu de mots que toutes les trois réponses de Jérémie contiennent autant de preuves solides du consentement des Grecs avec les Latins, et que je leur fasse voir en même temps la vanité de toutes les solutions de M. Claude.

Section II.

Quatrième preuve *du consentement de l'église grecque avec l'Église romaine, tirée de la première réponse de Jérémie.*

I. S'il est vrai que Jérémie ait voulu donner à entendre aux théologiens de Wittemberg que les Grecs ne reconnaissent dans l'Eucharistie qu'un simple changement de vertu, je souhaiterais bien qu'on nous dît d'où vient qu'il ne s'en est point expliqué clairement dans sa première censure? D'où vient qu'il s'est servi des termes qu'on emploie ordinairement pour faire concevoir un véritable changement de substance? D'où vient qu'il les a assurés que *l'église grecque enseigne que le pain est changé au corps même de Jésus-Christ, et le vin en son sang même?* Ne devait-il pas plutôt dire qu'ils sont changés en la vertu, ou en la force, ou en l'efficace, ou en la puissance du corps et du sang du Sauveur?

Je réponds, dit M. Claude (l. 4, c. 8), *que si Jérémie n'a pas dit que le pain est changé en vertu, en force, en puissance, aussi n'a-t-il pas dit qu'il soit changé en substance.* Je l'avoue. Jérémie n'a dit ni l'un ni l'autre; mais il y a cette différence entre la proposition de M. Claude et la mienne, qu'il n'y a personne qui ne conçoive facilement que pour faire entendre à des gens qui croient la présence réelle, que le pain est changé en la seule vertu du corps, il était absolument nécessaire de le leur déclarer en termes formels; au lieu que pour leur faire concevoir qu'il est changé en sa substance, il suffisait de leur dire qu'il est converti et changé en la chair même et au sang même.

Je m'étonne que M. Claude ait osé nier un point de fait si sensible. *Il y avait*, dit-il (ibidem), *de la nécessité d'exprimer que le pain est changé en substance, si Jérémie eût eu dessein de le faire entendre.* Mais il semble que M. Claude parle contre sa pensée. Car s'il a lu les réponses de Jérémie, comme il les a assurément lues, il ne peut pas ignorer qu'à ces paroles de la première réponse : *L'église grecque enseigne que le pain est changé au corps même*, les théologiens de Wittemberg ont marqué à la marge du texte grec μετουσίωσις, et à la marge de leur version latine *transsubstantiatio.* Comment ose-t-il donc dire qu'il était nécessaire que le patriarche employât le terme de substance, pour faire entendre à ces théologiens que

l'église grecque est dans les mêmes sentiments que la romaine, touchant le changement qui se passe dans l'Eucharistie? Cette seule remarque ne prouve-t-elle pas invinciblement que pour faire concevoir à des luthériens que le pain et le vin sont transsubstantiés au corps et au sang, il suffit de leur dire, comme a fait Jérémie, que *le pain est changé au corps même et le vin au sang même par la toute-puissance du S.-Esprit?*

II. Ou ce patriarche croyait que le corps de Jésus-Christ est vraiment présent dans la cène, ou il croyait qu'il n'y est pas véritablement présent, mais seulement en force, en efficace et en vertu. S'il croyait avec les théologiens de Wittemberg que le corps et le sang y sont véritablement présents, il est évident que le changement dont il parle est un changement de substance, et que quand il les presse de reconnaître que *le pain est changé au corps même*, c'est les inviter à convenir avec les Grecs du dogme de la transsubstantiation, comme ils conviennent déjà ensemble de celui de la présence réelle. S'il était différent des théologiens de Wittemberg, en ce qu'il ne croyait pas cette véritable présence, d'où vient qu'il ne leur en a pas dit un mot? D'où vient qu'il n'a pas censuré le dixième article de leur Confession qui l'établit en termes formels? D'où vient qu'il ne leur a point fait connaître que l'église grecque ne croit pas que le corps et le sang soient véritablement présents, mais seulement leur force, leur puissance et leur vertu?

Je réponds, dit M. Claude, *qu'une présence de vertu est une véritable présence du corps et du sang de Jésus-Christ, comme le soleil nous est véritablement présent par l'efficace de ses rayons; de sorte que Jérémie n'avait que faire d'aller choquer la vérité de la présence.* C'est-à-dire, qu'une chose nous peut être véritablement présente de deux manières: d'une présence de substance et d'une présence de vertu; que les théologiens de Wittemberg croient que le corps du Seigneur est véritablement présent dans l'Eucharistie d'une présence de substance, et les Grecs, qu'il y est véritablement présent d'une présence de vertu; et parce que l'article d'Augsbourg porte seulement que le corps et le sang *sont véritablement présents*, sans déterminer si c'est d'une présence de substance ou de vertu, Jérémie eût eu mauvaise grâce d'aller choquer ces théologiens sur cet article. Je ne m'arrêterai point à contester touchant cette nouvelle manière de parler, selon laquelle les ministres prétendent qu'on peut très-bien dire qu'une chose est véritablement présente dans un certain lieu où elle n'est pas présente en substance, mais seulement par l'efficace de sa vertu, par exemple, que le roi d'Espagne est véritablement présent dans Bruxelles, que le pape est véritablement présent dans Paris, que le soleil, la lune et toutes les étoiles sont véritablement présents dans le fond de la mer. Nous avons sans cela d'autres moyens de faire voir que cette réponse de M. Claude n'est qu'une pure illusion.

Car pour soutenir avec quelque apparence de raison, que Jérémie ne savait pas que la véritable présence dont parle l'article d'Augsbourg est une présence de substance, il ne suffit pas de supposer que cet article est conçu en des termes obscurs et ambigus; il faut encore supposer que ce patriarche n'avait jamais entendu parler des erreurs des luthériens, et qu'il n'en a point eu d'autre connaissance que celle qu'il a pu tirer de la Confession d'Augsbourg. Or c'est ce qui ne se peut dire, puisqu'il témoigne lui-même qu'on lui avait dit des luthériens plusieurs choses sur le sujet de la cène, que l'église grecque désapprouve entièrement. Est-ce qu'on lui avait dit que les luthériens sont des gens qui font profession de croire avec l'Église romaine la présence réelle et la transsubstantiation? Mais y a-t-il quelqu'un qui sache la créance des luthériens, et qui ne sache pas qu'ils ont abandonné le dogme de la transsubstantiation en abandonnant l'Église romaine? Est-ce qu'on lui avait dit que les théologiens de Wittemberg sont de ces protestants qui ne reconnaissent dans la cène qu'une simple présence de vertu et un simple changement d'efficace? Il faudra donc avouer que l'église grecque désapprouve le changement de vertu et la présence d'efficace. Est-ce qu'on lui avait dit que ce sont des protestants d'une autre espèce, qui reçoivent la présence substantielle, mais qui refusent d'admettre le changement de substance? Jérémie n'ignorait donc pas que la véritable présence dont il est parlé dans l'article d'Augsbourg est une véritable présence de substance, et non pas une simple présence d'efficace et de vertu, semblable à celle dont le soleil, la lune et les étoiles sont véritablement présents dans les entrailles de la terre par l'efficace de leurs influences, le roi d'Espagne dans Bruxelles par la force de ses armes, et le pape dans Paris par la vertu de ses bulles.

Mais de plus, l'on sait que la Confession d'Augsbourg ne fut pas examinée par le seul patriarche (1); l'on sait que les théologiens de Wittemberg en firent présenter des exemplaires à cinq autres des plus considérables d'entre tous les Grecs qui étaient pour lors à Constantinople; l'on sait qu'on y tint un synode, où l'on nomma des députés pour travailler avec le patriarche Jérémie à une censure exacte, où l'on marquerait nettement les articles de la Confession d'Augsbourg qui sont conformes à la créance de l'église grecque, et ceux qu'elle condamne; l'on sait que ces Grecs qui examinèrent la Confession d'Augsbourg, et qui travaillèrent à la réponse qu'on y devait faire, avaient la plupart étudié dans les universités d'Italie, où l'on n'ignore pas la créance des luthériens, et qu'ils fréquentaient souvent le luthérien Gerlac, qui négociait cette affaire à Constantinople de la part des théologiens de Wittemberg; l'on sait qu'on fut plus d'une année entière à composer la censure, à la revoir, à la polir, à la rendre la plus exacte qu'il serait possible. L'on sait que les catholiques en

(1) Vid. Turco-Græc., pag. 428, 432, 435, 440, 496, 497.

firent de grands bruits, qu'ils s'opposèrent au dessein des luthériens, qu'ils eurent pour ce sujet des conférences avec l'un des principaux officiers du patriarche, et il y a bien de l'apparence qu'ils portèrent leurs plaintes jusque aux oreilles de Jérémie même, et que c'est d'eux qu'il a voulu parler, lorsqu'il dit qu'on lui a rapporté beaucoup de choses de l'opinion des luthériens sur le sujet de la cène que les Grecs désapprouvent.

Et, après tout cela, M. Claude ne laissera pas de dire que Jérémie était dans une profonde ignorance touchant l'opinion des luthériens, qu'il ne savait pas que la véritable présence dont ils font profession fût une présence de substance, et que c'est pour cette raison qu'il n'a point condamné l'article dixième de la Confession d'Augsbourg, et il ne se mettra point en peine d'en apporter des preuves; il faut que la chose soit ainsi, parce qu'il le veut, il faut qu'on le croie, parce qu'il le dit, et il croit être en droit de le dire, parce qu'il en a besoin pour répondre à un raisonnement de M. Arnauld, dont il ne se pouvait pas tirer autrement. Mais ce n'est encore rien au prix de ce que nous allons entendre.

Section III.

Cinquième preuve *tirée de la seconde réponse de Jérémie.*

III. Si nous passons de cette première censure à la réplique des théologiens de Wittemberg, et à la seconde réponse de Jérémie, elles nous fourniront une nouvelle preuve de la vérité que nous avons entrepris d'établir. *Nous croyons*, disent les théologiens, *que le corps et le sang sont vraiment présents dans la cène; mais nous ne croyons pas que le pain soit changé au corps de Jésus-Christ; car l'Apôtre parlant de ce pain mystique lui donne le nom de pain. Ainsi comme c'est fort bien dit lorsqu'on présente à boire un calice plein de vin, que de dire : Tenez, prenez ce vin, quoique le calice ne soit pas changé en vin, de même c'est fort bien parler que de dire : Ceci est mon corps, puisqu'on nous donne le corps de Jésus-Christ avec le pain.* Voilà, ce me semble, une comparaison qui fait assez voir que les luthériens croient la présence substantielle, et par conséquent que le changement dont ils ne veulent point demeurer d'accord avec Jérémie n'est autre que la transsubstantiation. D'où vient donc que ce patriarche dans sa seconde réponse ne se met point en peine de les désabuser? D'où vient qu'il ne combat point cette présence substantielle pour établir la seule présence de vertu et d'efficace? Mais surtout d'où vient qu'il ne leur reproche point d'avoir mal pris ses paroles en les entendant d'un changement de substance, au lieu de les entendre d'un changement de vertu?

Je réponds, dit M. Claude (l. 4, c. 8), *qu'il n'y a aucun avantage à tirer du silence de Jérémie à cet égard. Il est vrai qu'il ne leur dit point qu'ils eussent mal pris ses paroles; mais aussi n'avait-il nul droit de leur dire qu'ils les eussent mal prises. Car, quoique les théologiens nient que le pain soit changé, ce qu'ils appuient sur le témoignage de S. Paul, qui l'appelle du pain, ils ne se servent encore que du même terme que Jérémie avait employé, qui est celui de* μεταβάλλεσθαι, *sans parler en aucune manière d'un changement de substance.* Il serait à souhaiter que ceux qui se contentent de ces sortes de réponses de M. Claude, nous voulussent marquer nettement l'idée qu'ils estiment que Jérémie s'est formée de la créance des luthériens, après avoir lu les paroles que je viens de rapporter de leur réplique à sa première réponse. Il faut nécessairement, ou que ce patriarche ait cru que les luthériens font profession de la présence substantielle en niant le changement de substance, ou qu'il se soit imaginé qu'ils rejettent le changement de vertu et d'efficace en admettant la présence d'efficace et de vertu, ou qu'il n'ait pu se former une idée bien distincte de leur sentiment.

Direz-vous que Jérémie est demeuré en suspens, sans pouvoir découvrir si cette véritable présence que reconnaissent les luthériens, et ce changement qu'ils condamnent, sont des changements et des présences de substance ou de vertu? Donnez-nous donc de bonnes raisons pourquoi il ne s'est pas plaint du procédé des théologiens de Wittemberg; d'où vient qu'il ne leur a point mandé que, pour se faire entendre, il faut dire en termes précis si c'est une présence de vertu ou une présence de substance qu'ils admettent; si par le changement dont ils ne peuvent tomber d'accord ils entendent un changement de substance ou un changement de vertu; mais surtout, d'où vient qu'il s'est encore lui-même exprimé en des termes également obscurs, en se contentant d'inculquer que le pain et le vin sont changés au corps et au sang du Sauveur, sans déterminer s'il parle d'un changement de vertu ou de substance? Si Jérémie n'a pu rien concevoir à ce que les théologiens de Wittemberg lui ont mandé, qu'*ils croient que le corps et le sang sont véritablement présents dans la cène, mais qu'ils ne croient pas que le pain soit changé au corps de Jésus-Christ*, comment s'est-il pu imaginer que ces théologiens concevraient distinctement sa pensée, quand il leur répéterait ce qu'il leur avait déjà dit une fois, que *le pain est fait le corps de Jésus-Christ, et le calice son sang, par l'avénement du Saint-Esprit, qui change ces choses d'une manière qui surpasse notre raison et toutes nos pensées?*

Direz-vous que Jérémie se soit mis dans l'esprit que les luthériens reconnaissent une présence de vertu et d'efficace, mais qu'ils ne veulent pas tomber d'accord du changement de vertu? Donnez-nous donc en même temps quelques bonnes raisons pourquoi il ne leur a point reproché que cette pensée est tout-à-fait déraisonnable, et que les preuves qu'ils apportent pour la soutenir sont encore plus extravagantes. Car que peut-on de plus absurde et de plus extravagant, que de prouver que le pain n'est point changé en la vertu du corps de Jésus-Christ, parce que l'Apôtre lui donne encore le nom de pain; que de prétendre que Jésus-Christ a pu dire : *Prenez, mangez, ceci est mon*

corps, sans que le pain fût changé en la vertu de son corps, parce qu'on dit fort bien : *Prenez*, *buvez*, *ceci est du vin*, sans que le calice dans lequel nous le présentons soit changé dans le vin qu'il contient ; que de soutenir que le corps du Sauveur est présent dans la cène d'une présence de vertu, de force et d'efficace, et de prétendre en même temps que le pain sacré n'est en aucune manière changé, ni en la force, ni en l'efficace, ni en la vertu de ce divin corps?

Vous rangerez-vous enfin au premier parti, en avouant, ce qui ne se peut raisonnablement nier, comme je l'ai déjà fait voir sur la fin de la section précédente, et comme je le pourrais encore prouver par de nouvelles remarques si la chose n'était d'elle-même trop évidente ; avouerez-vous, dis-je, que Jérémie a très-bien connu que les théologiens de Wittemberg font profession de croire la présence substantielle, et que le changement qu'ils refusent d'admettre n'est autre que le changement de substance? Vous serez donc contraint d'avouer en même temps, ou que ce patriarche tenait la transsubstantiation, ou qu'il avait droit de se plaindre qu'on eût mal pris ses paroles en les entendant d'une conversion substantielle, au lieu qu'il les fallait entendre d'un changement de vertu. S'il eût eu droit de s'en plaindre, M. Claude reconnaît qu'il s'en fût plaint ; or il est évident qu'il ne s'en plaint point, il n'avait donc pas droit de s'en plaindre ; et par conséquent il faut reconnaître de bonne foi que le patriarche Jérémie, et tous les Grecs avec lui, conviennent avec l'Église romaine dans le dogme de la transsubstantiation.

Section IV.

Sixième preuve *prise de la troisième réponse de Jérémie.*

IV. Enfin les théologiens de Wittemberg, dans leur seconde réplique, attribuent à Jérémie la créance de la transsubstantiation en des termes si clairs et si formels, qu'il n'y a point de chicane qui puisse obscurcir leur pensée. Il suffit de dire que M. Claude s'est vu lui-même contraint d'en demeurer d'accord. C'était donc tout au moins à cette fois que le patriarche les devait désabuser, s'il avait été du sentiment que prétend M. Claude. Il devait leur remontrer que l'église grecque ne reconnaît point de transsubstantiation ; qu'elle a bien plus d'aversion de cette doctrine que les églises des luthériens ; que non seulement elle condamne ce dogme de l'Église romaine, mais même qu'elle rejette la doctrine de la présence réelle ; enfin qu'elle croit que la substance du corps du Sauveur n'est pas présente dans la cène, mais seulement sa puissance, sa force, son efficace et sa vertu.

Je réponds, dit M. Claude (ibid.), *qu'il est vrai que les théologiens ayant reparti au second écrit de Jérémie, ils combattent formellement le changement de substance ; mais aussi est-il vrai que Jérémie, dans la dernière réponse, s'est plaint d'une manière assez visible qu'ils avaient mal pris ses termes en les entendant d'un changement de substance.* Voilà le propre caractère du génie de M. Claude, comme on le verra souvent dans la suite de cette dispute. Des auteurs s'expriment-ils en des termes plus clairs que le jour ; M. Claude soutient qu'il n'y a que de l'obscurité dans leur discours. Le font-ils en des termes dont il est difficile de découvrir le vrai sens à moins que d'avoir lu leurs ouvrages entiers ; M. Claude prétend qu'ils ont parlé bien nettement ; et, contre toutes sortes d'apparence, il leur attribue à sa fantaisie des sens chimériques dont il n'y a aucun fondement dans leurs paroles, qui ne sont jamais venus et qui ne viendront jamais en pensée à un autre qu'à lui.

Jérémie enseigne que *le pain et le vin de l'Eucharistie ne sont pas la figure mais le corps même et le sang même du Seigneur ; que ce n'est pas que ce corps descende à présent du ciel, mais que cela se fait par le changement et la conversion du pain au corps même de Jésus-Christ et du vin mêlé d'eau en son sang même, le Seigneur ayant assuré lui-même que le pain qu'il nous donnerait n'est autre que la chair qu'il devait livrer pour nous.* Et M. Claude soutient que c'était parler trop ambigûment pour faire concevoir à des luthériens que l'église grecque reconnaît dans l'Eucharistie un changement de substance. Ces luthériens répondent qu'*ils croient que le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement présents dans la cène, mais que, l'Apôtre donnant le nom de pain à l'Eucharistie, ils ne peuvent se résoudre à croire que le pain soit changé au corps du Sauveur. De plus que le Seigneur a pu dire : Ceci est mon corps, sans que le pain soit changé au corps, puisqu'en tenant en main un verre plein de vin, on peut fort bien dire : Ceci est du vin, sans que le verre soit changé en vin.* Et M. Claude assure qu'ils devaient s'exprimer plus clairement, s'ils avaient voulu faire entendre à Jérémie qu'ils condamnent le dogme de la transsubstantiation en conservant celui de la présence substantielle. Ce patriarche leur fait une dernière réponse, il ne parle ni de pain, ni de vin, ni de corps, ni de sang, ni de substance, ni de vertu, ni de changement, ni de conversion. Il se plaint seulement qu'*ils ont donné la torture à quelques expressions de l'ancienne et de la nouvelle doctrine pour les détourner à leur but.* Et M. Claude prétend que pour ce coup on ne peut pas nier que Jérémie ne se soit exprimé bien nettement. Il assure que parler de la sorte, c'est donner assez visiblement à connaître aux théologiens de Wittemberg qu'ils ont mal pris les termes de μεταβάλλεσθαι, μεταποιεῖσθαι, en les entendant d'une conversion et d'un changement de substance, au lieu qu'ils les devaient entendre d'un changement de vertu. *C'était*, dit M. Claude (ibid.), *assez visiblement se plaindre qu'ils avaient mal pris ces termes en les entendant d'un changement de substance, que de leur dire en général, touchant les sacrements, que puisqu'ils n'en admettaient que quelques-uns, et encore avec erreur, pervertissant et changeant les expressions de l'ancienne et de la nouvelle doctrine pour aller à leur but*, διαστρέφοντες καὶ μεταβάλλοντες τὰ τῆς παλαιᾶς καὶ νέας διδασκαλίας ῥητὰ, *ils ne devaient pas prendre le titre de théologiens.*

Mais il n'est pas juste de passer si légèrement sur cette glose de M. Claude. Car il faut demeurer d'accord qu'elle est tout-à-fait rare : *Puis*, dit Jérémie, *que vous pervertissez les expressions de l'ancienne et de la nouvelle doctrine, vous ne deviez pas prendre le titre de théologiens*. C'est-à-dire, dit la glose de M. Claude, *puisque vous avez mal pris les termes de changement et de conversion dont je me suis servi, vous ne deviez pas prendre le titre de théologiens*. Ouït-on jamais rien de semblable? Et M. Claude ne fait-il pas bien voir qu'il ne se soucie guère du jugement que porteront les personnes bien sensées de sa manière d'écrire.

Mais si l'on prend la peine de rechercher quelles sont ces expressions de l'ancienne et de la nouvelle doctrine, dont les théologiens de Wittemberg ont abusé pour les faire venir à leur but, l'on trouvera que ce sont deux passages de l'Écriture qu'ils avaient allégués dans leur seconde réplique, l'un tiré de l'ancien Testament, *vinum tuum mixtum est aquâ*, et l'autre tiré du nouveau, *quotiescumque manducabitis panem hunc*. Ils emploient le premier pour prouver que l'Eucharistie se doit célébrer avec du vin sans aucun mélange d'eau, contre la pratique observée de tout temps chez les Grecs et les Latins. Et ils se servent du second pour faire voir que le pain conserve sa propre substance après la consécration. *Le pain et le vin*, disent-ils, *ne sont point changés, car nous avons appris de S. Paul qu'ils conservent leur propre substance : « Toutes les fois*, dit-il, *que vous mangerez de ce pain. »* Voici donc M. Claude bien loin de son compte. Il voulait persuader au monde que Jérémie s'est plaint qu'on avait mal pris les termes de changement et de conversion en les entendant au sens d'un changement de substance; et il n'y eut jamais de plus grande chimère que celle-là; puisque l'on voit au contraire que le sujet de la plainte de Jérémie est que les théologiens de Wittemberg avaient abusé d'un passage de S. Paul, pour soutenir que le pain et le vin ne changent point de substance dans la célébration des divins mystères.

Section V.

Réponse à deux objections de M. Claude.

Mais, dit M. Claude (l. 4, c. 8), *si la substance du pain est changée en la chair naturelle de Jésus-Christ, comment entendra-t-on ce que Jérémie assure dans sa première réponse, que la chair que Jésus-Christ portait ne fut pas donnée alors à manger à ses disciples?* L'on a déjà répondu à cette difficulté, que Jérémie, par cette manière de parler, a voulu donner à entendre aux théologiens de Wittemberg que *Jésus-Christ ne donna pas à manger à ses disciples la chair qu'il portait, en cessant de la porter et de paraître devant eux à sa manière ordinaire, en coupant son corps par morceaux, et n'ayant plus d'autre lieu que l'estomac de ses apôtres* (Arnauld, l. 4, c. 4). M. Claude ne nie pas absolument que cette explication de M. Arnauld ne soit bonne si on la considère en elle-même; il soutient seulement qu'elle n'a aucun fondement dans Jérémie. *Pour nous faire recevoir cette glose*, dit-il, *il faudrait la fonder sur les paroles de Jérémie même, et non sur l'imagination de M. Arnauld*. Aussi est-ce sur les propres paroles de Jérémie que M. Arnauld l'a fondée; car voici comme poursuit ce patriarche immédiatement après les paroles que nous oppose M. Claude : *Ce n'est pas aussi que maintenant dans le divin sacrifice le corps du Seigneur descende du ciel, car ce serait un blasphème; mais c'est qu'alors et maintenant le pain est changé et converti au corps même du Sauveur, et le vin en son sang même. Car*, dit-il, *le pain que je donnerai est ma chair*. Il est donc évident que Jérémie n'a voulu dire autre chose, sinon que comme la chair du Seigneur ne descend pas à présent du ciel en le quittant pour être reçue ici-bas des fidèles, de même au jour de l'institution des sacrés mystères, cette même chair ne cessa pas de demeurer à la place où elle était lorsque les apôtres la reçurent de la main du Seigneur; mais que dans la cène que célébra le Seigneur, et dans celle que nous célébrons tous les jours, ce grand mystère s'accomplit en telle sorte que le corps même du Seigneur, sans abandonner le lieu où il est, commence à être sous les apparences du pain et du vin, dont les substances sont passées dans la divine substance de sa chair et de son sang.

Il y a encore dans cette même réponse de Jérémie une autre expression qui a paru propre à M. Claude pour faire illusion au monde. Comme elle a en effet je ne sais quoi d'obscur, on ne doit point trouver mauvais que je rapporte les propres termes du patriarche : Οὐ τύπος, λοιπὸν ἢ ἄζυμον. ὁ ἄρτος τοῦ κυριακοῦ σώματος, ὁ ὑπὸ τοῦ ἱερέως μεσταγωγούμενος, ἀλλ' ἔνζυμον, καὶ αὐτὸ τὸ τοῦ Κυρίου σῶμα ὡς αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ ἀποφαίνεται. C'est-à-dire, en traduisant mot pour mot : *Ce n'est donc pas une figure, ni un* pain *azyme que le pain du corps du Seigneur qui est administré par les prêtres; mais c'est un* pain *levé et le corps même du Seigneur, comme il l'assure lui-même de soi-même*. Il s'agit de découvrir le vrai sens de ce passage. Selon M. Claude, Jérémie veut dire que l'Eucharistie n'est pas une figure du corps du Sauveur, ni un azyme; mais que c'est un pain levé *en substance* et le corps même du Sauveur. Selon M. Arnauld, il veut dire que ce n'est pas une figure du corps de Jésus-Christ, ni un azyme; mais que c'est un pain levé *en apparence*, et le corps même du Seigneur. Il n'y a personne qui ne s'aperçoive que cette dernière explication ne contient rien en soi de choquant; mais pour celle de M. Claude, outre qu'elle est insupportable, elle se détruit elle-même. Car si c'est un pain levé en substance, comment est-ce le corps même du Sauveur? Si c'est un pain levé en substance, pourquoi n'est-ce point la figure du corps du Sauveur?

Mais, de plus, Jérémie veut que nous envisagions cette proposition comme une conclusion tirée des principes qu'il venait d'établir. *Ce n'est donc pas*, dit-il, *un azyme*, etc.; il assure aussi que c'est le Seigneur qui a dit en parlant *lui-même de soi-même* que *le pain de son corps est un* pain *levé et son corps même*. Il n'y

a donc qu'à rechercher les endroits où le Seigneur en a parlé de la sorte. Ils ne seront pas difficiles à trouver, puisque Jérémie les a marqués lui-même un peu auparavant. Car, premièrement, il est évident que c'est dans l'institution de la cène que le Seigneur a enseigné que le pain de son corps est son corps même. *Le pain* dit Jérémie, *est changé au corps même, car le Seigneur n'a pas dit : Ceci est la figure, mais : Ceci est mon corps.* Secondement, il n'est pas moins évident que c'est dans le chapitre 6 de S. Jean, où Jérémie prétend que le Seigneur a enseigné que le pain de son corps n'est pas un azyme, mais un pain levé. *Le pain* levé, dit ce patriarche, *est changé et converti au corps même du Seigneur, car il dit lui-même : Le pain* levé *que je donnerai est ma chair.* Jugez maintenant si ce pain levé dont le Seigneur a dit : *Le pain que je donnerai est ma chair, laquelle je livrerai pour la vie du monde;* jugez, dis-je, si ce pain est un pain levé *en substance* comme le prétend M. Claude, ou si ce n'est pas plutôt, comme le soutient M. Arnauld, le corps même du Sauveur, que les Grecs reçoivent sous les *apparences* d'un pain levé, de même que nous le recevons sous celles d'un pain azyme.

Mais, dira-t-on, cette réponse est fondée sur une fausse traduction ; car il n'y a pas dans Jérémie que le Seigneur ait dit que *le pain* levé *qu'il donnera soit sa chair;* il y a seulement que le Seigneur a dit que *le pain qu'il donnera est sa chair.* Je réponds que dans les auteurs grecs qui ont écrit depuis six cents ans contre les azymes, le mot ἄρτος a la même force que celui de ἔνζυμον, ou ἄρτος ἔνζυμος, parce qu'ils estiment que du pain sans levain n'est pas du pain, et que quand l'Écriture parle du pain sans ajouter azyme, c'est toujours du pain levé qu'il faut sous-entendre.

C'est un point de fait qui se peut prouver par une infinité de témoignages. *Les évangélistes*, dit Métrophane, patriarche d'Alexandrie (Conf. fid. c. 9), *ne disent pas que le Seigneur prit des azymes ou un pain azyme, mais seulement qu'il prit du pain, ce qui montre que c'était un pain levé. Ce n'est pas un azyme*, dit Nicephore (in Synax., fer. 5 maii), *c'est un pain que le Seigneur a appelé son corps. S. Paul*, dit le métropolitain de Russie, dans les commentaires du baron Sigismond (Rer. moscov. com., p. 32), *n'a pas dit que le Seigneur prit de l'azyme, mais du pain. L'azyme*, dit Pierre, patriarche d'Antioche (ap. Allat. ad. Creigt., p. 475) *n'est pas du pain. Les nôtres*, dit le philosophe Théorien (ib., p. 548, resp. 2, p. 241, et resp. 1, p. 86), *disent que l'azyme ne s'appelle pas du pain.* Et Jérémie lui-même dans sa seconde réponse : *Nous offrons*, dit-il, *non avec des azymes, mais avec du pain levé, parce que c'est du pain en vérité.* Et dans sa première réponse : *Il faut*, dit-il, *que ce soit du pain levé afin que ce soit du pain*, *et non pas de l'azyme.* Tout ceci fait voir clairement qu'il peut y avoir des rencontres où pour exprimer comme il faut la pensée des Grecs, il y a nécessité de traduire *pain levé*, quoiqu'il n'y ait pas dans le grec ἄρτος ἔνζυμος, mais seulement ἄρτος, et l'on est assuré que toutes les personnes raisonnables avoueront que quand nous avons ainsi traduit le texte de Jérémie, nous n'avons fait que mettre dans tout son jour la force de son raisonnement.

Il ne faut donc plus s'étonner que ce patriarche ait écrit que *le pain du corps du Seigneur n'est pas un azyme, mais un* pain *levé.* Ce pain levé dont il parle ce n'est pas un pain levé matériel et corruptible, c'est le corps même du Sauveur qui a été originairement du pain levé; c'est le vrai pain de vie que les Grecs reçoivent sous les apparences d'un pain levé; c'est le Seigneur lui-même à qui ils donnent le nom de pain levé, à cause qu'il est composé de la divinité qu'il a reçue de son Père, *et de la masse de notre nature, Dieu et homme tout ensemble*, comme parle Jérémie; en un mot, c'est ce pain levé dont il est écrit, suivant leurs hypothèses : *Et le pain* levé *que je donnerai, c'est ma chair, laquelle je livrerai pour la vie du monde.*

Voilà ce que j'avais à dire touchant Jérémie. M. Claude ne m'accusera pas d'avoir corrompu l'esprit de mes lecteurs par des déclamations. J'espère cependant qu'il s'en trouvera fort peu qui n'avouent que les trois réponses de ce patriarche sont autant de preuves convaincantes de la conformité de l'église grecque avec la romaine dans le dogme de la transsubstantiation.

CHAPITRE VII.

SEPTIÈME PREUVE *de ce consentement par les réponses des Grecs de Venise aux demandes du cardinal de Guise.*

C'est une remarque que M. Claude a jugée des plus nécessaires dans cette recherche de la créance des Grecs, qu'il en faut reconnaître de deux sortes : les uns réunis à l'Église romaine qui reconnaissent la juridiction du pape, et qui reçoivent le concile de Florence ; les autres qui sont séparés ne reconnaissant que leurs patriarches, et faisant une communion à part opposée à l'Église latine.

Mais quand M. Claude vient à marquer en particulier (l. 3, c. 1), qui sont ceux que l'on doit envisager comme réunis à l'Église catholique, il le fait en des termes si ambigus que je ne puis me dispenser d'en découvrir le vrai sens, si je veux conserver toute sa force au témoignage des Grecs de Venise dont j'ai dessein de me servir dans ce chapitre. *Il faut*, dit-il, *mettre au rang de ceux qui ont reçu le concile de Florence, et qui vivent sous la juridiction du pontife romain, tous les Grecs qui sont en Italie, à Rome, à Venise, en Toscane, et dans les royaumes de Naples et de Sicile, que l'on appelle Grecs-Italiens. Il y faut mettre aussi une grande partie de ceux qui vivent sous la domination des Vénitiens.*

Il semble que M. Claude veuille dire qu'il y a à la vérité des Grecs schismatiques sous la domination des Vénitiens; mais que pour tous les autres qui sont en Italie, à Rome, en Toscane, dans les royaumes de Naples et de Sicile, et dans Venise même, ils sont tous soumis au pape, reconnaissant sa juridiction et recevant le concile de Florence. Il est constant que voilà où portent naturellement ses paroles. J'ai néan-

moins de la peine à me persuader que ce soit sa pensée ; j'aime mieux croire qu'il a voulu dire qu'entre les Grecs qui sont en Italie, à Rome, à Venise, il y en a de deux sortes, dont les uns sont appelés *Grecs-Italiens*, les autres retiennent le nom de *Grecs;* que ceux-ci ne reçoivent point le concile de Florence, mais que les *Grecs-Italiens* le reçoivent, et qu'ils sont entièrement soumis au pape. Quoi qu'il en soit, c'est un point de fait qui est au-dessus de toute contestation, que les Grecs schismatiques ont un corps d'église à Venise, où ils vivent avec autant de liberté pour tout ce qui regarde la religion que dans aucun autre endroit, comme on le peut voir dans une lettre de Gabriel de Philadelphie au patriarche Jérémie, rapportée par Crusius dans sa Turco-Grécie (l. 7, p. 526).

Le cardinal de Guise désirant savoir les sentiments de l'église grecque, sur la plupart des points contestés par les protestants, et sur quelques pratiques de la discipline ecclésiastique, s'adressa à ces Grecs schismatiques de Venise. Pour cet effet, il leur envoya douze questions conçues en des termes très-clairs, très-nets et très-précis touchant l'Eucharistie, les images taillées, le purgatoire, la confession des péchés, et plusieurs autres semblables. C'est le calviniste Léunclavius qui les a mises en lumière avec les réponses des Grecs qu'il a tournées lui-même en latin. Il serait à souhaiter qu'il eût communiqué au public le texte grec; mais comme c'était un homme savant et du parti de nos adversaires, j'espère qu'ils ne feront point de difficulté de recevoir sa version pour authentique. (Post com. Rerum moscov. Sigis., edit. Basileens. an. 1571.)

La première de ces douze questions contient précisément l'état de la controverse dont il s'agit entre nous et M. Claude ; en voici les propres termes : *Première demande. — Les Grecs croient-ils que la substance du pain et du vin soit tellement changée qu'il ne demeure rien autre chose que les accidents du pain, sans qu'il y ait aucune substance qui les soutienne?*

Si l'église grecque avait été dans les sentiments que lui attribue M. Claude, il n'est pas difficile de juger ce que les Grecs de Venise auraient dû répondre à cette demande. Ils auraient dit qu'ils croient à la vérité que le pain est changé au corps du Sauveur; mais que par cette façon de parler ils n'entendent pas que le pain soit converti dans la substance de ce divin corps, mais seulement en sa force, en sa vertu et dans son efficace; ainsi qu'ils estiment non seulement que les accidents, mais même que toute la substance du pain demeure en son entier; de même que l'eau du baptême conserve toujours son être, parce que c'est dans la vertu, et non pas dans la substance du sang de Jésus-Christ qu'elle est changée par la prière des prêtres. On ne peut pas nier que voilà à peu près comme s'y seraient pris des gens qui ne reconnaîtraient dans l'Eucharistie qu'un simple changement de vertu. Mais les Grecs de Venise s'y prennent bien autrement. *Nous croyons*, disent-ils, *et nous confessons que le pain est tellement changé au corps de Jésus-Christ, et le vin en son sang, que ni le pain ni les accidents de sa substance ne demeurent plus, mais qu'ils sont transélémentés dans une substance divine. Et sur cela nous avons l'autorité de ce grand docteur de l'Église, S. Chrysostôme, lorsqu'il explique le chapitre 26 de l'Évangile de S. Matthieu. Quand Jésus-Christ, dit-il, prononce ces paroles : « Ceci est mon corps, » il fait voir que le pain qui est consacré sur l'autel n'est pas un signe du corps du Seigneur, mais son corps même; car il n'a pas dit : Ceci est le signe, mais il a dit : Ceci est mon corps. Car il s'y passe un changement par une vertu ineffable, quoiqu'il ne laisse pas de nous paraître du pain; car, étant faibles comme nous sommes, nous ne nous serions pu résoudre à manger de la chair, et encore de la chair humaine. C'est pour cela qu'il nous paraît du pain, quoique dans la vérité ce soit de la chair.*

Voici donc quelle était la créance de ces Grecs. Ils ne se contentaient pas de soutenir que l'Eucharistie n'est pas une figure du corps de Jésus-Christ, mais le corps même de Jésus-Christ; c'était aussi trop peu pour eux de dire que, quoiqu'elle paraisse du pain, c'est en effet de la chair; que le pain et le vin ne demeurent plus; qu'ils sont changés et transélémentés dans une divine substance; ils poussaient la chose encore plus loin. Ils raisonnaient du dogme de la transsubstantiation, non comme on fait d'ordinaire, mais de la même manière qu'en ont raisonné autrefois certains auteurs dont il est parlé dans Alger (l. 1, c. 7), qui estimaient que ni la dureté, ni la mollesse, ni la couleur, ni la saveur, ni les autres accidents du pain ne demeurent pas après la consécration : *Le pain et le vin étant tellement changés au corps et au sang de Jésus-Christ, qu'il n'en reste rien du tout.* « *Nihil omninò de pane remanere; panem omninò ita mutari in corpus Christi, ut nihil ex illo supersit.* » C'est la vraie idée que s'en étaient formée les Grecs de Venise. On leur demande s'ils croient qu'il n'y a que les seuls accidents qui demeurent. Ils répondent que le pain est tellement changé, que *les accidents mêmes de la substance du pain ne demeurent plus.* « *Ita mutatur ut neque substantiæ ipsius accidentia maneant.* »

Quoiqu'il semble qu'il soit difficile de s'exprimer d'une manière plus forte en faveur de la transsubstantiation, néanmoins si nous en croyons M. Claude, il n'y a rien au monde de plus facile que de détourner cette réponse des Grecs de Venise au sens d'un simple changement de vertu. Ils disent que *le pain est tellement changé au corps de Jésus-Christ, et le vin en son sang, que ni le pain ni les accidents de sa substance ne demeurent pas.* M. Claude l'avoue, mais en l'avouant il soutient que par cette manière de parler ils n'ont rien voulu donner à entendre, si ce n'est que tant la substance que les accidents du pain deviennent, de substances et d'accidents communs, des substances et des accidents sanctifiés. Ces Grecs ajoutent que *le tout est transélémenté dans une divine substance.* M. Claude ne le nie pas ; mais en l'accordant il soutient qu'ils n'ont point eu d'autre dessein dans cette expression que de nous faire concevoir que les accidents et

la substance du pain et du vin reçoivent, par le moyen de cette transélémentation dans une divine substance, la vertu et l'efficace du corps et du sang du Sauveur. *Ils veulent donc dire*, dit M. Claude (Réponse au livre de *la Perpétuité*, p. 3, ch. 8), *que tant la substance que les accidents du pain ne demeurent plus dans leur première condition, mais qu'étant sanctifiés, ils sont faits un mystère divin, qui a la vertu et l'efficace du corps et du sang de Jésus-Christ.*

Mais M. Claude se trompe bien fort s'il s'imagine qu'on aille perdre le temps à faire voir l'absurdité d'une glose de cette sorte. Il y a des choses si évidentes d'elles-mêmes, que c'est les obscurcir et empêcher qu'on ne les puisse clairement apercevoir, que de prétendre leur donner un nouveau jour par des lumières étrangères. Et s'il se trouvait des personnes ou assez intéressées ou d'assez peu d'étendue d'esprit pour ne pas voir à la première lecture d'un passage aussi formel et aussi clair que celui-ci, qu'il part d'un auteur qui était persuadé du dogme de la transsubstantiation, il y a peu d'apparence qu'on les en convainquît, quoi qu'on leur en pût dire.

Mais ce que je trouve en tout ceci de plus surprenant, c'est que M. Claude ait employé ce qu'il y a de plus formel pour nous dans cette réponse des Grecs de Venise, pour persuader à ses lecteurs qu'il est nécessaire de la rapporter à un simple changement de vertu. En effet, que peut-on de plus fort pour convaincre une personne raisonnable que des gens ont reconnu la transsubstantiation, que de voir qu'ils enseignent que les accidents mêmes du pain périssent avec sa substance au moment de la consécration? C'est cela cependant que nous oppose M. Claude, c'est où il se retranche, c'est où il a trouvé sur quoi fonder cette merveilleuse glose que l'on vient d'entendre. *Les paroles*, dit-il, *de la réponse des Grecs de Venise gâtent tout pour être trop littérales.* « *Nous croyons*, disent-ils, *que le pain est tellement changé au corps de Jésus-Christ et le vin en son sang, que ni le pain ni les accidents de sa substance ne demeurent pas, mais sont changés en une substance divine.* » *Qui ne voit que c'est une réponse concertée, où, d'un côté, pour n'irriter pas des étrangers, ils emploient le terme de changement, et disent que le pain ne demeure plus; mais de l'autre, pour ne préjudicier pas à leur foi, ils font assez connaître en quel sens c'est qu'ils prennent ce terme de changement, puisqu'ils l'étendent jusqu'aux accidents qui évidemment restent après la consécration? Ils veulent donc dire que tant les accidents que la substance du pain ne demeurent plus dans leur première condition, mais qu'étant sanctifiés, ils sont faits un mystère divin, qui a l'efficace et la vertu du corps et du sang de Jésus-Christ.* Vit-on jamais tant de faussetés tout ensemble accumulées les unes sur les autres?

Il est faux qu'il n'y ait personne *qui ne voie bien que cette réponse des Grecs de Venise est une réponse concertée.* Car que contient-elle qui puisse donner le moindre lieu à ce soupçon? Léunclavius n'assure-t-il pas que la principale raison qu'il a eue de tourner ces réponses en latin, pour les communiquer au public dans le recueil des écrivains qui ont écrit des Moscovites, c'est que *montrant clairement en quoi les églises grecques conviennent et sont différentes d'avec l'Église romaine, elles font voir en même temps la véritable créance des Moscovites, qui est la même que celle des Grecs?* Et ce témoignage de Léunclavius ne doit pas être suspect aux calvinistes, puisque l'étant lui-même, il était aussi intéressé que M. Claude à soutenir que les Grecs ne reconnaissent ni la présence réelle ni la transsubstantiation, s'il l'avait pu faire avec quelque couleur.

Il est faux que ces Grecs *aient employé le terme de changement et qu'ils aient écrit que le pain ne demeure plus, de crainte d'irriter le cardinal de Guise.* Car s'ils s'étaient précautionnés pour ne l'irriter pas sur ce sujet, pourquoi n'auraient-ils pas pris la même précaution pour ne l'irriter pas sur le sujet des images taillées, sur le sujet du purgatoire, sur le sujet de la communion sous les deux espèces? La liberté avec laquelle ils ont représenté sincèrement la créance de leur église sur ces points et sur d'autres semblables, ne laisse aucun lieu de douter qu'ils n'en aient usé de la même manière sur le sujet de l'Eucharistie.

Il est faux que ce soit assez faire connaître qu'*on prétend parler d'un simple changement de vertu, que d'étendre le changement de l'Eucharistie jusqu'aux accidents du pain et du vin.* Car si cela était vrai, d'où pourrait venir que messieurs Claude et Aubertin ne mettent point au rang des Hussites et des Vaudois, des Albigeois et des bérengariens, ces anciens auteurs qui soutenaient autrefois que le pain et le vin sont tellement changés au corps et au sang du Sauveur, qu'il n'en reste rien du tout, ni substance ni accidents?

Il est faux qu'une personne qui n'admet dans l'Eucharistie qu'un simple changement de vertu, *puisse protester, sans préjudice de sa foi, qu'elle croit que le pain est tellement changé au corps du Sauveur et le vin en son sang, que ni le pain ni les accidents de sa substance ne demeurent pas, mais qu'ils sont changés en une divine substance.* Soutenir le contraire, c'est faire voir qu'il n'y a point d'équivoques si trompeuses dont on ne soit prêt de se servir, si l'occasion s'en présentait.

Il est faux enfin que *les accidents du pain restent évidemment après la consécration.* Car bien que selon le cours ordinaire de la nature, l'amas des accidents du pain se rencontre partout où nous en découvrons toutes les apparences, je suis assuré que M. Claude lui-même n'osera jamais dire que ce soit un miracle qui surpasse la toute-puissance de Jésus-Christ, que de conserver toutes les apparences d'un pain commun après la destruction entière de sa substance et de tous ses accidents. Aussi voyons-nous que quelques théologiens catholiques, qui ont raisonné dans ces derniers temps sur le mystère de l'Eucharistie de la même manière que les Grecs de Venise, se sont principalement fondés sur ce qu'en accordant que les ac-

cidents ne demeurent plus, mais leurs seules apparences, il ne reste plus rien dans le dogme particulier de la transsubstantiation qui puisse choquer en aucune façon les lumières de la philosophie d'Aristote. C'est ce que l'on peut voir dans le petit traité de Joseph Ballus, intitulé : *De modo evidenter possibili transsubstantiationis*, imprimé à Pavie l'an 1641.

Mais avant que de finir ce chapitre, il faut que je prie les lecteurs de faire un peu de réflexion sur le procédé étrange de M. Claude. Si on lui produit des passages dont toute la suite fait voir plus clair que le jour qu'il se passe dans l'Eucharistie un véritable changement de substance, M. Claude répond que si ces auteurs avaient eu dessein de faire entendre qu'ils ne parlent pas d'un changement de vertu, ils auraient dû dire que le pain et le vin sont transsubstantiés au corps et au sang du Sauveur. Si on lui en produit d'autres, où il est dit que le pain et le vin sont transsubstantiés au corps et au sang du Sauveur, il dit que la transsubstantiation dont parlent ces auteurs n'est pas une transsubstantiation romaine, mais une métousiose de grâce et de vertu; que c'est un changement d'acquisition, et non pas un changement de destruction. Enfin si on lui en produit qui enseignent que le pain et le vin sont tellement transélémentés dans la divine substance du corps et du sang du Sauveur, que ni le pain, ni le vin, ni les accidents de leur substance ne demeurent plus, il ne peut encore se rendre ; il cherche de nouveaux subterfuges ; il soutient que cela veut dire que la substance du pain et ses accidents deviennent dans la consécration capables de nous sanctifier. Peut-on douter après cela que M. Claude ne soit persuadé que *le monde aime bien à se laisser tromper?* Car s'il n'était tout pénétré de ce grand principe, qu'il nous débite en quelque endroit pour une maxime constante, se serait-il jamais promis de pouvoir persuader au monde que des gens qui enseignent en termes formels et précis que le pain est changé, transélémenté et transsubstantié en la divine substance du corps du Sauveur, en telle sorte, ou que les seuls accidents du pain et du vin demeurent, ou même qu'il n'en reste que leurs seules apparences, ne conviennent pas avec nous dans les deux dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation?

CHAPITRE VIII.

Huitième preuve *tirée de Nicolas Cabasilas, archevêque de Thessalonique.*

Cabasilas fut élevé sur le siége de Thessalonique sous l'empire de Cantacuzène, qui en parle avec beaucoup d'éloge dans son histoire. Comme c'était l'un des plus savants prélats de son siècle, il nous a laissé plusieurs ouvrages qui se trouvent dans les bibliothèques de France, d'Italie et d'Allemagne. L'on en a mis au jour quelques-uns qui contiennent tant de choses, et de si excellentes, sur le sujet de l'Eucharistie, qu'il y aurait de quoi en faire un livre entier, si l'on voulait recueillir tout ce qui s'y trouve d'avantageux pour les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation. Mais pour éviter la longueur, nous nous contenterons de rapporter ici le chapitre 32 de son Exposition sur la Liturgie grecque, nous réservant à en dire davantage dans le second livre, selon que l'occasion s'en présentera.

Le dessein de Cabasilas, dans ce chapitre, est de faire voir en quelle partie de la messe s'accomplit le sacrifice de l'autel, si c'est avant ou après la consécration. Comme il traite très-clairement cette matière, d'abord il représente en peu de mots l'état de la question. *Il s'agit*, dit-il, *de savoir quelle est la chose qui est sacrifiée, le pain ou le corps du Sauveur; ou, ce qui est la même chose, en quel temps s'accomplit le sacrifice des dons, si c'est avant qu'ils soient sanctifiés, ou après qu'ils ont été sanctifiés.*

Ensuite, il propose de part et d'autre les raisons qui rendent cette question difficile. Car, d'un côté, si l'on dit que le sacrifice s'accomplit avant que le pain soit consacré, il faudra accorder que la chose que nous sacrifions n'est que du pain. Car avant la consécration nous n'avons pas encore le corps de Jésus-Christ sur l'autel, mais seulement du pain. Or, il est certain que ce n'est pas du pain que nous sacrifions. *Premièrement*, dit-il, *parce que le sacrifice de l'autel ne serait qu'un sacrifice de pain ; secondement, parce que ce grand mystère ne consiste pas à nous faire voir sur l'autel un pain immolé ; il consiste à nous y faire voir l'Agneau de Dieu qui a effacé par sa mort le péché du monde.*

D'autre part, si l'on veut dire que le sacrifice s'opère après la consécration des dons, on se trouve pressé d'autres difficultés qui ne sont pas moins considérables. Car, après que le pain est consacré, ce n'est plus du pain, c'est le corps même du Sauveur. *Or, il ne se peut pas faire*, dit-il, *que le corps du Sauveur soit la chose sacrifiée ; 1° parce qu'étant devenu, il y a déjà longtemps, incorruptible et immortel, on ne le peut plus frapper pour le mettre à mort ; 2° parce que quand il serait encore en état d'être mis à mort et d'être frappé, il faudrait qu'il se trouvât des personnes assez hardies pour l'attacher en croix, et lui faire souffrir tout ce qu'il y a autrefois souffert ; car nous supposons que c'est une véritable immolation, et non pas la figure et l'image d'une immolation ; 3° parce que S. Paul assure que Jésus-Christ a souffert une fois, qu'il est mort une fois, qu'il s'est offert une fois pour effacer les péchés de plusieurs, qu'après être ressuscité il ne meurt plus. Or, s'il est sacrifié dans la célébration du mystère, il meurt encore tous les jours.*

Pour éviter tous ces inconvénients il choisit un parti mitoyen, en concluant *que le sacrifice ne s'accomplit ni avant que le pain soit consacré et sanctifié, ni après qu'il a été sanctifié, mais au moment même que se fait la sanctification.* Et la raison qu'il en apporte, c'est que pour résoudre comme il faut cette question, on doit sur toutes choses prendre garde à conserver dans leur entier trois vérités reçues de tous les fidèles: 1° *Que ce sacrifice n'est pas simplement l'image ou la figure d'un sacrifice, mais un véritable sacrifice ; 2° que*

ce qui est sacrifié n'est pas le pain, mais le corps même de Jésus-Christ; 3° *que l'Agneau n'est immolé qu'une fois, et que cette immolation n'est autre que celle qui a été faite sur la croix.* Or, ces trois vérités subsisteront inviolables, si l'on établit le sacrifice au moment de la consécration. Et il le prouve clairement en les prenant l'une après l'autre.

I. Il est évident que nous aurons dans les divins mystères un véritable sacrifice, et non pas seulement la figure et l'image d'un sacrifice. *Car, qu'est-ce,* dit-il, *que le sacrifice d'une brebis? C'est le changement d'une chose non immolée en une chose immolée. Or, c'est ce qui se rencontre ici. Car le pain qui est une chose non sacrifiée et non immolée, est changé dans une chose qui a été sacrifiée. Car de pain, qui est une chose non immolée, il est changé au corps même de Jésus-Christ, qui a véritablement été immolé. Ainsi comme le changement qui arrive à une brebis fait un véritable sacrifice, de même ce changement qui arrive ici au pain fait que ce qui s'y accomplit est un véritable sacrifice. Car le pain est changé non dans une figure, mais dans une chose réellement immolée, c'est-à-dire au corps même de Jésus-Christ qui a été sacrifié.*

II. La chose sacrifiée ne sera pas le pain, mais le corps même du Seigneur. *Car,* dit-il, *si le pain demeurant pain devenait sacrifié, ce serait le pain qui recevrait l'immolation, et cette immolation serait un sacrifice de pain. Mais puisque l'un et l'autre sont changés et le pain et la condition de non immolé, et que ce qui n'était point une chose immolée devient une chose immolée, et que ce qui était pain devient le corps de Jésus-Christ, il s'ensuit que cette immolation n'est pas dans le pain, mais qu'on la considère dans le corps de Jésus-Christ comme dans son sujet. Ainsi ce mystère est appelé, et est en effet, un sacrifice, non du pain, mais de l'Agneau de Dieu.*

III. Cette immolation de l'Agneau de Dieu ne sera pas différente de celle qui a été faite sur la croix. *Car, ces choses ainsi supposées,* dit-il, *il est clair qu'il n'est pas nécessaire d'admettre plusieurs oblations du corps du Seigneur. Car ce sacrifice s'opérant non en immolant l'Agneau à présent, mais en changeant le pain dans l'Agneau qui a été immolé, il est évident que le changement se fait à présent, mais que l'immolation ne s'y fait pas. Et ainsi il y a bien multitude de choses changées, et ce changement se réitère plusieurs fois, mais rien n'empêche que la chose à laquelle le changement se termine ne soit toujours la même, et que comme il n'y a qu'un corps il n'y ait aussi qu'une seule immolation.*

Voilà le raisonnement de Cabasilas. Il n'y a personne qui ne voie bien qu'il ne peut en aucune manière subsister sans le dogme de la transsubstantiation. Car, comme le remarque M. Claude lui-même (l. 3, c. 3), *la transsubstantiation n'est autre chose qu'un changement dans lequel la substance du pain et celle du corps de Jésus-Christ sont considérées comme deux termes ou deux sujets différents, dont le premier ne subsiste plus, mais passe dans l'autre; au lieu que dans le changement de vertu, le pain est considéré comme un sujet qui subsiste toujours.* Or il est évident que toute la force du raisonnement de Cabasilas consiste en ce que, dans le moment de la consécration, l'on considère le pain et le corps de Jésus-Christ comme deux termes, ou deux sujets différents et opposés, dont le premier qui est une chose non immolée passe tout entier dans le second, qui est une chose qui a été autrefois immolée, en telle sorte que le premier ne subsiste plus après le changement, mais seulement le second. Ce qui prouve évidemment que ce changement du pain au corps de Jésus-Christ n'est pas un simple changement de vertu, mais un véritable changement de substance.

Mais M. Arnauld ayant remarqué (l. 3, c. 8) au sujet de ce passage de Cabasilas, que *ce serait sans doute une chose assez divertissante que de voir les gloses que M. Claude y ajouterait,* et M. Claude ayant eu assez de complaisance pour nous donner ce divertissement, il n'est pas juste d'en frustrer les lecteurs. Il est vrai que la glose est un peu longue; mais il n'y a point de plaisir sans peine. La voici donc dans toute son étendue (l. 4, c. 8) : « Comme M. Arnauld n'a jamais bien compris l'hypothèse des Grecs, ou du moins qu'il ne l'a pas voulu comprendre, il n'a pas bien entendu aussi le sens de Cabasilas dans ce discours qu'il fait du sacrifice au chapitre 32 de son Exposition sur la Liturgie. Les Grecs veulent que le pain passe par tous les degrés de l'économie par où le corps de Jésus-Christ est passé, que comme le Saint-Esprit survint sur la substance de la sainte Vierge, il survient aussi sur le pain, que comme le corps de Jésus-Christ fut dans un état corruptible, qu'il fut crucifié et ensuite enseveli, le pain de même est premièrement corruptible, élevé comme sur une croix et enseveli dans notre estomac comme dans un sépulcre; qu'enfin il devient incorruptible comme le corps de Jésus-Christ le fut après la résurrection. C'est ce qu'ils établissent par ce raisonnement, que le pain est un accroissement du corps de Jésus-Christ, et que comme la nature garde sur l'aliment qui nourrit et qui augmente notre corps le même ordre qu'elle a gardé sur la matière dont nous avons été formés, ainsi la grâce garde sur le pain eucharistique le même ordre qu'elle a gardé sur le corps naturel. Par ce moyen ils veulent que le pain soit fait premièrement le corps de Jésus-Christ, en tant que mortel et corruptible, qu'il soit ensuite ce corps mort, et qu'enfin il soit ce corps incorruptible et ressuscité. Le sens donc de Cabasilas est que quand le pain est immolé mystiquement, il est fait le corps de Jésus-Christ en tant que mort, ou, comme il parle lui-même, l'Agneau égorgé, non que le corps souffre la mort dans ce moment, mais parce que dans ce moment le pain passe sous l'économie de la mort. Ainsi le pain est changé au corps mort, non que le Seigneur meure en effet, mais parce que le pain qui est l'accroissement de son corps, est alors changé en ce corps en tant qu'il souffrit autrefois la mort. Voilà la véritable pensée de Cabasilas, conforme à l'hypothèse des Grecs, et non celle que M. Arnauld lui attribue. »

Voilà la glose de M. Claude. Je ne sais ce qu'en

penseront les lecteurs, mais pour moi elle me paraît assez divertissante; car que peut-on s'imaginer de plus divertissant en matière de gloses qu'une glose contradictoirement opposée à la pensée de l'auteur, soit qu'on considère en détail toutes les parties de son texte l'une après l'autre, soit qu'on les envisage toutes ensemble d'un seul regard? Le texte dit que l'Eucharistie est un sacrifice en vérité et non pas en figure. La glose lui fait dire que l'Eucharistie est un sacrifice en figure et non pas en vérité. Le texte dit qu'il se passe dans le sacrifice un changement d'une chose non immolée dans une chose qui a été véritablement immolée, et non pas dans la figure d'une chose immolée. Et la glose lui fait dire qu'il se passe dans le sacrifice un changement d'une chose non immolée dans la figure d'une chose immolée, et non pas dans une chose véritablement immolée. Le texte dit que le pain ne demeure plus pain, mais qu'il devient le corps même de Jésus-Christ, qui a été réellement sacrifié. Et la glose lui fait dire que le pain demeure toujours du pain, et qu'il ne devient pas le corps même de Jésus-Christ, réellement sacrifié.

Car si toute la vertu de la consécration consiste uniquement à faire que *le pain passe de l'économie de la mortalité sous l'économie de la mort*, comme parle M. Claude; c'est-à-dire que de pain représentant le corps de Jésus-Christ en tant que mortel, il devienne un pain représentant le corps de Jésus-Christ en tant que mort, n'est-il pas évident que le pain demeurera toujours pain? N'est-il pas évident qu'il ne deviendra pas le corps même du Sauveur? N'est-il pas évident qu'il ne sera pas changé dans une chose véritablement immolée? N'est-il pas évident que nous n'aurons dans l'Église qu'un sacrifice en figure? N'est-il pas évident que soit que le sacrifice s'accomplisse avant, après, ou au moment de la consécration, la chose sacrifiée ne sera que du pain, et non pas le corps même de l'Agneau? Or que peut-on concevoir de plus directement opposé à tout le discours de Cabasilas et à toutes ses parties? Ne dit-il pas en termes formels que *le pain est changé en une chose réellement immolée, qu'il devient le corps même du Sauveur, qu'il ne demeure plus pain?* Et soit qu'il expose l'état de la question, soit qu'il représente les raisons qui la peuvent contrebalancer de part et d'autre, soit qu'il établisse sa pensée, soit qu'il en apporte les preuves, ne suppose-t-il pas partout que si le sacrifice s'accomplissait avant la consécration, *le pain serait la chose sacrifiée;* mais s'il s'opère après la consécration, ou au moment même qu'elle se fait, *la victime de notre sacrifice ne sera autre chose que le corps même de l'Agneau qui a effacé par sa mort le péché du monde?*

Mais tout cela n'est encore que la moindre partie du divertissement; pour le donner entier, il faudrait qu'il me fût permis de découvrir ici le mystère de l'*accroissement*, ou, comme parle ailleurs M. Claude, de l'*augmentation du corps naturel de Jésus-Christ par voie d'union, d'addition et d'assimilation;* car je ne crois pas qu'on ait jamais rien vu de plus illusoire ni de plus divertissant tout ensemble que la nouvelle *clé* que M. Claude a forgée de ces trois ou quatre grands mots. C'est une clé à deux mains; elle sert d'un côté à éblouir les simples, elle sert de l'autre à tenir M. Claude en repos. Mais il ne serait pas juste de poursuivre une telle accusation sans l'accompagner de ses preuves; ce serait cependant tout confondre que de les vouloir rapporter ici. On ne doit donc point trouver mauvais que je renvoie le lecteur à ce qu'on en dira dans le livre suivant, chapitre 13, section 4.

CHAPITRE IX.

Autres preuves du consentement de l'église grecque avec l'Église romaine, tirées de Samonas, archevêque de Gaze en Palestine, de Métrophane, patriarche d'Alexandrie, de Siméon de Thessalonique, de Nicolas de Méthone, d'Euthymius Zigabénus et de Théophylacte, archevêque d'Acride en Bulgarie.

Je joins ces six auteurs ensemble, parce que je n'ai pas dessein de m'étendre ici sur les cinq derniers. Comme ce sont les principaux témoins dont se sert M. Claude pour établir le changement de vertu qu'il attribue à l'église grecque, j'ai cru que, pour éviter les répétitions inutiles, je devais remettre au livre suivant à faire voir que tous ces auteurs enseignent clairement la transsubstantiation dans les mêmes endroits que nous en oppose M. Claude. Je finirai donc ce premier livre par le témoignage de Samonas. Mais comme nous avons plusieurs choses à dire sur son sujet, il est bon de les traiter séparément l'une après l'autre.

SECTION PREMIÈRE.

Du temps que vivait Samonas, archevêque de Gaze en Palestine.

Les auteurs ne conviennent pas ensemble du temps auquel on doit placer Samonas. Simlerus (in Epitome Bibl.), protestant de Zurich, le fait vivre au commencement du treizième siècle. Garétius (t. 2 Bibl. P. Græco-Lat., pag. 277) estime qu'il a écrit vers le milieu du onzième. D'autres, comme le P. Gaultier (Chronogr., seculo 8), le placent au huitième siècle. Bien que cette dernière opinion soit communément la moins suivie, néanmoins si l'on prend la peine de comparer avec un peu de soin le commencement du dialogue de Samonas avec l'opuscule 22 de Théodore Abucara, auteur du neuvième siècle, on trouvera que cette opinion du P. Gaultier n'est pas moins probable que les deux autres.

Commencement du dialogue de Samonas (1).	Opuscule 22 de Théodore Abucara (2).
Allant un jour en compagnie à la ville d'Émèse,	Le Sarrasin. *Dites-moi, évêque, pourquoi vous autres*

(1) Bibl. Græco Lat., t. 2.
(2) Edit. Ingostad. Jacob.-Grets.

comme nous nous entretenions familièrement ensemble, un Sarrasin, homme docte et éloquent, se jeta sur le sujet des divins mystères. — Dites-moi, dit-il, *évêque, pourquoi vous autres prêtres vous moquez-vous des chrétiens? Rompant en plusieurs petites parties un pain fait de farine, vous l'appelez le corps de Jésus-Christ, et vous assurez qu'il a la force de remettre les péchés à ceux qui le reçoivent. Vous moquez-vous de vous-mêmes, ou du peuple que vous conduisez?* — Samonas. *Qu'est-ce que vous dites? Le pain ne devient-il pas votre corps?*— Achmed. *Je ne sais que répondre à cela.* — Samonas. *Quand votre mère vous a fait, vous a-t-elle fait tout aussi grand que vous êtes?* — Achmed. *Non, je suis né petit, et je suis devenu grand par le moyen de l'aliment, Dieu le voulant ainsi.* — Samonas. *Le pain donc a été fait votre corps?* — Achmed. *Oui.* — Samonas. *Et comment le pain est-il devenu votre corps?* — Achmed. *Je ne sais de quelle manière cela se fait.* — Samonas. *Le pain descend dans l'estomac, et par la chaleur du foie, les parties les plus grossières se séparent, le reste se change en chyle, le foie l'attire et le change en sang, et ensuite il le distribue par le moyen des veines à toutes les parties du corps pour être ce qu'elles sont, os aux os, moelle aux moelles, nerf aux nerfs, œil aux yeux, et de cette sorte l'enfant prend accroissement et devient homme, le pain étant changé en son corps et le breuvage en son sang.* — Achmed. *Je le crois ainsi.* — Samonas. *Comprenez donc que notre mystère se fait en la même manière. Le prêtre met le pain et le vin sur la sainte table, puis faisant une sainte prière, le Saint-Esprit descend sur ces choses proposées, et par le feu de sa divinité, il les change au corps et au sang de Jésus-Christ, ni plus ni moins que le foie change l'aliment au corps de quelque homme. Est-ce que vous n'accorderez point, mon ami, que le Saint-Esprit puisse faire ce que fait votre foie?* — Achmed. *Je l'accorde.* — Samonas. *Nous prenons donc ce corps et ce sang en rémission des péchés, et pour la vie éternelle, parce que le Seigneur a dit : Celui qui mange ma chair et boit mon sang aura la vie éternelle*, etc.

prêtres vous moquez-vous des chrétiens? D'une même farine vous faites deux pains, l'un est pour l'usage ordinaire, et quant à l'autre vous le divisez en plusieurs parties, et le distribuant au peuple vous l'appelez le corps de Jésus-Christ, et vous assurez qu'il a la force de remettre les péchés à ceux qui le reçoivent. Vous moquez-vous de vous-mêmes ou du peuple que vous conduisez? — Le chrétien. *Nous ne nous moquons ni de nous-mêmes ni d'eux.* — Le Sarrasin. *Prouvez-moi donc cela, non par vos Écritures, mais par les notions communes et reçues de tout le monde.* — Le chrétien. *Qu'est-ce que vous dites? Le pain ne devient-il pas votre corps?* — Le Sarrasin. *Je ne sais que répondre à cela.* — Le chrétien. *Quand votre mère vous a fait, vous a-t-elle fait tout aussi grand que vous êtes?* — Le Sarrasin. *Non, je suis né petit, et je suis devenu grand par le moyen de l'aliment, Dieu le voulant ainsi.* — Le chrétien. *Le pain est donc devenu votre corps?* — Le Sarrasin. *Oui.* — Le chrétien. *Et comment le pain a-t-il été fait votre corps?* — Le Sarrasin. *Je ne sais de quelle manière cela se fait.* — Le chrétien. *Le pain descend dans l'estomac, et par la chaleur du foie les parties les plus grossières se séparant, le reste se change en chyle, le foie l'attire et le change en sang, et ensuite il le distribue par le moyen des veines à toutes les parties du corps, pour être ce qu'elles sont, os aux os, moelle aux moelles, nerf aux nerfs, œil aux yeux, et de cette sorte l'enfant prend accroissement et devient homme, le pain étant changé en son corps et le breuvage en son sang.* — Le Sarrasin. *Je le crois ainsi.* — Le chrétien. *Comprenez donc que notre mystère se fait en la même manière. Le prêtre met le pain et le vin sur la sainte table, puis, faisant une sainte prière, le Saint-Esprit descend, et, par le feu de sa divinité, il les change au corps et au sang de Jésus-Christ, ni plus ni moins que le foie change l'aliment au corps de quelque homme. Est-ce que vous n'accorderez point, mon ami, que le Saint-Esprit puisse faire ce que fait votre foie?* — Le Sarrasin. *Je l'accorde*, dit-il, et, en soupirant, il se tut.

Il est évident que l'un de ces discours a été composé sur l'autre. Il s'agit de savoir quel est l'original. La question n'est pas difficile à résoudre. Car dans l'un et dans l'autre le Sarrasin propose deux questions : *Distribuant le pain*, dit-il, *vous l'appelez le corps de Jésus-Christ, et vous dites qu'il a la force de remettre les péchés à ceux qui le prennent.* Or dans l'opuscule d'Abucara on ne trouve point la réponse à la seconde question, mais elle se trouve dans le dialogue. Car après que le Sarrasin a approuvé la réponse à la première question, l'évêque passe aussitôt à la seconde, en disant que *nous prenons le corps de Jésus-Christ en rémission des péchés, parce que le Seigneur a assuré qu'il donne la vie éternelle à ceux qui le mangent.* Ce qui fait voir assez évidemment que c'est Théodore qui a emprunté son discours de Samonas. Car s'il en était le premier auteur, y a-t-il apparence qu'il se serait fait proposer deux questions par le Sarrasin à dessein de ne répondre qu'à la première? Ou qu'ayant eu dessein de répondre à toutes les deux, il se serait oublié de le faire en si peu de temps qu'il en a fallu pour composer un si petit opuscule?

Mais de plus ces paroles : *Prouvez-moi donc cela, non par votre Écriture, mais par les notions communes*; ces paroles, dis-je, qui ne se trouvent que dans Théodore Abucara, et non pas dans Samonas, donnent encore lieu de soupçonner qu'elles ne sont pas du premier auteur de ce petit discours. La raison est qu'on peut bien prouver par les notions communes que le pain se peut changer en chair humaine, mais ce n'est que par l'Écriture qu'on prouve que le pain ainsi changé opère la rémission des péchés; et c'est peut-être cette addition que Théodore avait faite

sans autre dessein qui l'a obligé de finir son opuscule à ces paroles de Samonas : *Je l'accorde*, parce que l'Écriture sainte est citée dans la proposition suivante.

Mais, dira-t-on, si Samonas est plus ancien que Théodore Abucara, auteur du neuvième siècle, il ne devrait point paraître dans cette dispute. Je réponds que quoique cette remarque que je viens de faire prouve que Samonas n'a pas emprunté de l'opuscule d'Abucara le commencement de son dialogue, elle ne prouve pas invinciblement qu'il ait vécu avant le neuvième siècle, et cela pour deux raisons : 1° parce que le temps où Théodore a vécu n'est pas fort assuré, l'opinion commune n'étant appuyée que sur des conjectures assez légères. Aussi M. Claude (l. 3, c. 13) semble-t-il lui-même révoquer en doute s'il a vécu au neuvième siècle; 2° parce qu'il se peut faire que les opuscules attribués à Abucara ne soient pas tous de lui, mais seulement ceux qui portent son nom. Or, l'opuscule 22 est de ceux qui n'avaient aucun nom d'auteur dans les manuscrits dont se sont servis Turrian et Gretser. Ainsi Samonas ayant passé jusqu'à présent pour un auteur qui a vécu depuis le temps de Bérenger, je n'ai pas cru le devoir exclure de notre dispute.

Nous apprenons de Léon-le-Grammairien et de quelques autres historiens grecs qu'un certain Sarrasin, nommé Samonas, changea de religion pour se faire chrétien sous Léon-le-Sage, et qu'après avoir été élevé aux premières charges de l'empire, au commencement du dixième siècle, il fut depuis, pour quelque conjuration, renfermé dans un monastère et revêtu de l'habit religieux. Mais comme ces auteurs ne nous disent point ce qui en arriva depuis, bien qu'il se soit pu faire que dans la suite du temps il soit devenu évêque de Gaze, et que, pour faciliter la conversion de ceux de sa nation, il ait composé ce dialogue qui porte son nom, je ne voudrais pas l'en faire l'auteur, à moins que d'en avoir quelques marques plus particulières.

Section II.

Témoignage de Samonas en faveur de la transsubstantiation.

Mais il nous importe bien peu de savoir précisément en quel temps a fleuri Samonas, pourvu que nous puissions faire voir que l'église grecque de son siècle était d'accord avec l'Église romaine dans le dogme de la transsubstantiation. Quand nous ne produirions que le seul commencement de son dialogue, il me semble qu'il n'y aurait aucun sujet d'en douter. Car cette comparaison qu'il fait entre la manière dont les aliments communs sont changés par la chaleur du foie en notre substance et celle dont le pain et le vin sont changés par la vertu du Saint-Esprit au corps et au sang du Sauveur, cette comparaison, dis-je, ressent si peu l'air d'un homme qui ne reconnaît dans nos mystères qu'un simple changement de vertu, qu'on est assuré que M. Claude ne montrera jamais qu'aucun auteur s'en soit servi sans enseigner le changement de substance.

Mais, outre ce premier témoignage, le dialogue de Samonas est tout plein d'autres expressions qui ne nous sont pas moins avantageuses. *Si nous croyons*, dit-il (Bibl. Patrum Græc.-Lat., t. 2, p. 280), *que Jésus-Christ est Dieu et Fils de Dieu, pourquoi doutons-nous plus longtemps si ce que nous offrons et ce qui nous est donné dans le sacrifice est effectivement le corps et le sang de Jésus-Christ, puisqu'il nous a protesté lui-même que ce l'était? Car s'il est vrai qu'il ait créé le monde de rien, si sa parole est véritable, si elle est vive, efficace et toute puissante, s'il a fait tout ce qu'il a voulu, parce qu'il est le maître de toutes choses, croirions-nous bien qu'il ne pût pas changer le pain en son propre corps, et le vin mêlé d'eau en son propre sang? Qu'un homme*, dit-il (ibid., p. 282), *profère quelque parole, et celui qui parle l'entend, comme font aussi tous ceux à qui il parle; il est vrai néanmoins que chacun ne laisse pas d'entendre cette parole tout entière sans qu'on puisse dire qu'elle soit divisée, quoiqu'il y en ait plusieurs qui l'ont entendue. C'est de cette manière qu'il faut raisonner touchant le corps de Jésus-Christ. Ce très-saint et sacré corps de Jésus-Christ est assis à la droite du Père, et demeure dans son sein; cependant le pain étant consacré, il est changé, par la puissance divine et par l'avénement du Saint-Esprit, au vrai corps de Jésus-Christ. Quelque division qu'on en puisse faire, il demeure tout entier dans chacune des parties, comme nous disions que le discours d'un homme n'est pas divisé ou moins entier, quoiqu'il soit entendu séparément de plusieurs personnes. C'est ainsi que nous contentons les infidèles et les curieux, et que, par des exemples qui touchent nos sens et que nous voyons tous les jours, nous les conduisons à la connaissance des mystères de Dieu, quoiqu'ils soient bien au-dessus de la nature, de la raison et de toute sorte d'intelligences. Lors donc que le pain sanctifié, qui est le très-saint corps de Jésus-Christ, est divisé en plusieurs parties, ne pensez pas qu'on le coupe ou qu'on le déchire par morceaux, car il demeure toujours immortel, incorruptible et incapable d'aucune altération, si bien que cette division ne tombe que sur les accidents sensibles.*

Ces passages sont si formels pour établir la transsubstantiation, que M. Claude n'a pas jugé à propos de s'en défendre en soutenant que le changement dont parle Samonas n'est qu'un simple changement de vertu. Il a cru qu'il lui serait plus avantageux de prendre en cette rencontre un autre tour. Ce tour est de prétendre que Samonas est un auteur suspect; c'est de se plaindre qu'on n'ait pas suivi l'avis qu'il avait donné de le retrancher entièrement de cette dispute; c'est de reprocher à son adversaire d'avoir déployé au sujet de Samonas, tout ce qu'il a de forces pour couvrir à la faveur d'un faux triomphe sa faiblesse dans les choses nécessaires. Mais pour faire voir clairement combien il y a peu de sincérité et de bon sens dans ces prétentions, ces plaintes et ces reproches, de M. Claude, il est important de reprendre la chose dès sa première origine.

SECTION III.

Procédé étrange de M. Claude contre M. Arnauld au sujet de Samonas.

Il y a environ vingt ans que M. Aubertin prit dessein de faire passer Samonas, archevêque de Gaze en Palestine, pour un auteur supposé, ce que personne, comme je crois, n'avait tenté avant lui. Pour en venir à bout, s'étant aperçu qu'il y avait dans le traité de Samonas douze ou quinze lignes tirées d'un auteur du septième siècle, il crut que ce ne serait pas un mauvais caractère de supposition, pourvu qu'il pût se résoudre à avancer hardiment contre le témoignage de sa conscience, non que douze ou quinze lignes, mais que la plus grande partie de ce traité est tirée mot à mot d'Anastase le Sinaïte.

Ayant fait, d'un autre côté, réflexion que bien qu'il soit marqué au commencement du dialogue de Samonas qu'il tenait entre ses mains, qu'il y en a qui le font vivre vers le milieu du onzième siècle, les uns l'an 1050, les autres l'an 1072, il se trouve néanmoins des auteurs qui le placent dans le treizième siècle vers l'an 1250, cette seconde opinion lui parut fort propre pour en tirer une seconde marque de supposition aussi trompeuse que la première, parce qu'en passant sous silence et en dissimulant de savoir que les auteurs ne conviennent pas du siècle de Samonas, il lui serait permis de soutenir que cet évêque est sans doute un auteur chimérique, puisqu'il ne peut y avoir eu d'évêque de Gaze au temps où on le fait vivre, la Palestine étant pour lors sous la puissance des Sarrasins.

Ainsi à la faveur de deux faussetés insignes, en y ajoutant une troisième conjecture, qui est qu'il ne connaissait point d'auteurs qui eussent fait mention de ce Samonas, non seulement il n'a point fait de difficulté de mettre au rang des écrits constamment supposés cet excellent dialogue qui l'incommodait fort, mais il a eu la hardiesse d'accompagner sa censure d'imprécations contre celui qui en est le véritable auteur : *Que Dieu*, dit-il (l. 3), *puisse perdre les imposteurs qui tâchent impudemment de tromper le monde par de telles fourberies.*

L'auteur de *la Perpétuité* ayant représenté à M. Claude que les protestants mêmes de bonne foi ne s'amusent point à contester sur la créance des nouveaux Grecs ; qu'ils avouent qu'Euthymius, Cabasilas, Jérémie, et, entre plusieurs autres, Samonas, *confessent très-ouvertement la transsubstantiation;* M. Claude crut qu'au lieu de s'engager dans l'examen des sentiments de Samonas, il trouverait mieux son compte à demander qu'on le retranchât entièrement de cette dispute. Mais soit qu'il estimât pour lors que des trois conjectures de M. Aubertin contre cet auteur, la première, prise du temps où on le fait vivre, était seule suffisante pour en obtenir l'exclusion sans le secours des deux dernières, soit qu'il vît bien que ces deux dernières conjectures ne valaient rien du tout, au moins ne niera-t-il pas qu'il ne les ait passées toutes deux sous silence, en s'attachant uniquement à la première. Car voici tout ce qu'il dit de Samonas dans cette fameuse Réponse qui a fait en son temps tant de bruit : *De ce nombre des auteurs que Forbèse nous met en avant pour nous persuader que les Grecs défendent la transsubstantiation, il en faut d'abord retrancher Samonas, évêque de Gaze, que M. Aubertin a fait voir n'être qu'un fantôme et un nom vide, ne pouvant y avoir eu au temps où on le fait vivre, d'évêque grec dans la Palestine* (Réponse au livre de *la Perpétuité*, l. 3, c. 8).

M. Arnauld ayant à répondre à M. Claude, et non pas à M. Aubertin, il semble qu'il n'y avait rien qui l'obligeât de répondre aux trois conjectures de M. Aubertin, le silence de M. Claude lui tenant lieu dans cette rencontre d'un consentement tacite, qu'il ne trouverait pas mauvais qu'on n'eût aucun égard aux deux dernières. Cependant il n'a pas laissé de les réfuter toutes trois ; mais avec cette différence que pour les deux dernières, il les a réfutées en moins de paroles, au lieu qu'il s'est étendu davantage sur la première, comme sur celle qui avait paru la meilleure à M. Claude, et à laquelle il s'était uniquement attaché.

D'abord donc, à ce que dit M. Aubertin, qu'il ne se trouve aucun auteur qui ait fait mention de Samonas, M. Arnauld répond (l. 3, c. 6) qu'*il n'est nullement étrange qu'un petit traité sur une matière non contestée parmi les Grecs, n'ait jamais été cité par les écrivains que nous avons depuis ce temps-là.* M. Claude n'en tombe pas d'accord. *Quand le nom d'un auteur*, dit-il (l. 4, c. 3), *est inconnu aux auteurs du siècle où on le fait vivre, et même aux auteurs des siècles suivants, c'est une raison suffisante pour rendre son ouvrage suspect de supposition.* Mais si cela est ainsi, d'où peut venir que M. Claude n'a point employé cet argument dans sa Réponse au livre de *la Perpétuité?* Il était si facile de dire que M. Aubertin a fait voir que Samonas était un fantôme et un nom vide, 1° parce qu'il n'y avait point au temps où on le fait vivre d'évêque grec dans la Palestine ; 2° parce que son nom est inconnu aux auteurs de son temps et à ceux des trois siècles suivants. Cependant M. Claude ne croyait pas en ce temps qu'il fût à propos de se servir de cette seconde conjecture, prévoyant sans doute qu'on lui pourrait répondre que nous avons cinq cents traités sur toutes sortes de matières reçus généralement de toutes les personnes savantes pour légitimes, bien que les auteurs dont ils portent le nom ne se trouvent point cités dans les écrivains des siècles où on les place, ni dans ceux des quatre et cinq siècles suivants.

Quant à ce qu'ajoute M. Aubertin, que la plus grande partie du traité de Samonas est tirée mot à mot d'Anastase Sinaïte, M. Arnauld répond que cela est faux (ibid) ; qu'*il n'y en a qu'un passage de dix ou douze lignes, et qu'il n'est point étonnant qu'un auteur qui écrit d'une matière emprunte quelques paroles d'un auteur ancien sans même le citer.* M. Claude n'en disconvient pas. En effet, s'il était permis de traiter un

ouvrage d'écrit supposé sous ce prétexte, il faudrait se résoudre à mettre dans ce rang une bonne partie des livres des auteurs grecs qui ont écrit depuis huit cents ans.

Il ne restait donc plus que la première conjecture prise du temps auquel on fait écrire Samonas. Mais outre que M. Arnauld a remarqué que tous les auteurs ne placent pas Samonas au treizième siècle, il répond qu'il pouvait y avoir des évêques grecs dans la Palestine dans ce temps-là, et il l'a fait voir par tant de preuves, et si convaincantes, que M. Claude n'ayant rien à repartir, s'est vu contraint de faire au monde une illusion qui n'est pas peu surprenante. C'est qu'il a dissimulé, d'un côté, que la seule raison qu'il avait employée pour retrancher Samonas de notre dispute, est qu'*il ne pouvait y avoir au temps auquel on le fait vivre d'évêques grecs dans la Palestine*, et que, de l'autre, il a eu la hardiesse de former de grandes plaintes contre M. Arnauld, comme s'il avait eu tort de s'appliquer à faire voir qu'il pouvait y avoir, et qu'il y avait en effet des évêques grecs dans la Palestine au treizième siècle, auquel on fait vivre Samonas. C'est donc comme si M. Claude nous disait : Quand un auteur ne me sera pas commode, je veux qu'il me soit permis de le faire passer pour un fantôme. Quand je n'en aurai pas de bonnes raisons, je veux qu'il mé soit permis d'en forger de mauvaises ; et quand j'en aurai employé de mauvaises, je veux qu'il ne soit pas permis à mon adversaire de faire voir à tout le monde qu'elles sont impertinentes.

Mais il vaut mieux l'entendre lui-même. *La coutume de M. Arnauld*, dit-il, *est que lorsqu'il trouve une bagatelle à relever, bien qu'elle ne soit d'aucune importance pour la dispute, il s'y attache et y déploie tout ce qu'il a de forces, afin qu'à la faveur de ces faux triomphes il puisse couvrir sa faiblesse dans les choses nécessaires. C'est ce qu'il a fait dans cette occasion ; car, voyant qu'il ne lui était pas possible de donner quelque poids ou quelque couleur au témoignage de ce Samonas, il s'est jeté sur la critique, et s'est échauffé à faire voir qu'il y avait au treizième siècle des évêques grecs dans la Palestine, sous la domination des Sarrasins ; et sous ce prétexte il nous veut faire passer pour bon et valable le passage de Samonas. Ce procédé est une pure illusion.*

A-t-on jamais entendu rien de semblable ? On objecte à M. Claude qu'un évêque de la Palestine a décidé la question dont nous disputons. Il répond que cet évêque est un fantôme et un nom vide. On lui en demande la raison. Il répond qu'il n'y avait point d'évêques dans la Palestine au temps où on le fait vivre. On le presse de déclarer s'il n'a que cela à dire. Il témoigne qu'un savant homme de sa communion en a encore apporté deux autres raisons, mais qu'elles ne lui paraissent pas considérables en comparaison de celle-là ; que celle-là est d'elle-même suffisante, qu'elle est capable de convaincre toutes les personnes équitables. On lui montre que ces deux conjectures dont il ne se veut pas servir ne méritent pas en effet d'être mises en avant. On s'applique ensuite à lui faire voir que la raison à laquelle il s'est uniquement attaché est encore pire que les deux autres, et on le lui fait voir par des preuves si évidentes, qu'elles lui en font monter la confusion sur le visage. Là-dessus, reprenant ses esprits, il change de procédé. Il se plaint ; il se fâche ; il s'échauffe et se met en colère. Il dit que s'y prendre de la sorte, c'est relever une bagatelle ; il dit que c'est s'attacher à une chose de nulle importance ; il dit que c'est se jeter sur la critique, faute d'avoir de quoi donner la moindre couleur au témoignage de cet auteur ; il dit que c'est déployer toutes ses forces pour couvrir à la faveur d'un faux triomphe sa faiblesse dans les choses nécessaires. Il soutient enfin que cette manière d'agir est une pure illusion, et il la compte pour la vingt-quatrième de celles que son adversaire a commises dans la dispute qu'il a avec lui. Y-a-t-il, je vous prie, en tout cela la moindre apparence de bon sens ? Que ne dirait pas M. Claude si l'on en avait usé de la sorte à son égard ? N'est-il pas plus clair que le jour qu'on ne vit jamais de procédé ni plus juste, ni plus sincère, ni plus raisonnable que celui de M. Arnauld ? Je demande à présent s'il y a sujet d'être surpris que M. Claude ait pu faire monter jusqu'au nombre de vingt-cinq, les illusions qu'il se vante d'avoir remarquées dans le livre de *la Perpétuité* ? Que ce lui serait une chose avantageuse et glorieuse tout ensemble qu'on en pût découvrir autant de pareilles dans son livre !

LIVRE SECOND.

EXAMEN DES PASSAGES OU M. CLAUDE SOUTIENT QUE LES GRECS MODERNES ONT NETTEMENT MARQUÉ LE CHANGEMENT DE VERTU QU'IL ATTRIBUE A L'ÉGLISE GRECQUE.

CHAPITRE PREMIER.

Proposition de M. Claude touchant la créance des Grecs modernes sur le sujet du changement qui se passe dans l'Eucharistie.

M. Claude. *Puisque je prétends d'expliquer dans ce chapitre* (l. 3, c. 13) *quel est le véritable sentiment de l'église grecque, je me sens obligé d'apporter, non des raisonnements ou des distinctions tirées de ma tête, mais de bons passages des Grecs mêmes, qui marquent nettement de quel changement ils entendent parler, quand ils*

disent que le pain est changé au corps de Jésus-Christ.

Pour cet effet, je réduirai ce qu'ils en disent à cette proposition : Ils croient que, par la sanctification, il se fait un composé du pain et du vin et du Saint-Esprit; que ces symboles, gardant leur propre nature, sont joints à la divinité, et que, par l'impression qu'ils reçoivent du Saint-Esprit, ils sont changés, pour les seuls fidèles, en la vertu du corps et du sang de Jésus-Christ, étant faits par ce moyen, non une figure, mais le propre et véritable corps de Jésus-Christ; et ce par voie d'augmentation du même corps naturel de Jésus-Christ. A quoi ils appliquent la comparaison de l'aliment qui est fait notre propre corps par assimilation et augmentation.

Réponse. Je ne doute point que la lecture de ces paroles ne donne lieu à plusieurs personnes de m'accuser d'abord de mauvaise foi, de leur avoir voulu persuader que M. Claude n'attribue aux Grecs qu'un simple changement de vertu, semblable à celui que nous concevons dans les eaux du baptême; au lieu que lui leur attribue en termes formels la créance d'une composition du pain avec le Saint-Esprit, d'une union du pain et du vin à la divinité, et d'une augmentation du corps naturel de Jésus-Christ, qui fait que le pain devienne, non une figure, mais le propre et véritable corps du Sauveur, de la même manière que l'aliment devient notre propre corps par assimilation et par augmentation. Je tombe moi-même d'accord que ce reproche a beaucoup d'apparence. Cependant ce n'est pas encore ici le lieu de m'en justifier. Tout ce que je puis pour le présent, c'est de prier les lecteurs que, se souvenant que je les ai avertis, dès l'entrée de cette dispute, qu'il n'y a rien à quoi M. Claude se soit plus étudié qu'à nous déguiser sa pensée touchant la créance des Grecs, ils ne me refusent pas cette grâce de suspendre pour un peu de temps leur jugement, sans me condamner avant que de nous avoir entendus l'un et l'autre jusqu'au bout.

CHAPITRE II.

PREMIÈRE PREUVE *de M. Claude pour le changement de vertu, tirée du témoignage de Métrophane Critopulus, patriarche d'Alexandrie.*

M. Claude (ibid.). *Comme cette proposition a plusieurs parties, et qu'elles sont toutes d'une grande importance dans cette question, il est nécessaire de les établir l'une après l'autre distinctement et solidement.*

I. *Ils croient qu'il se fait un composé du pain et du Saint-Esprit. Métrophane, patriarche d'Alexandrie, nous enseigne que c'est leur doctrine. Car voici ce qu'il dit dans sa Confession de foi de l'église orientale au chapitre des sacrements.* « *Dieu*, dit-il, *a voulu communiquer sa grâce à ses élus, non seulement d'une manière spirituelle, mais aussi par quelques signes sensibles, comme par des arrhes très-certaines de sa promesse. Car comme nous sommes composés de deux parties, il fallait aussi que la manière de nous communiquer sa grâce fût double, savoir par une matière sensible et par le Saint-Esprit; puisque ceux qui reçoivent ces choses sont composés d'un corps sensible et d'une âme intelligente. Or ces arrhes sont ce que nous appelons les mystères, savoir le baptême et la sainte communion, qui sont composés d'une matière visible et du Saint-Esprit.* » *Ces paroles sont assez expresses pour n'avoir pas besoin d'explication. Il veut qu'il y ait deux choses dans les sacrements, et nommément dans celui de l'Eucharistie, la matière sensible et le Saint-Esprit. Or la matière sensible dans l'Eucharistie ne peut être que le pain et le vin.*

Réponse. S'il n'est question que de savoir si Métrophane a écrit que la sainte communion est composée d'une matière visible et du Saint-Esprit, on ne peut pas désavouer que ses paroles ne soient assez expresses pour n'avoir pas besoin d'explication. Mais si l'on veut concevoir distinctement ce que ce patriarche a prétendu donner à entendre par cette façon de parler, dont je ne crois pas qu'aucun Grec se soit jamais servi avant ni après lui, peut-être qu'il se trouvera peu de personnes qui tombent d'accord que ce passage soit si clair, qu'il ne soit pas nécessaire de s'y arrêter pour en concevoir le vrai sens.

Je n'en veux point d'autre témoin que M. Claude, puisqu'il en a lui-même reconnu l'obscurité sur la fin de ce chapitre d'une manière assez sincère. *Je ne doute point*, dit-il (l. 3, c. 19), *qu'il ne puisse y avoir des gens qui, lisant ce chapitre, diront peut-être que j'attribue aux Grecs une doctrine peu raisonnable. Ils formeront des difficultés sur cette composition du pain et du Saint-Esprit. Mais à cela je n'ai qu'à répondre que ce n'est pas à nous à défendre le sentiment des Grecs. Il ne s'agit ici que de savoir quel il est, et non pas de savoir s'il est soutenable ou non, ni de résoudre les objections qu'on y peut faire, parce que nous n'adoptons ni leurs expressions, ni leurs pensées.* Que M. Claude n'adopte ni les pensées, ni les expressions des Grecs, à la bonne heure. Que ce ne soit pas à lui à défendre leur sentiment, je le veux. Qu'il ne s'agisse point ici de savoir s'il est soutenable ou non, ni de résoudre les objections qu'on y peut faire, je ne m'y oppose point. Mais enfin il s'agit de savoir quel est ce sentiment. M. Claude lui-même n'en disconvient pas. *Il ne s'agit*, dit-il, *que de savoir quel il est.*

Je lui demande donc s'il sait ce que Métrophane entend par cette composition d'une matière visible et du Saint-Esprit, ou s'il ne le sait pas. S'il ne le sait point, comment a-t-il la hardiesse de mettre à la tête *de ces bons passages qui doivent marquer nettement la pensée des Grecs* un passage auquel il n'entend rien lui-même, tant les expressions en sont obscures? S'il le sait, c'est être, ce me semble, bien peu complaisant que de ne nous en pas vouloir dire sa pensée. Ne se souvient-il plus de la promesse qu'il nous a faite de nous faire voir dans ce chapitre la véritable créance des Grecs sur le sujet de l'Eucharistie? Si la première partie de cette créance consiste, comme il l'assure, en ce qu'ils croient qu'il s'y fait un composé du pain et du vin et du Saint-Esprit, que pourrons-nous concevoir dans tout le reste, s'il ne nous aide à

nous former une idée un peu claire et distincte de cette composition ?

Mais si M. Claude ne s'est pas acquitté d'un devoir dont il semble qu'il ne pouvait pas raisonnablement se dispenser, il n'est pas juste que nous suivions en cela son exemple. Il faut donc que nous fassions ici trois choses : la première, de découvrir nettement en quoi consiste, selon M. Claude, cette composition d'une matière sensible et du Saint Esprit qu'il attribue non seulement à Métrophane, mais généralement à tous les Grecs ; la seconde, de faire voir en quoi consiste cette même composition selon Métrophane, qui est le seul d'entre tous les Grecs dans qui M. Claude ait pu rencontrer cette façon de parler ; la troisième enfin, de montrer que Métrophane a reconnu dans l'Eucharistie un véritable changement de substance.

SECTION PREMIÈRE.

Où l'on fait voir ce qu'entend M. Claude par la composition du pain et du Saint-Esprit, qu'il attribue aux Grecs.

Pour mettre dans tout son jour la pensée de M. Claude touchant le composé d'une matière sensible et du Saint-Esprit qu'il attribue à l'église grecque, il n'y a qu'à voir ce que c'est, selon lui, que cette matière sensible qui entre en composition avec le Saint-Esprit, et ce Saint-Esprit qui entre en composition avec la matière sensible.

Quant à la matière sensible, il n'y a point de difficulté que M. Claude n'entende par-là le pain dont on se sert dans la cène. Il nous en vient de déclarer trop nettement sa pensée pour nous donner lieu d'en douter. *La matière sensible dans l'Eucharistie*, nous a-t-il dit, *ne peut être que le pain et le vin.*

Mais pour ce qui est du Saint-Esprit, la chose n'est pas si claire ; car je ne vois point qu'il s'en soit expliqué dans aucun endroit en termes formels et précis. Néanmoins je ne ferai point difficulté d'assurer que ce Saint-Esprit, selon lui, n'est pas la troisième personne de la Trinité, mais que c'est la divinité du Sauveur. C'est ce qui se collige évidemment de ce que nous rapporterons dans le chapitre sixième.

Car nous lui entendrons avancer que c'est la même chose de dire qu'*il se fait dans l'Eucharistie un composé du pain et du Saint-Esprit*, que de dire comme a fait Nicolas de Méthone, que *Jésus-Christ a joint sa divinité au pain.* Et il remarquera expressément que la dernière de ces deux propositions *est la même chose que la première, si ce n'est qu'elle est conçue en des termes différents.* Ce qui fait voir clairement que ce Saint-Esprit n'est autre que la divinité.

Mais si ce Saint-Esprit qui entre en composition avec le pain n'est pas l'une des personnes divines, mais la divinité de Jésus-Christ jointe au pain, il y a, ce me semble, sujet de craindre que cette divinité, jointe au pain, ne soit pas aussi la nature divine, mais quelque autre chose à laquelle les lecteurs ne s'attendent point du tout. Il faut donc pousser notre recherche encore plus loin, en tâchant de découvrir nettement ce que c'est que cette divinité jointe au pain et au vin.

M. Claude en parle en plusieurs rencontres ; mais je ne trouve qu'un seul endroit où il ait déclaré nettement sa pensée. C'est sur la fin de sa Réponse au livre de *la Perpétuité. Cette divinité*, dit-il (part. 3, c. 8), *que Damascène, qui a été fort suivi par les Grecs qui sont venus après lui, dit être jointe au pain, n'est autre chose que l'efficace ineffable et vivifiante qui émane du corps de Jésus-Christ, et qui, par manière de dire, inonde le pain de bénédiction.*

Cette expression est plus claire et plus distincte que les autres ; mais cependant elle ne l'est pas peut-être encore assez pour ceux qui ne sont pas faits aux façons de parler de M. Claude. Car qu'est-ce que *cette efficace ineffable et vivifiante qui, par manière de dire, inonde le pain de bénédiction?* Et que prétend-on nous faire entendre quand on dit qu'*elle émane du corps de Jésus-Christ?* A cela je réponds, 1° que cette *efficace vivifiante* n'est autre chose, comme nous l'avons fait voir clairement ailleurs, qu'une certaine vertu, une impression ou une qualité reçue dans le pain au moment de la consécration, avec quelque sorte d'inhérence pour le rendre propre à purifier nos âmes, et capable de les vivifier; 2° que quand M. Claude assure que *cette efficace*, ou cette vertu, ou cette impression, ou cette qualité (car il lui donne tous ces noms), *émane du corps de Jésus-Christ*, c'est-à-dire que *le pain ne la reçoit que par dépendance du corps du Sauveur, et en tant qu'il en est le mystère.* C'est ainsi qu'il s'en explique lui-même sur la fin de son troisième livre, pag. 337.

Il ne faut donc plus que personne s'imagine que quand il est parlé dans M. Claude d'un composé du pain et du Saint-Esprit, il faille entendre par ce Saint-Esprit la troisième personne de la Trinité, ou la divinité du Sauveur. Ce n'est pas là sa pensée; *ce n'est autre chose*, dit M. Claude, *que l'efficace ineffable et vivifiante qui émane de son saint corps.* Enfin il ne faut pas croire que *cette efficace qui, par manière de dire, inonde le pain de bénédiction*, soit quelque chose de particulier à l'Eucharistie; il s'en rencontre une toute pareille dans le baptême; et l'une et l'autre n'est autre chose que la vertu de sanctifier les âmes, que le pain et l'eau reçoivent, par dépendance du corps et du sang de Jésus-Christ, le pain en tant qu'il est dans la cène le mystère de son corps, et l'eau en tant qu'elle est dans le baptême le mystère et le symbole de son sang.

Et, par conséquent, admettre dans l'Eucharistie *un composé d'une matière sensible et du Saint-Esprit*, c'est, si nous en croyons M. Claude, *marquer bien nettement* qu'il ne s'y passe qu'un simple changement de vertu; parce que, selon les nouvelles idées de M. Claude, c'est n'y reconnaître autre chose, même après la consécration, qu'un pain matériel et corruptible, doué néanmoins de la vertu de sanctifier les âmes de ceux qui le reçoivent avec les dispositions nécessaires.

Section II.

Où l'on recherche ce qu'entend Métrophane, lorsqu'il dit que la communion est composée d'une matière sensible et du Saint-Esprit.

Mais, pour découvrir clairement si c'est là la véritable idée que Métrophane s'est formée de cette composition, il faut d'abord rapporter, dans toute son étendue, le passage dont M. Claude ne rapporte qu'une partie. *Dieu*, dit Métrophane, *ayant résolu de s'unir et de s'approprier à soi-même, par l'infusion de sa grâce, ceux qu'il avait prédestinés selon sa prescience éternelle, et qu'il avait choisis et assemblés par la prédication de sa parole, il leur a voulu communiquer cette grâce, non seulement d'une manière spirituelle (ce qui néanmoins ne lui aurait pas été impossible, car il fait tout ce qu'il veut), mais aussi par quelques signes sensibles, comme par des gages très-certains de la promesse qu'il a faite à ses élus. Ce qu'il a fait ainsi, premièrement, parce qu'étant composés de deux parties, il fallait aussi que la manière de leur communiquer sa grâce fût double, savoir par une matière sensible et par le Saint-Esprit, puisque ceux qui reçoivent ces choses sont composés d'un corps sensible et d'une âme intelligente; secondement, afin que par ces gages de Dieu, qui tombent sous les sens, les élus fussent plus assurés de leur prédestination à la vie éternelle. Car autrement ils auraient eu lieu de douter s'ils seraient du nombre des élus. Au lieu que, considérant ces gages de Dieu comme des assurances immuables données de la main même du souverain, ils n'ont à présent aucun sujet de douter de leur élection.*

Jusque là il n'y a rien d'obscur ni de difficile dans ce discours de Métrophane. Il est évident qu'il parle des sacrements en général, et que, pour en établir la nécessité, il emploie un raisonnement dont quelques Pères (1) se sont servis en parlant du baptême en particulier, qui est, que l'homme étant composé de corps et d'âme, il était convenable que Dieu le sanctifiât en deux manières différentes : 1° d'une manière spirituelle par l'opération de son Esprit qui agit invisiblement sur nos âmes; 2° d'une manière sensible par le ministère des sacrements qui agissent visiblement sur nos corps, et qui nous tiennent lieu, non seulement de signes sensibles de la grâce que nous recevons dès ce monde, mais aussi de gages certains de la gloire et du bonheur que nous espérons recevoir dans l'autre.

Toute la difficulté consiste donc dans les paroles suivantes : *Or ces gages* (poursuit Métrophane) *sont ce que nous appelons les sacrements, savoir, le baptême et la sainte communion, qui sont composés d'une matière visible et du Saint-Esprit* : Τότε ἅγιον βάπτισμα, καὶ ἡ ἁγία κοινωνία ἐξ ὕλης ὁρατῆς καὶ Πνεύματος ἁγίου συγκείμενα.

Mais cette difficulté n'est qu'imaginaire; car, quoiqu'en considérant ces dernières paroles en elles-mêmes il ne soit pas si facile d'en déterminer le vrai sens, il faut avouer que quand on les envisage comme une conclusion de la doctrine qu'il venait d'établir, il n'y a rien de si aisé que de découvrir sa pensée. Car il est plus clair que le jour que, par cette manière de parler, il nous a voulu donner à entendre que dans le baptême et dans l'Eucharistie il se rencontre deux choses qui contribuent à notre sanctification, le Saint-Esprit et les signes sensibles; le premier d'une manière invisible et spirituelle, et les signes visibles, comme l'eau, le pain et le vin, d'une manière qui tombe sous les sens.

On pourrait même, outre cette première interprétation, en apporter encore une seconde qui semble assez naturelle. Car si les théologiens catholiques croient pouvoir dire que les sacrements de l'Église sont composés de matière et de forme; et s'ils enseignent que cette matière dans l'Eucharistie n'est autre que le pain et le vin, et la forme, les paroles du Sauveur; parce que ce sacrement ne se peut accomplir sans le pain et le vin qui doivent être changés au corps et au sang de Jésus-Christ, et, sans les paroles de Jésus-Christ qui les doivent changer, je ne vois pas pourquoi Métrophane n'aurait pas pu écrire, dans cette même vue, que *le baptême et la communion sont composés d'une matière visible et du Saint-Esprit*, ces sacrements ne pouvant s'accomplir sans le Saint-Esprit, qui sanctifie les eaux pour les rendre capables de nous purifier, et qui change le pain et le vin au corps et au sang du Sauveur.

Enfin Métrophane n'est pas le seul qui se serve de cette expression. Nous avons des théologiens catholiques qui s'en sont servis avant lui. *Comme l'homme*, disent-ils (Maldon., de Sacr., t. 1, c. 2), *est composé de deux parties, l'une corporelle et l'autre spirituelle, de même les sacrements sont composés de deux parties, dont l'une est l'élément sensible et l'autre le Saint-Esprit.*

Mais, que ce soit dans ces deux vues jointes ensemble, ou seulement dans la première, que Métrophane a employé cette façon de parler, M. Claude n'en peut tirer aucun avantage; car pour nous convaincre que l'église grecque n'admet dans l'Eucharistie qu'un pain commun doué de la vertu de sanctifier les âmes, il ne suffit pas de produire le passage d'un Grec qui porte que *la Communion est composée d'une matière visible et du Saint-Esprit.* Il faudrait avoir auparavant montré, par de bons témoignages de ce même auteur, que cette matière visible est encore après la consécration un pain commun et matériel, et non pas le corps même et le sang de Jésus-Christ voilés des apparences visibles d'un pain commun; et que ce Saint-Esprit n'est autre chose qu'une certaine impression de la vertu vivifiante du corps du Sauveur, et non pas le Saint-Esprit lui-même qui change le pain et le vin au corps et au sang du Seigneur, et qui, après les avoir ainsi changés, concourt encore d'une manière invisible à la sanctification des fidèles, Dieu exauçant ainsi la prière du prêtre qui le prie, dans la célébration des mystères, d'*envoyer son Saint-Esprit sur les dons et sur les fidèles:* sur les dons, *pour les faire le corps même et le sang même de son Fils;* et sur les fidè-

(1) Greg. Naz., orat. 40; Greg. Nyss., orat. de Bapt. Christi; Cyril. Alex., lib. 2 in Joan.; Damasc. lib. 4, de orth. Fide, c. 10.

les, *pour les unir ensemble en la communion d'un même Saint-Esprit.* (Liturg. S. Basil.)

SECTION III.

DIXIÈME PREUVE *du consentement de l'église grecque avec l'Église romaine dans le dogme de la transsubstantiation par le témoignage de Métrophane.*

Je ne doute point que toutes les personnes raisonnables n'avouent qu'il est absolument impossible de juger de ce seul passage que nous met en avant M. Claude, si Métrophane a reconnu dans l'Eucharistie un simple changement de vertu, ou une véritable conversion de substance. Aussi n'est-ce pas dans les endroits où un auteur parle des sacrements en général qu'il le faut consulter, quand on veut savoir au vrai quelle a été sa créance sur le sujet de quelque sacrement en particulier. Il n'y a personne qui ne juge qu'il est nécessaire de consulter les endroits où il en traite expressément. Nous avons dans la Confession de Métrophane un chapitre où il n'est parlé que de l'Eucharistie, et à qui pour ce sujet il a donné le titre de : *La cène du Seigneur.* C'est de là qu'il faut apprendre quels ont été ses sentiments touchant la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Sauveur. Voici comme il en parle à l'occasion de la communion sous les deux espèces.

La raison, dit-il (Confess. Eccl. orth., c. 9), *pourquoi tous les fidèles communient sous les deux espèces en la cène du Seigneur, c'est qu'ils ont tous besoin de la vie, et qu'il leur est impossible de l'obtenir sans qu'ils reçoivent le corps et le sang de Jésus-Christ. Car c'est le Seigneur lui-même qui a dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. » En effet, comme nos premiers parents se sont procuré la mort en mangeant du fruit défendu, et que leur postérité se trouve engagée dans la même peine; aussi ceux qui reçoivent le corps et le sang du Seigneur sont délivrés de cette mort causée par nos premiers pères, et acquièrent l'immortalité. Car le pain consacré est véritablement le corps de Christ; et ce qui est dans le calice est indubitablement le sang de Christ; mais la manière dont se fait ce changement nous est inconnue et inexplicable. La claire connaissance de ces choses est réservée aux élus dans le royaume des cieux, afin que présentement ils aient plus de mérite devant Dieu par une foi simple et sans curiosité. Car, selon Théophraste, ceux qui veulent rechercher les causes de toutes choses détruisent eux-mêmes la raison et la science. Ce sacrement donc, étant vraiment le corps et le sang de Jésus-Christ, c'est avec grande raison que le divin Ignace l'appelle un breuvage d'immortalité, un médicament de salut, l'antidote de la mort, et ce qui nous doit faire vivre en Jésus-Christ.*

Si nous écrivions contre un autre que M. Claude, il serait inutile de nous arrêter ici à faire voir qu'une personne qui parle de la sorte a reconnu sans doute autre chose dans l'Eucharistie qu'un pain doué d'une vertu pareille à celle qui se trouve dans les eaux du baptême. Mais M. Claude ayant eu assez de hardiesse pour produire lui-même ce passage comme un témoignage authentique où il prétend que les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation *sont manifestement combattus*, je ne puis me dispenser d'y faire quelques réflexions, pour découvrir clairement et l'injustice de cette prétention, et la vanité des conjectures sur lesquelles elle est fondée.

Ou M. Claude estime que Métrophane ait eu connaissance de l'opinion des théologiens de l'académie luthérienne d'Helmstadt, à la prière desquels il a composé sa *Confession de foi*, et à qui il l'a dédiée ; ou il suppose qu'il ne l'ait point connue.

S'il suppose qu'il n'en ait point eu de connaissance, il me permettra de lui dire qu'une supposition de cette nature n'est pas recevable, à moins d'être accompagnée de preuves positives, convaincantes et plus claires que le jour. Car, je vous prie, y a-t-il aucune apparence qu'un homme d'esprit et savant, comme les écrits de Métrophane témoignent qu'il a été, choisi par un patriarche de Constantinople entre tous ses officiers pour visiter les académies d'Angleterre et d'Allemagne, afin de s'y informer de l'état de la religion des protestants, n'ait pu, pendant l'espace d'une année entière qu'il est demeuré dans une célèbre académie de luthériens, reconnaître ce qu'on fait profession d'y croire sur le sujet de l'Eucharistie ?

Si M. Claude avoue que Métrophane n'a pas ignoré les sentiments des luthériens de l'université d'Helmstadt, je le prie d'être lui-même le juge, si, parlant à des gens qui tiennent que *nous avons vraiment dans l'Eucharistie le corps et le sang du Sauveur*, c'est un bon moyen de leur faire connaître que l'on est dans des sentiments bien différents des leurs sur le sujet de la présence réelle, que de les assurer qu'on croit que *ce mystère est véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ*; si, écrivant pour des personnes qui soutiennent que *le pain n'est point changé*, et qu'*il ne devient pas véritablement le corps du Seigneur*, ce serait un moyen bien propre pour leur persuader que, quant à ce point du changement, on est d'accord avec eux, que de leur protester qu'on croit que *le pain est après la consécration très-assurément le corps de Jésus-Christ*, et que *le vin qui est dans le calice est indubitablement son sang* ; si c'est un moyen bien propre pour désabuser des luthériens, qui s'imaginaient voir les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation bien clairement établis dans les réponses d'un patriarche œcuménique aux théologiens de l'une de leurs plus célèbres universités ; si c'était, dis-je, un moyen bien propre pour les désabuser, et pour leur faire connaître que les Grecs ne croient point que le corps de Jésus-Christ soit autrement présent dans l'Eucharistie que d'une présence de force, d'efficace et de puissance, et qu'ils n'y conçoivent point d'autre changement qu'un simple changement de vertu, que de se servir des mêmes expressions dont s'était servi le patriarche Jérémie dans ses réponses aux théologiens de Wittemberg, et de ne leur pas dire un mot ni de présence de force, ni de présence d'efficace, ni de

présence de puissance, ni de changement de vertu.

Mais, dit M. Claude (liv. 3, c. 10, p. 274)[1], *on voit dans ce passage de Métrophane que la manière du changement nous est inconnue et inexplicable.* Je réponds que les catholiques en parlent de la même sorte, quand ils veulent faire comprendre que, quoiqu'ils croient le changement de substance, ils n'ont pas dessein de s'engager dans l'examen des difficultés qu'on y oppose d'ordinaire. *Il se fait*, disent-ils, *une conversion du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur. Mais de quelle manière se fait cette conversion? La manière en est ineffable. « Conversio fit panis et vini in corpus et sanguinem Domini. Quis est modus conversionis? Modus est ineffabilis. »* (Cæsarius Heisterb., histor. memorab. l. 9, c. 1.) C'est ainsi qu'en a usé Métrophane à l'égard des luthériens. Quand il assure que le pain et le vin consacrés sont *véritablement, très-assurément et indubitablement*, ἀληθῶς, ὡς ἀληθῶς, ἀναμφιβόλως, *le corps et le sang du Sauveur*, c'est leur témoigner qu'il convient avec les catholiques de la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Sauveur; et quand il ajoute que *la manière dont se fait cette conversion nous est inconnue et inexplicable, parce que la claire connaissance en est réservée aux élus dans le royaume des cieux*, c'est leur dire, en un mot, qu'il ne se veut point engager dans la discussion des difficultés qu'ils ont coutume d'opposer contre ce dogme, reçu unanimement dans l'église grecque et dans la romaine.

Mais, poursuit M. Claude (ibid., p. 275), *Métrophane établit dans ce passage la nécessité de la communion sous les deux espèces, et il la fonde sur la nécessité de participer au corps et au sang de Jésus-Christ, alléguant pour cet effet le passage du ch. 6 de S. Jean : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous-mêmes. » Or cette raison combat manifestement la prétendue concomitance des Latins, et la transsubstantiation même. Car s'il se fait une conversion du pain en la propre substance du corps de Jésus-Christ tel qu'il est à présent, c'est-à-dire vivant et animé, ceux qui reçoivent l'espèce du pain participent au sang aussi bien qu'au corps, et l'on ne saurait dire qu'il y ait aucune nécessité de recevoir le calice, par cette raison qu'il faut participer au sang, sans tomber dans une contradiction manifeste.*

M. Claude se trompe; Métrophane ne combat ni la transsubstantiation ni la concomitance, et il n'y a pas la moindre ombre de contradiction dans son raisonnement. Car ce n'est pas sur la nécessité de participer au sang de Jésus-Christ que Métrophane fonde la nécessité de la communion sous les deux espèces; c'est sur le besoin que tous les fidèles ont de la vie. Car voici comment il raisonne. Ce ne sont pas les seuls prêtres, ce sont généralement tous les hommes qui ont besoin de la vie. Or nous ne pouvons pas avoir la vie sans communier sous les deux espèces; car le Seigneur a dit expressément : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie.* Donc nous devons tous, et prêtres et laïques, communier sous les deux espèces. Il n'y a qu'à rapporter ses propres paroles pour faire voir que c'est son raisonnement. *La raison*, dit-il, *pourquoi tous les fidèles reçoivent la cène du Seigneur sous l'une et l'autre des espèces, c'est qu'ils ont tous besoin de la vie, et qu'il est impossible de l'obtenir sans la participation au corps et au sang du Seigneur; car c'est lui-même qui a dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. »*

Il ne faut donc point reprocher à Métrophane qu'*il soit tombé dans une contradiction manifeste.* Ce n'est pas en cela que consiste le défaut de son raisonnement; il consiste uniquement en ce qu'il suppose, sans en apporter de preuves, que, dans le passage qu'il cite du chap. 6 de S. Jean, Jésus-Christ a établi une nécessité absolue de recevoir sa chair sous l'espèce du pain, et son sang sous l'espèce du vin, si nous voulions avoir la vie en nous. Mais cette supposition se détruit par les propres paroles du Sauveur, qui assure au même endroit que tous ceux qui mangeront la chair qu'il a livrée pour nous à la mort vivront éternellement. *Si quelqu'un mange de ce pain-ci*, dit-il, *il vivra éternellement, et le pain que je donnerai c'est ma chair, laquelle je livrerai pour la vie du monde. C'est ici le pain qui est descendu du ciel, celui qui mangera de ce pain vivra éternellement.*

M. Claude aurait donc fait bien plus sagement d'imiter en cette rencontre la retenue d'Aubertin (de Euchar., l. 3, p. 982), qui s'est bien donné de garde de mettre Jean de Rokisane au nombre des adversaires de la présence réelle et de la transsubstantiation, bien que tout le monde sache que ce hussite a soutenu la nécessité de la communion sous les deux espèces dans le concile de Bâle, et qu'il la fondait sur le même passage dont s'est servi Métrophane.

CHAPITRE III.

SECONDE PREUVE *de M. Claude, tirée d'un autre passage du même Métrophane.*

M. Claude (l. 3, c. 13). *Métrophane enseigne encore la même chose dans le chapitre de la cène du Seigneur, où il dit* (ibid., c. 9) *que* le mystère ne perd jamais la sanctification qu'il a une fois reçue, et qu'elle est indélébile. *C'est là qu'il compare la sanctification que le pain reçoit à l'impression que reçoit la laine quand elle est teinte de quelque couleur, ce qui enferme, comme chacun voit, cette idée de composition du pain et du Saint-Esprit.*

Réponse. Pour découvrir la pensée de Métrophane, il n'y a qu'à représenter ses propres paroles dans toute leur étendue. *Au reste*, dit-il, *nous réservons une partie du mystère consacré pour les malades et pour ceux qui seraient surpris de la mort, afin que, selon l'ordonnance du premier concile œcuménique, personne ne sorte de cette vie sans ce dernier et ce nécessaire viatique; parce que nous croyons que le sacrement étant réservé demeure toujours sacrement, et qu'il ne perd jamais la sanctification qu'il a une fois reçue. Car comme la laine, étant une fois teinte de quelque couleur ne la perd plus,*

ainsi la sanctification demeure dans ce sacrement à jamais indélébile; et comme les restes qu'on lève de la table du roi sont toujours les restes de la table du roi pendant qu'ils durent, quand même on les conserverait plusieurs années; ainsi il ne se peut faire que les restes du saint mystère étant gardés ne soient les restes du corps et du sang de Jésus-Christ.

Il est évident que tout ce discours ne tend à autre chose qu'à faire connaître aux protestants qu'ils ont tort de ne pas réserver le Saint-Sacrement pour les malades; le grand concile de Nicée, dont ils embrassent la foi, ayant ordonné par un canon exprès qu'on ne laissât partir de ce monde aucun fidèle sans le sacré viatique du corps du Sauveur.

Mais parce que la raison qui empêche que les luthériens ne réservent l'Eucharistie est qu'ils estiment que l'effet de la consécration ne demeure pas toujours, mais seulement pendant le temps de la cène, en sorte que tout ce qui reste du pain consacré après la communion des fidèles ne contient plus le corps de Jésus-Christ, mais n'est que du simple pain, tel qu'il était avant la consécration, Métrophane les assure que les Grecs ne sont pas de ce sentiment; mais qu'ils croient que ce qu'on réserve des sacrés mystères ne perd jamais la sanctification qu'il a une fois reçue, et qu'il demeure toujours *le saint mystère*, c'est-à-dire *le vrai corps du Sauveur*, selon ce qu'il avait dit un peu auparavant, que *ce mystère est vraiment le corps et le sang de Jésus-Christ*. C'est ce qu'il explique par deux comparaisons. Car, comme la laine, dit-il, étant une fois teinte de quelque couleur ne la perd plus, et comme les restes qu'on lève de la table du roi sont toujours les restes de la table du roi; de même ce divin mystère ne perd jamais sa sanctification, et ses restes étant gardés sont toujours les restes du corps et du sang de Jésus Christ.

Mais je ne dois pas omettre ici une autre remarque que fait ailleurs M. Claude sur cette seconde comparaison (l. 3, c. 10). *Qu'on nous dise sincèrement*, dit-il, *si c'est là le style d'un homme qui croit bien la transsubstantiation, et si des catholiques voudraient appeler ce qu'on réserve au sacrement les restes du corps et du sang de Jésus-Christ?*

La réponse à cette question n'est pas bien difficile. Car, s'il n'y a point de catholiques qui ne parlent tous les jours des *particules du corps de Jésus-Christ*, pourquoi feraient-ils difficulté de parler des *restes de son corps et de son sang?* Est-ce que ces restes dont parle Métrophane ne sont pas des particules, ou que ces particules dont parlent les catholiques ne sont pas des restes? Mais ces restes et ces particules, chez les Grecs, aussi bien que chez nous, ce sont des parties et des restes qui contiennent le corps et le sang de Jésus-Christ tout entier. *Après que l'on a mis les restes du pain divin dans le sacré calice*, dit Siméon de Thessalonique (ap. Allat. ad Creigt., p. 426), *on montre à tous ce calice qui est Jésus-Christ, et qui est véritablement son corps même et son sang même. La chair de Jésus-Christ*, dit Samonas (in Dialog., t. 2 Bibl. Pat. Græc.-Lat.), *est tout entière et sans division en chaque partie, en quelque temps, en quelque lieu et en quelque nombre de parties qu'on la divise. On fait*, dit Germain de Constantinople (ibid.), *la division du divin corps, mais, quoiqu'il soit divisé, il demeure néanmoins indivisible, étant reconnu et trouvé tout entier en chaque partie.*

CHAPITRE IV.

TROISIÈME PREUVE *de M. Claude en faveur du changement de vertu, tirée du témoignage de Jérémie, patriarche de Constantinople.*

M. Claude (l. 3, c. 13). *Ce patriarche grec n'a fait en cela que suivre la doctrine de Jérémie, patriarche de Constantinople, dans la réponse aux théologiens de Wittemberg. « Étant doubles, dit-il, comme nous sommes, « c'est-à-dire composés de corps et d'âme, Jésus-Christ « nous a donné ces choses doublement (il parle des sa« crements) comme lui aussi a été fait véritablement dou« ble, étant véritablement Dieu et homme. Il sanctifie « spirituellement nos âmes par la grâce de l'Esprit, et il « sanctifie aussi nos corps par les choses sensibles, sa« voir l'eau, l'huile, le pain, le calice et les autres choses « sanctifiées par le Saint-Esprit, et ainsi il nous donne « un salut entier. » Il ne dit pas seulement que les sacrements en général sont des choses doubles, composées d'une matière sensible et du Saint-Esprit, il le dit en particulier du pain et du calice de l'Eucharistie.*

Réponse. Après ce que nous venons de dire de la pensée de Métrophane touchant ce prétendu composé du pain et du Saint-Esprit, et ce que nous avons dit dans le premier livre des réponses de Jérémie aux théologiens de Wittemberg, il n'est pas nécessaire de nous arrêter ici, ni à faire voir quels ont été les sentiments de ce patriarche sur le sujet de la transsubstantiation, ni à rechercher le vrai sens du passage que nous oppose M. Claude.

Je me contenterai donc de dire qu'il me semble que M. Claude n'a pas pris comme il fallait le sens des paroles de Jérémie, quand il suppose que par *les choses* que ce patriarche assure *nous avoir été données doublement*, il faut entendre *les sacrements*. Car si l'on prend la peine de comparer ce passage de Jérémie avec ce que M. Claude nous a rapporté de Métrophane, on trouvera que *ces choses données doublement* aux fidèles ne sont pas les sacrements, mais leurs effets, c'est-à-dire la grâce de la régénération, la grâce de la sanctification, la grâce de la rémission des péchés et autres semblables dont Jérémie venait de parler. *Comme nous sommes composés de deux parties*, dit Métrophane, *il fallait aussi que la manière de nous communiquer sa grâce fût double*. Et Jérémie : *Comme nous sommes*, dit-il, *composés de corps et d'âme, Jésus-Christ nous a donné ces choses doublement*. Il est donc évident que ces *choses données doublement*, dont parle Jérémie, ne sont autres, selon l'interprétation de Métrophane, que *la grâce communiquée d'une double manière*.

Quoique cette remarque semble d'abord de peu de conséquence; néanmoins, si l'on y prend garde, on trouvera qu'elle fait voir clairement que c'est imposer

à Jérémie que de lui attribuer, comme fait M. Claude, d'avoir dit que *les sacrements sont des choses doubles, composées d'une matière sensible et du Saint-Esprit.* Il n'y a que Métrophane qui ait ainsi parlé. Pour Jérémie il s'est contenté de dire avec les Pères qu'étant doubles comme nous sommes, Jésus-Christ nous communique ses grâces doublement, en sanctifiant nos âmes d'une manière invisible par le Saint-Esprit, et nos corps d'une manière sensible par les sacrements.

CHAPITRE V.

QUATRIÈME PREUVE *de M. Claude tirée de quelques expressions des Liturgies grecques et des plus célèbres auteurs de cette église.*

M. Claude (ibid.). *A cela s'accordent les expressions des Liturgies grecques et celles des plus célèbres auteurs de cette église, qui appellent le sacrement le* pain saint, *le* pain sanctifié, *le* pain divin, *le* pain divinisé, *les* dons sanctifiés par le Saint-Esprit. *Car ces expressions marquent naturellement la composition ou la duplicité dont nous parlons.*

Réponse. Si M. Claude nous avait averti dès l'entrée de cette dispute, que quand il y parlera d'*un composé du pain et du Saint-Esprit*, ce Saint-Esprit n'est pas le Saint-Esprit, mais la divinité de Jésus-Christ; que cette divinité aussi n'est pas la divinité de Jésus-Christ, mais l'efficace ineffable et vivifiante qui émane de son saint corps; et enfin que cette efficace n'est autre chose que la vertu de sanctifier les âmes, dont est inondé le pain de l'Eucharistie, il ne serait pas peut-être si surprenant de lui entendre dire que ces expressions *pain saint*, *pain divin*, marquent une *duplicité* ou une *composition du pain et du Saint-Esprit.*

Mais que sans nous avoir donné cet avis il ose dire, non seulement qu'appeler l'Eucharistie un *pain saint* et un *pain divin*, c'est donner à entendre que c'est un *composé d'un pain et du Saint-Esprit* (car ce serait trop peu pour lui), mais même que c'est le donner à entendre d'une manière bien naturelle, c'est une hardiesse qui ne me paraît pas tout-à-fait supportable.

Car, je vous prie, qu'y a-t-il dans toutes ces expressions, *pain saint*, *pain divin*, *pain divinisé*, *pain sanctifié*, *dons sanctifiés par le saint-Esprit*, qui puisse aider à se former si naturellement une idée bien nette de ce prétendu composé? Et si nous n'avions nous-mêmes développé ce mystère, combien peut-être y aurait-il eu peu de personnes capables de trouver le tour dont il se faut servir pour rappeler ces propositions : *L'Eucharistie est un pain saint*, *l'Eucharistie est un pain divin*, *un pain sanctifié*, *un pain divinisé, des dons sanctifiés par le Saint-Esprit*, à celle-ci : *L'Eucharistie est un composé du pain et du Saint-Esprit?*

Quoi qu'il en soit, tout au moins est-il certain que si l'on demande aux Grecs leur avis touchant les idées qu'il faut attacher à ces différentes expressions de leurs Liturgies et de leurs plus célèbres auteurs, il ne s'en trouvera point qui soient de celui de M. Claude.

Les uns nous diront que l'Eucharistie est appelée dans les Liturgies le *pain saint*, parce que c'est le précieux, et saint, et très-pur corps de Jésus-Christ; c'est-à-dire de celui qui a dit que le *pain qu'il nous donnera est la chair qu'il a livrée pour la vie du monde.* Et ils nous allégueront les propres paroles de la Liturgie, qui portent que le *diacre*, *baisant la main du prêtre, reçoit le saint pain en disant : Seigneur, donnez-moi le saint et précieux corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ;* et que le *prêtre lui répond : Je vous donne le précieux, saint et très-pur corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ.*

Les autres diront qu'on l'appelle un *pain divin*, un *pain divinisé*, parce que c'est le vrai pain de vie composé de la chair qu'il a tirée de Marie et de la nature divine qu'il a reçue de son Père; et ils nous citeront Euthymius (in Panopl.), qui enseigne avec S. Jean de Damas que *le pain de la communion est le corps tiré de la sainte Vierge, le corps vraiment uni à la divinité; que ce n'est pas un pain simple, mais composé de deux natures, dont l'une est celle du corps, et l'autre, celle de la divinité qui y est jointe.*

D'autres répondront qu'on lui donne le nom de *pain* ou de *dons sanctifiés par le Saint-Esprit*, parce que c'est un pain devenu par la sanctification du Saint-Esprit le *véritable don;* c'est-à-dire le *corps même du Sauveur.* Et ils nous allégueront Cabasilas, archevêque de Thessalonique (Expos. Liturg. c. 27), qui en parle en ces termes dans le chapitre qu'il a intitulé : *De la sanctification des dons. Après que le prêtre a fait sa prière, afin que par la toute-puissance de l'Esprit tout saint du Sauveur le pain soit changé en son propre corps, et le vin en son sang précieux, tout le sacrifice est achevé, les dons sont sanctifiés, l'hostie est rendue parfaite, et l'on voit sur la table sacrée la grande victime qui a été immolée pour le monde. Car le pain n'est plus la figure du corps du Seigneur, le don n'est plus la simple image du vrai don, et l'on n'y voit plus seulement la représentation des souffrances du Sauveur; mais c'est le vrai don même; c'est le corps même de Jésus-Christ plein de sainteté, lequel a souffert toutes ces plaies et ces opprobres, qui a été crucifié et qui a enduré la mort.*

Enfin il ne s'en trouvera point qui disent que la *sainte communion* soit un *composé du pain et du Saint-Esprit*, si l'on en excepte Métrophane. Mais si on le presse de dire ce qu'il entend par ce pain et par ce Saint-Esprit qui composent la sainte communion, il ne nous dira pas, comme M. Claude, que ce Saint-Esprit soit une certaine impression reçue dans le pain par dépendance du corps de Jésus-Christ, en tant qu'il en est le mystère; il dira que c'est le Saint-Esprit lui-même qui sanctifie invisiblement ceux qui s'approchent dignement de la table sacrée. Il ne dira pas non plus que ce pain soit un pain matériel et corruptible; il protestera qu'il croit avec toute l'église grecque que *c'est véritablement, très-assurément et indubitablement, le corps et le sang du Sauveur.*

M. Claude. « Que si l'on veut rechercher ici ce qui peut avoir donné lieu à cette partie de la créance des Grecs des derniers siècles, on n'a qu'à rétrograder

dans les siècles précédents. Car on y trouvera des sentiments et des expressions sur le même sujet, sinon entièrement conformes aux expressions des Grecs modernes, du moins qui y ont beaucoup de rapport, et qui leur ont servi de fondement, comme il paraîtra par les passages suivants. »

Réponse. On ne peut pas désavouer qu'une recherche exacte et réglée de la créance des premiers siècles ne puisse beaucoup servir à faire connaître le sentiment des Grecs modernes. Car comme il est impossible de montrer que cette église ait passé de la créance d'un simple changement de vertu à celle d'un changement de substance, ou de la créance d'un changement de substance à la créance d'un changement de vertu, ce serait un préjugé bien fort pour nous faire croire qu'elle a enseigné depuis le temps de Bérenger le changement de substance ou celui de vertu, que de prouver bien clairement quels ont été sur ce sujet ses sentiments dans les dix premiers siècles.

Nous ne sommes pas néanmoins dans la résolution de suivre M. Claude dans ces longs détours, où il fera de temps en temps son possible pour nous engager, en nous invitant à remonter avec lui tantôt jusque dans le huitième siècle par les dixième et neuvième siècles; tantôt dans le troisième siècle par les huitième, sixième et cinquième siècles; tantôt jusque dans le second siècle par les huitième, sixième, cinquième et quatrième. Car ou nous nous contenterions d'opposer à chacun des passages qu'il met en avant un ou deux passages des mêmes auteurs dont ils sont tirés ou d'autres Pères des mêmes siècles, ou nous prendrions dessein d'en opposer autant qu'il en est nécessaire pour faire voir qu'on a tenu dans tous les siècles la présence réelle et la transsubstantiation. La première voie serait sans doute la plus courte; mais ce serait trahir en quelque façon la cause de l'Église. La seconde lui serait très-avantageuse; mais elle nous engagerait de temps en temps en des digressions si longues, qu'elles pourraient presque passer pour des livres entiers.

Je ne doute donc point que toutes les personnes judicieuses n'approuvent que je passe sous silence les passages que M. Claude met ici en avant tirés d'un concile d'iconoclastes célébré au huitième siècle, de S. Éphrem d'Antioche, de Théodoret, de Théophile d'Alexandrie et de S. Irénée. Le bon ordre m'oblige à en user ainsi; et, ne s'agissant dans notre dispute que des seuls Grecs qui ont vécu depuis Bérenger, il est visible que c'est une pure illusion de la part de M. Claude, de venir jeter à la traverse, sous des prétextes imaginaires, une bonne partie de ce qu'il y a d'obscur et de difficile dans les Pères des dix premiers siècles.

CHAPITRE VI.

Cinquième preuve *de M. Claude prise du témoignage de Nicolas, évêque de Méthone.*

M. Claude (l. 3, c. 13). *Voilà pour ce qui regarde la première partie de ma proposition. La seconde est qu'ils croient que le pain et le vin,* gardant leur propre nature, *sont joints à la divinité. C'est la même chose que la première, si ce n'est qu'elle est conçue en des termes différents. Elles se soutiendront donc naturellement l'une l'autre. Pour cet effet, je produis le témoignage de Nicolas de Méthone, qui vivait au douzième siècle. Cet auteur, répondant à ceux qui doutaient que l'Eucharistie fût le corps et le sang de Jésus-Christ, parce qu'ils n'y voyaient pas de la chair et du sang, mais du pain et du vin, résout la difficulté de cette sorte. « Dieu, dit-il* (*adv. dubitantes*, etc., *Bibl. Patr.* « *Græc.-Lat.*, tom. 2), *qui sait toutes choses et qui est « très-bon, a fait ceci sagement, ayant égard à notre « infirmité, de peur qu'on n'eût horreur des arrhes de « la vie éternelle; ne pouvant souffrir de voir de la chair « et du sang, il a voulu que cela se fît par des choses « auxquelles notre nature est accoutumée, et il leur a « joint sa divinité, disant : Ceci est mon corps, ceci est « mon sang. »*

M. Arnauld prétend tirer avantage de ces doutes que Nicolas de Méthone combat; mais on y répondra en son lieu. Il suffit maintenant de voir que cet auteur pose d'un côté les choses auxquelles notre nature est accoutumée, c'est-à-dire le pain et le vin; et que de l'autre il assure que la divinité leur est jointe. Or c'est précisément ce que je dois prouver; d'où il s'ensuit que selon les Grecs le pain et le vin demeurent dans l'union avec la divinité.

Réponse. M. Claude me permettra, s'il lui plaît, de lui dire qu'il y a de l'illusion dans son raisonnement et dans la supposition sur laquelle ce raisonnement illusoire est uniquement appuyé.

L'illusion du raisonnement est claire comme le jour; car voici comme raisonne M. Claude : Nicolas de Méthone dit que *la divinité est jointe au pain et au vin.* Or ce que je dois prouver, c'est que *le pain et le vin,* GARDANT LEUR PROPRE NATURE, *sont joints à la divinité.* Donc Nicolas de Méthone dit *précisément* ce que je dois prouver. Si M. Claude doit prouver que le pain et le vin, *gardant leur propre nature*, sont joints à la divinité, n'est-il pas évident qu'enseigner que la divinité est jointe au pain et au vin, sans déterminer si le pain et le vin gardent ou ne gardent pas leur propre nature, ce n'est pas dire *précisément* ce que M. Claude nous avait promis de prouver?

La seconde illusion n'est pas moins évidente. Car l'unique appui de ce raisonnement est que M. Claude suppose que lorsqu'un auteur parle *des choses auxquelles notre nature est accoutumée,* on doit nécessairement entendre le pain. Or cette supposition est évidemment fausse; car notre nature est bien plus accutumée aux accidents et aux apparences du pain et du vin, qu'au pain et au vin même; puisque le pain et le vin ne frappent nos sens que par le moyen de leurs apparences et de leurs accidents. Il faut donc avouer que par *ces choses familières à notre nature auxquelles le Seigneur a joint sa divinité en disant : Ceci est mon corps, ceci est mon sang,* on peut entendre ou le pain et le vin même, ou bien seulement leurs espèces, leurs accidents et leurs apparences.

Et c'est ce qui donne ouverture à trois différentes manières d'expliquer ce passage de Nicolas de Méthone, sans donner aucune atteinte au dogme de la transsubstantiation. Car qui empêche qu'on ne dise que Jésus-Christ a joint aux espèces du pain et du vin sa divinité en disant : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang?* En prononçant ces paroles ne leur a-t-il pas joint son corps et son sang? Or il ne leur a pu joindre son corps et son sang sans leur joindre sa divinité, qui est inséparable de l'un et de l'autre. *Nous offrons dans les mystères,* dit Nicolas de Méthone, *le corps de Jésus-Christ inséparable de la vie divine.* Qui empêche aussi qu'on ne dise que le Seigneur a joint, je ne dis plus aux espèces du pain et du vin, mais au pain et au vin, sa divinité, lorsqu'il les a transsubstantiés dans une chair et dans un sang remplis de la divinité? Gabriel de Philadelphie ne s'est-il pas servi d'une expression toute pareille? *Le pain et le vin,* dit-il, *reçoivent la divinité lorsqu'ils sont transsubstantiés.* (Voyez ci-dessus, l. 1, c. 5.) Qui empêche enfin que l'on ne dise que Jésus-Christ au moment de la consécration fait descendre la divinité sur les substances du pain et du vin, et qu'il la leur joint comme un feu céleste pour les changer en son corps et en son sang? Samonas n'a-t-il pas employé une manière de parler semblable à celle-ci dans son dialogue avec le Sarrasin Achmed? *Comprenez,* dit-il, *la manière dont se fait notre mystère. Le Saint-Esprit descend sur le pain et sur le vin, et par le feu de sa divinité il les change au corps et au sang de Jésus-Christ.*

Mais comme M. Claude prétend que cette dernière explication qu'on lui a déjà apportée n'est qu'une échappatoire frivole, propre à faire raisonner Nicolas de Méthone *en homme qui aurait le sens renversé,* il est important de voir ce qu'il met en avant pour le prouver.

SECTION PREMIÈRE.

L'on justifie l'interprétation que M. Arnauld a donnée au passage de Nicolas de Méthone.

M. Claude (l. 3, c. 13). *M. Arnauld, qui a vu la force de ce passage, a taché de l'éluder par une échappatoire frivole.* « *Dieu joint,* dit-il (Arnauld, l. 2, c. « 13), *sa divinité au pain et au vin. Il est vrai; mais il la* « *joint comme cause efficace du changement du pain et du* « *vin au corps et au sang de Jésus-Christ, si souvent ré-* « *pété par Nicolas de Méthone; mais non comme un* « *moyen d'union entre le pain et le vin et le corps de Jé-* « *sus-Christ. Il la joint, non pour la conserver dans l'être* « *du pain, mais pour le transformer intérieurement en* « *son corps.* »

Je dis que c'est une échappatoire frivole. Car à ce compte il faudrait entendre par les choses familières à la nature le pain et le vin, comme la matière à laquelle la divinité est jointe pour la changer. Mais si c'était là le sens de Nicolas de Méthone, que ferait cela pour éclaircir le doute qu'il s'est proposé? Le doute porte que si la chair et le sang y étaient, ils y paraîtraient; *et Nicolas de Méthone répondrait que le pain et le vin sont la matière changée par la divinité, laquelle opère le changement. Déjà ce serait parler d'une manière fort extraordinaire, que de dire : Il y joint sa divinité, pour signifier qu'il les transsubstantie. On ne voit guère de gens qui s'expliquent de cette sorte. Mais supposons qu'on se puisse expliquer ainsi, quel rapport aurait cela au doute qu'il prétend de résoudre? Si la chair y était, disent ces doutants, elle paraîtrait, nous la verrions. Je réponds, dit Nicolas de Méthone, selon le commentaire de M. Arnauld, que le pain et le vin sont la matière qui est changée, et que la toute-puissance de Dieu les change. C'est la plus folle de toutes les réponses, et il faudrait que cet auteur eût eu le sens renversé pour répondre de cette manière. Ils ne lui demandent ni quelle est la matière qui est changée, ni quelle est la cause efficace de ce changement; mais ils lui demandent pourquoi, si c'est le corps de Jésus-Christ, il paraît non de la chair, mais du pain; matière, cause efficace, cela ne fait rien pour la solution du doute. Cette glose donc de M. Arnauld est absurde.*

Réponse. Quand on veut examiner de bonne foi si l'explication que l'on donne à quelque passage obscur, choque ou ne choque pas le bon sens, il n'y a que deux choses à faire. La première est de considérer séparément et en elles-mêmes les expressions obscures dont est composé ce passage, et de voir si elles peuvent souffrir avec quelque sorte de vraisemblance le sens que l'on leur donne; la seconde est de rapporter le passage dans une juste étendue, et de substituer en la place des termes obscurs l'interprétation que l'on en a apportée, afin de découvrir si elle peut s'accorder avec toute la suite du discours de l'auteur dont on recherche la pensée. Il est constant que le sens commun nous fournit naturellement ces deux règles.

L'obscurité du passage dont il s'agit ici consiste dans ces termes : *Il leur a joint sa divinité.* L'interprétation de M. Arnauld est que cela signifie, qu'*il leur joint sa divinité, non pour les conserver dans l'être de pain et de vin, mais pour les tranformer intérieurement en son corps et en son sang,* ou, comme l'interprète en un mot M. Claude, qu'*il les transsubstantie.*

M. Claude ne nie pas absolument que les termes de Nicolas de Méthone, détachés de toute la suite de son discours, ne puissent recevoir le sens que leur donne M. Arnauld. Car quoiqu'il témoigne que ce serait à son avis parler d'une manière fort extraordinaire que de dire : *Il y joint sa divinité,* pour signifier qu'*il les transsubstantie,* il assure néanmoins que ce n'est pas sur cela qu'il prétend faire force à présent. *On ne voit guère,* dit-il, *de gens qui s'expliquent de la sorte; mais supposons qu'on se puisse expliquer ainsi.*

Il faut cependant que M. Claude avoue que cette supposition n'est dans la vérité que l'effet d'un raisonnement de M. Arnauld qu'il n'a osé rapporter, parce qu'il n'avait rien de solide à y répondre.

Le sens de cette expression, dit M. Arnauld (l. 5, c. 13), *paraît assez de soi-même. Car cette divinité jointe au pain, c'est l'Esprit de Jésus-Christ.* Comment

M. Claude aurait-il pu nier cette première proposition, lui qui nous vient de dire que cette façon de parler, *le pain est joint à la divinité*, n'est différente que dans les termes de celle-ci : Il se fait un composé *du pain et du Saint-Esprit?*

Et l'effet que Nicolas de Méthone attribue au Saint-Esprit, poursuit M. Arnauld (ibid.), *est de changer le pain au corps de Jésus-Christ.* Comment M. Claude aurait-il pu refuser d'en tomber d'accord, lui qui remarque expressément sur la fin de ce même chapitre que *les Grecs rapportent le changement du pain au Saint-Esprit qui survient sur les dons, et qui en fait le corps du Seigneur* (l. 3, c. 13)?

Il faut donc que M. Claude avoue qu'il n'y a rien dans cette interprétation de M. Arnauld qui lui ait pu paraître si extraordinaire. Car si la divinité que Jésus-Christ joint au pain est son Esprit qu'il envoie sur les dons, et si le Saint-Esprit ne survient sur les dons que pour les changer et pour en faire le corps et le sang de Jésus-Christ, peut-on être surpris d'entendre dire que Nicolas de Méthone a écrit que *Jésus-Christ joint sa divinité au pain et au vin*, pour signifier qu'il *leur joint son Esprit pour les transformer intérieurement en son corps et en son sang?*

M. Arnauld n'a-t-il pas allégué, pour justifier cette interprétation, un passage de Samonas qui découvre clairement le vrai sens de celui de Nicolas de Méthone? *Le Seigneur*, dit Samonas, *joignant sa divinité au pain et au vin qui nous sont familiers, par la vertu de sa parole qui a créé toutes choses de rien, les change en son propre corps et en son propre sang.*

M. Claude ne rapporte-t-il pas lui-même dans ce chapitre un passage de Théodore Abucara, où le changement du pain et du vin au corps et au sang du Sauveur est rapporté à la divinité du Saint-Esprit? *Le prêtre*, dit cet auteur, *met le pain et le vin sur la sainte table, puis, faisant une sainte prière, le Saint-Esprit descend sur les choses proposées, et, par le feu de sa divinité, il les change au corps et au sang de Jésus-Christ.*

Enfin ce ne sont pas seulement les Grecs qui attribuent indifféremment à la descente de *la divinité de Jésus-Christ*, et à la descente de *son Esprit* la sanctification et le changement des dons au corps et au sang du Seigneur; les Latins en parlent aussi de la même manière, comme on le peut voir dans les oraisons préparatoires pour la messe, qui sont au commencement du Missel romain, et que M. Claude (Réponse au P. Nouet, p. 6, c. 4) soutient être, non de S. Ambroise, dont elles portent le nom, mais de S. Anselme, archevêque de Cantorbéry. *Je vous supplie, ô Seigneur plein de clémence et de miséricorde*, dit le prêtre, *de faire en sorte que la plénitude de votre bénédiction et la sanctification de votre divinité descende sur le pain qui vous doit être sacrifié; faites, Seigneur, que cette majesté invisible et incompréhensible de votre Saint-Esprit descende comme elle descendait autrefois sur les hosties de nos pères, et qu'elle rende nos oblations votre corps et votre sang.*

Tout cela fait voir plus clair que le jour non seulement qu'il n'y a rien qui ait pu surprendre M. Claude dans l'interprétation que M. Arnauld a donnée aux termes obscurs de Nicolas de Méthone; mais aussi que cette interprétation est très-juste et très-solide, puisqu'elle est appuyée de la commune façon de parler des Grecs et des Latins.

Mais M. Claude prétend que la suite du discours et du raisonnement de Nicolas de Méthone ne peut en aucune manière souffrir cette glose, à moins qu'on ne veuille demeurer d'accord que Nicolas de Méthone a répondu à ceux qui lui proposaient ces doutes qu'il combat, comme un homme qui aurait entièrement perdu le bon sens. *Ce serait*, dit M. Claude, *la plus folle de toutes les réponses, et il faudrait que cet auteur eût eu le sens renversé pour répondre de cette manière.* C'est ce qui nous reste à examiner.

Pour le faire de bonne foi et d'une manière qui ne puisse être suspecte d'aucune illusion, il n'y a qu'à se servir de la seconde règle que nous avons établie pour justifier les sens que l'on donne aux passages obscurs des auteurs. C'est-à-dire qu'il faut changer ces paroles de Nicolas de Méthone: *Il y joint sa divinité*, en celles-ci : *Il les transsubstantie;* ou, comme parle M. Arnauld : *Il leur joint son Esprit pour les transformer intérieurement en son corps et en son sang.*

Mais peut-être, dit Nicolas de Méthone, *que vous en doutez et que vous ne le croyez pas, parce que vous ne voyez point de chair et de sang. Sur quoi il faut que vous sachiez, ô homme ingrat et méconnaissant, que Dieu, qui sait toutes choses et qui est très-bon, a fait ceci sagement pour condescendre à notre infirmité, de peur que plusieurs n'eussent horreur des arrhes de la vie éternelle, ne pouvant souffrir de voir de la chair et du sang. C'est pourquoi il a voulu que cela se fit par des choses auxquelles notre nature est accoutumée*, EN LEUR JOIGNANT SON ESPRIT POUR LES TRANSFORMER INTÉRIEUREMENT EN SON CORPS ET EN SON SANG, *lui qui a dit : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Et dans un autre endroit : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair, laquelle je livrerai pour la vie du monde. »*

Je prie M. Claude d'en être lui-même juge. Est-ce faire répondre Nicolas de Méthone à ces incrédules *en homme qui a le sens renversé?* Est-ce lui faire faire *la plus folle de toutes les réponses?* Est-ce lui faire dire : *Vous m'objectez que si la chair y était, elle paraîtrait, vous la verriez;* et moi je vous réponds que *le pain et le vin sont la matière qui est changée, et que la toute-puissance de Dieu les change?* N'est-il pas au contraire plus clair que le jour qu'on ne vit jamais de réponse ni plus juste, ni plus solide, ni plus pleine de bon sens?

On lui objecte qu'on ne peut croire que ce soit de la chair, parce qu'on n'y en voit point.

D'abord il rend raison pourquoi il n'a pas été à propos qu'il y parût de la chair; et il assure que ç'a été de peur que nous n'en eussions horreur, ne pouvant souffrir de voir devant nous de la chair et du sang.

C'est la même raison qu'en avait apportée avant lui Théophylacte (in Joan. 6). *Et pourquoi*, dit-il, *pensez-vous qu'il ne nous paraît point chair, mais du pain? C'est afin que nous n'ayons pas horreur d'en manger. Car si la chair avait paru, nous aurions été dégoûtés de la communion.*

Ensuite il explique le moyen dont Dieu s'est servi pour faire en sorte que nous puissions nous approcher de ce divin mystère sans en concevoir de l'horreur, et il dit que ç'a été en l'accomplissant en des choses familières à notre nature. C'est aussi ce qu'ajoute Théophylacte. *Au lieu*, dit-il, *que le Seigneur s'accommodant à notre infirmité, cette viande mystique nous paraît semblable à celles dont nous usons tous les jours.*

Il marque enfin très-distinctement la manière dont la chose se fait, en disant que *Jésus-Christ joint son Esprit à des choses familières à notre nature, pour les transformer intérieurement en son corps et en son sang*; d'où il arrive nécessairement qu'elles paraissent encore du pain et du vin, quoique ce soit en vérité de la chair et du sang, selon la remarque expresse qu'en fait le même Théophylacte (in Matth. 26). *Quoiqu'il ne nous paraisse que du pain*, dit-il, *il est néanmoins transformé par une opération ineffable. Car, parce que nous sommes faibles, et que nous avons horreur de manger de la chair crue, et principalement de la chair d'homme, il a fallu que l'apparence du pain soit demeurée; mais en effet c'est de la chair.* Y a-t-il rien, je vous prie, dans tout ce procédé qui choque en aucune manière le bon sens?

Ce n'est donc pas *la glose de M. Arnauld qui est absurde*; ce n'est pas son interprétation qui est propre à faire répondre Nicolas de Méthone *en homme qui a le sens renversé*. C'est celle que M. Claude a forgée pour la lui imposer contre la promesse solennelle qu'il nous avait faite dans sa préface, qu'*ayant travaillé comme sous les yeux de Dieu, se représentant sans cesse qu'il n'écrivait pas une période dont il ne lui dût un jour rendre compte, on ne trouverait point qu'il ait pris à contre-sens les paroles de M. Arnauld, ni qu'il lui ait imputé de dire ce qu'il ne dit point en effet, ni qu'il ait étendu ses expressions au-delà de leur signification naturelle.*

Section II.

Que la glose de M. Claude ne peut subsister avec le discours de Nicolas de Méthone. Onzième preuve *du consentement des Grecs sur le sujet de la transsubstantiation.*

M. Claude. « Et si l'on veut conserver le sens commun à Nicolas de Méthone, il faut reconnaître que sa pensée est que le pain et le vin, demeurant pain et vin, sont faits néanmoins le corps et le sang de Jésus-Christ, par le moyen de leur union à la divinité, et non autrement. D'où il s'ensuit qu'ils ne doivent pas paraître chair et sang, parce qu'ils ne le sont pas à l'égard de la matière ou de la substance, mais seulement par leur union à la divinité, qui les fait être en quelque sorte une même chose avec le corps et le sang. »

Réponse. M. Claude avance ici deux choses : la première, que sa glose conserve très-bien le sens commun à Nicolas de Méthone ; la seconde, qu'il n'y a pas moyen de le lui conserver d'une autre manière.

La fausseté de cette seconde proposition paraît évidemment de ce que nous venons de dire. Pour ce qui est de la première, pour en bien juger, il n'y a qu'à l'examiner sur les deux principes dont nous nous sommes servis pour justifier l'interprétation de M. Arnauld.

Jésus-Christ, dit Nicolas de Méthone, *a voulu que cela se fît par des choses familières à notre nature auxquelles il a joint sa divinité.* C'est-à-dire, selon la glose de M. Claude, *Jésus-Christ a voulu que cela se fît par des choses familières à notre nature, qui, demeurant pain et vin, sont faites néanmoins son corps et son sang par l'union à l'efficace vivifiante qui en émane.* Ce serait sans doute parler d'une manière fort extraordinaire que de dire : *Il leur joint sa divinité*, pour signifier que, *demeurant pain et vin, ils sont faits son corps et son sang par leur union à l'efficace qui en émane.* M. Claude aurait apparemment de la peine à trouver des gens qui se soient expliqués de la sorte.

Mais accordons-lui qu'on se puisse expliquer ainsi, et voyons si en substituant cette glose au lieu du texte, elle conservera le sens commun à Nicolas de Méthone, ou si elle ne serait pas bien plus propre à le faire passer pour un homme qui l'aurait entièrement renversé. Le Seigneur, dit-il, a dit : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.* Et : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez point la vie en vous.* Pourquoi doutez-vous? Quoi! Vous attribuez l'impuissance au Tout-Puissant? N'est-ce pas lui-même qui a tiré toutes choses du néant? N'est-ce pas lui qui, étant une des trois personnes divines, s'est incarné dans les derniers temps, et a voulu que le pain fût changé en son corps? De plus pourquoi recherchez-vous la cause et la manière naturelle dont se fait ce changement du pain au corps de Jésus-Christ et de l'eau et du vin en son sang, puisque la naissance qu'il a prise d'une Vierge est au-dessus de la nature et de la raison, et de l'esprit et de la pensée? Vous ne croyez donc pas non plus sa résurrection d'entre les morts, ni son ascension dans le ciel, ni les autres miracles de Jésus-Christ, lesquels surpassent la nature, et la pensée et l'esprit humain? La cause de cette incrédulité est que vous ne croyez pas que Jésus-Christ soit vrai Dieu, et Fils de Dieu, mais que vous suivez la créance des ariens, ou plutôt des Juifs. Mais peut-être que vous doutez et que vous ne croyez point, parce que vous ne voyez point de chair ni de sang. Sur quoi il faut que vous sachiez, ô homme ingrat et méconnaissant, que Dieu, qui connaît toutes choses et qui agit avec humanité, a fait tout ceci sagement, en s'accommodant à l'infirmité humaine, de peur que plusieurs ne pouvant souffrir

la vue de la chair et du sang n'eussent horreur des gages de la vie éternelle. C'est pourquoi il a voulu que cela se fit par des choses familières à notre nature, QUI DEMEURANT PAIN ET VIN SONT FAITES NÉANMOINS SON CORPS ET SON SANG PAR LE MOYEN DE LEUR UNION A LA VERTU SANCTIFIANTE QUI EN ÉMANE. »

Quoiqu'il n'y ait personne qui ne s'aperçoive qu'il faudrait qu'un auteur eût perdu l'esprit pour reconnaître en même temps dans l'Eucharistie deux changements autant opposés l'un à l'autre que le sont le simple changement de vertu dont il est parlé dans les dernières paroles de ce passage qui contiennent la glose de M. Claude, et le véritable changement de substance si clairement exprimé dans les premières périodes, qui ne sont composées que des propres termes de Nicolas de Méthone, nous ne laisserons pas, pour mettre cette contradiction dans tout son jour, de remarquer qu'il faut que ces gens que combat Nicolas de Méthone soient de quelqu'une de ces trois sortes d'incrédules : ou ce sont des gens qui n'ignorent pas qu'on ne demande d'eux autre chose, sinon qu'ils croient que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ en vertu; ou des gens qui croient qu'on leur veut persuader que c'est le corps de Jésus-Christ en substance; ou d'autres qui ne savent en quelle manière on veut qu'ils croient que c'est le corps de Jésus-Christ, en substance ou en vertu.

Si vous dites que ce sont des personnes qui savent très-bien qu'on exige d'eux seulement qu'ils confessent que le pain est changé en la vertu du corps et du sang de Jésus-Christ, à quoi bon remuer le ciel et la terre pour leur persuader que le Seigneur a pu opérer ce changement? A quoi bon leur remettre devant les yeux que c'est lui qui a tiré toutes choses du néant, qui s'est ressuscité lui-même, qui a élevé son corps au-dessus des cieux, et enfin qui a fait une infinité de semblables miracles? A quoi bon avoir recours à sa souveraine sagesse, à son extrême bonté, à sa grande condescendance et à notre propre infirmité, pour leur persuader que les sacrés symboles ne doivent pas paraître de la chair et du sang? Que ne leur reproche-t-il plutôt que ce sont des insensés de lui dire qu'ils ne peuvent se rendre à ce qu'on leur enseigne de ce mystère, à cause qu'ils n'y voient que du pain et du vin? Car est-il jamais venu en pensée à personne, à moins que d'avoir perdu l'esprit, que si du pain et du vin, demeurant pain et vin, sont de la chair et du sang en vertu et efficace, ils ne doivent plus paraître pain et vin, mais de la chair et du sang?

Si vous supposez que ce sont des gens qui s'étaient laissé persuader que l'on croyait dans l'église grecque que le pain et le vin ne sont plus du pain et du vin, quoiqu'ils le paraissent, mais la vraie chair de Jésus-Christ et son propre sang, à quoi songe Nicolas de Méthone de ne les pas désabuser? Que ne leur représente-t-il qu'ils se sont formé une fausse idée de ce mystère? que ne leur dit-il que les Latins sont à la vérité dans cette pensée, mais que les Grecs en ont des sentiments bien différents? que ne leur déclare-t-il nettement qu'on ne prétend point les obliger à rien reconnaître de plus surprenant dans ce mystère que dans celui du baptême; qu'il n'y a rien qui choque les sens, rien qui répugne aux lumières communes de la raison, rien qui renverse l'ordre que Dieu a établi dans la nature?

Si vous dites enfin que c'étaient des personnes qui ne savaient pas en quelle manière on voulait que le pain et le vin deviennent le corps et le sang de Jésus-Christ, il est évident que la première chose que Nicolas de Méthone avait à faire était de les en instruire. Cependant nous ne voyons point qu'il s'en mette en peine. Il suppose partout qu'ils sont pleinement informés de la créance de l'Église. Il se fait des objections de leur part qui marquent qu'ils ne voulaient pas la recevoir, parce que si ce mystère était le corps et le sang de Jésus-Christ, il y devrait paraître du sang et de la chair, et non pas du pain et du vin. Il leur reproche d'être des ariens ou des Juifs, de croire que Jésus-Christ ne puisse pas convertir et transformer du pain en son corps, lui qui a créé toutes choses de rien. Il finit enfin son traité en exagérant le crime de ces incrédules, d'une manière qui fait bien voir qu'il ne les envisageait pas comme des gens qui n'eussent péché que par ignorance, faute de savoir quelle est la véritable créance de l'Église. « Le divin Apôtre, dit-il (adv. dubitantes, etc.), considérant ce mystère avec crainte et avec foi, nous exhorte de le recevoir dignement, et marque la peine de ceux qui le recevront avec indignité : *Quiconque*, dit-il, *mangera ce pain et boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable de la profanation du corps et du sang du Seigneur*. Et ailleurs : *Celui qui mange et qui boit indignement, mange et boit sa condamnation, parce qu'il ne discerne point assez ce qu'il fait ;* c'est-à-dire, qu'il n'a point assez de considération pour le corps du Seigneur qui lui est présenté. Que si celui des fidèles qui étant tombé dans quelque faute, en approche néanmoins indiscrètement, est condamné si sévèrement à cause de l'indigne réception qu'il a faite du corps de Jésus-Christ, combien sera grande la punition de celui qui, niant le mystère et abrogeant la tradition, pèche contre le sacrifice, déshonore immédiatement le corps du Seigneur, foule aux pieds l'auteur même de cette sainte doctrine? De telles paroles ne sont-elles pas pleines d'horreur? Y a-t-il au monde quelque sorte de crime, de prévarication et d'impiété qui approche d'une telle insolence? Nous vous prions, Seigneur, d'ouvrir les yeux à ces pauvres aveugles, et de délivrer d'une erreur si extravagante tous ceux qui ne confessent pas sincèrement avec nous que le pain et le vin deviennent le corps parfait et le sang précieux de votre Christ. »

M. Claude (l. 3, c. 13). *Ce sentiment semble être pris de Damascène, dont on doit trouver bon que je rapporte ici les expressions, bien qu'on ait à en parler dans un autre lieu: car il est certain que pour bien juger de l'opinion des Grecs modernes, il faut remonter jusqu'à*

lui. M. Arnauld a remarqué lui-même (l. 2, c. 6) *que Jean de Damas « est comme le S. Thomas des Grecs », et qu'il a toujours été la règle de leur doctrine sur l'Eucharistie. Ailleurs il nous assure que « il n'y a qu'à lire les traités des nouveaux Grecs pour reconnaître qu'ils se conforment entièrement au sentiment et aux expressions de ce Père. » C'est donc un principe, à l'égard de M. Arnauld; de sorte que pour le convaincre touchant la créance des Grecs, il y a quelque nécessité d'aller jusqu'à Damascène.*

Réponse. On ne niera jamais que les écrits des Grecs ne soient entièrement conformes au sentiment de S. Jean de Damas, non seulement sur la plupart des autres matières de théologie, mais en particulier sur celle de l'Eucharistie; mais c'est en vain que M. Claude en conclut qu'il y ait quelque nécessité de remonter ici jusqu'à ce Père pour bien juger de la créance des Grecs modernes. Ils se sont déclarés eux-mêmes en des termes si clairs et si formels pour le changement de substance, qu'il n'y a pas d'apparence qu'on puisse encore révoquer en doute s'ils n'ont point tenu le simple changement de vertu. Et il me semble que nous aurions bien plus de raison de prétendre que sans consulter les écrits de S. Jean de Damas, on doit tenir pour certain qu'il a cru la conversion des substances. Car *s'il est comme le S. Thomas des Grecs, si les Grecs se conforment entièrement à ses sentiments, s'il a toujours été la règle de leur doctrine sur le sujet de l'Eucharistie*, il ne se peut pas faire qu'il n'ait cru la transsubstantiation qui se trouve si fortement établie dans les livres des Grecs modernes. Néanmoins notre dessein n'est point de nous servir de ces sortes de préjugés. Nous prétendons rendre les lecteurs juges de l'opinion de S. Jean de Damas par S. Jean de Damas même. Mais M. Claude avoue lui-même qu'*il a à en parler dans un autre lieu*, c'est-à-dire, dans son quatrième livre où il traite des Grecs qui ont vécu depuis Anastase le Sinaïte jusqu'au temps de Bérenger. Ce sera donc dans la recherche de la créance de l'église grecque depuis le septième siècle jusqu'au onzième qu'il faudra examiner les vrais sentiments de S. Jean de Damas.

CHAPITRE VII.

SIXIÈME PREUVE *de M. Claude pour établir le changement de vertu, tirée des Liturgies grecques.*

M. Claude (l. 3, c. 13) I : *Mais il faut suivre les autres parties de ma proposition. « Les Grecs croient que par l'impression que le pain et le vin reçoivent du Saint-Esprit, ils sont changés en la vertu du corps et du sang de Jésus-Christ, et sont par ce moyen ce corps et ce sang. » C'est ce qui se justifie, 1° par tous ces passages des Liturgies que j'ai allégués au chapitre 5 de ce livre; car il en résulte que le pain devient le corps de Jésus-Christ en tant qu'il est rendu capable de nous sanctifier, et que c'est précisément ce que le prêtre demande à Dieu. Or qu'est-ce autre chose si ce n'est être fait le corps de Jésus-Christ en vertu?*

Réponse. Afin que M. Claude ne se plaigne pas qu'on ait affaibli cette sixième preuve prise des Liturgies, il est nécessaire de rapporter ici ce qu'il en dit au chapitre 5 de ce troisième livre, où il s'est particulièrement appliqué à la mettre dans tout son jour. En voici les propres paroles :

M. Claude (l. 3, c. 5). *Nous trouvons dans la Liturgie qui porte le nom de S. Chrysostôme, et qui est la plus commune entre les Grecs, qu'immédiatement après que le prêtre a dit* (1) : *« Fais ce pain le précieux corps « de ton Christ et ce qui est dans le calice le précieux « sang de ton Christ, les changeant par le Saint-Esprit, » il ajoute : « Afin qu'ils soient faits à ceux qui les rece- « vront en purification de l'âme; » c'est-à-dire propres à purifier l'âme. Ces paroles expliquent, ce me semble, assez bien de quel changement il s'agit, savoir d'un changement de sanctification et de vertu. Car s'il était question d'un changement de substance, il eût fallu dire : Les changeant par ton Saint-Esprit, afin qu'ils soient faits la propre substance de ce corps et de ce sang, ou quelque chose semblable.*

*Dans la Liturgie qui porte le nom de S. Jacques, on trouve à peu près la même chose : « Envoie, dit-elle « (*ibid.*), ton Saint-Esprit sur nous et sur ces saints « dons, afin que les sanctifiant par sa sainte et glorieuse « présence, il fasse ce pain le corps de ton Christ, et ce « calice le précieux sang de ton Christ, afin qu'il soit à « ceux qui le recevront en rémission des péchés et en « sanctification. » Voilà, ce me semble, encore qui détermine assez bien comment le pain est fait le corps de Jésus-Christ, savoir en tant qu'il est sanctifié par la présence du Saint-Esprit et qu'il opère la rémission des péchés et notre sanctification.*

La Liturgie qui porte le nom de S. Marc a presque les mêmes termes (ibid.) *: « Envoie sur nous et sur ces « pains et ces calices ton Saint-Esprit, afin qu'il les « sanctifie et qu'il fasse le pain le corps, et le calice le « sang du nouveau Testament, afin qu'ils soient faits à « tous ceux qui y participeront en foi, en guérison, en « renouvellement d'âme. » Un homme qui ne sera pas tout-à-fait préoccupé verra clairement que cette clause, « afin qu'ils soient faits, » etc., est l'explication des paroles précédentes, change-les au corps et au sang de Jésus-Christ, et qu'elle les détermine à un changement, non de substance, mais de sanctification et de vertu.*

Réponse. Ce raisonnement de M. Claude est appuyé sur trois suppositions, dont je ne vois point qu'il se mette en peine d'apporter aucune preuve. La première supposition est que ces paroles, *afin qu'ils soient en purification de l'âme*, appartiennent à la consécration, et qu'elles se doivent rapporter à celles-ci qui les précèdent immédiatement, *en les changeant par ton Saint-Esprit;* la seconde, que non seulement on les y doit rapporter, mais même qu'elles en contiennent l'explication; la troisième, qu'elles n'en sont pas seulement l'explication, mais, de plus, qu'elles les déterminent à un changement de sanctification et de vertu.

(1) Euch. Græc. Jac. Goar, et Biblioth. Patrum Græco-Lat. t. 2.

Il est évident que cette dernière supposition dépend de la seconde, et la seconde, de la première. Car afin que ces paroles, *afin qu'ils soient*, déterminent à un changement de vertu celles-ci, *en les changeant*, il faut qu'elles en soient l'explication, et pour en être l'explication, il faut qu'elles s'y rapportent, et que la consécration ne soit point achevée avant qu'on les ait prononcées. Ainsi on peut dire que faire voir la fausseté de la première supposition, c'est les détruire toutes trois tout d'un coup.

Il s'agit donc ici de montrer que, selon l'opinion des Grecs modernes, ces paroles, *afin qu'ils soient en purification de l'âme*, n'ont aucune liaison avec celles qui les précèdent immédiatement, et que la consécration est achevée aussitôt que le prêtre a dit *en les changeant par ton Saint-Esprit.*

C'est ce qui s'apprend de la confession de foi de l'église orientale approuvée par les quatre patriarches des Grecs. *La transsubstantiation*, dit-elle (sup., l. 3, c. 3), *se fait au même moment qu'on a prononcé ces paroles : « En les changeant par ton Saint-Esprit, » et le pain est changé au vrai corps de Jésus-Christ, et le calice, en son vrai sang.*

C'est ce qui s'apprend de l'explication de Cabasilas sur la Liturgie. *Après*, dit-il (Expos. Litur. c. 27), *que le prêtre a demandé que, par la toute-puissance de l'Esprit tout saint du Sauveur, le pain soit changé en son propre corps et le vin en son précieux sang, le sacrifice est achevé, les dons sont sanctifiés, l'hostie est rendue parfaite, et l'on voit sur la table sacrée la grande hostie qui a été immolée pour la vie du monde.*

C'est ce qui s'apprend du petit traité *touchant les paroles de la consécration* que composa Marc d'Éphèse à Florence (in Liturg. S. PP. Paris., 1560), pendant la tenue du concile général. Car il y rapporte les différentes formes de la consécration des Liturgies de S. Clément, de S. Jacques, de S. Basile et de S. Chrysostôme, et il les finit toutes à ces mots : *En les changeant par ton Saint-Esprit*, sans jamais ajouter les paroles suivantes.

C'est ce qui s'apprend de Nicolas de Méthone, qui en a usé avant Marc d'Éphèse de la même manière, dans le petit traité dont nous avons parlé au chapitre précédent.

C'est ce qui s'apprend enfin des cérémonies des Liturgies. Car il est ordonné dans les cérémonies de la Liturgie de S. Marc, que le diacre d'office avertira les autres diacres de se retirer à leur place aussitôt que le prêtre aura dit : *Et qu'il fasse le calice le sang de ton Christ*, et dans celles de la Liturgie de S. Chrysostôme, il est marqué qu'après ces paroles : *En les changeant par ton Saint-Esprit*, le diacre doit répondre trois fois : *Amen*, et qu'ayant prié le prêtre de se souvenir de lui, il s'en retourne à la place où il était auparavant, et qu'alors le prêtre fait tout bas cette prière : *Afin qu'ils soient à ceux qui les recevront*, etc., ce qui découvre clairement la fausseté de la glose de M. Claude. Car si c'était ici, comme il le prétend, le vrai sens de cette prière : *Change-les par ton Saint-Esprit pour les faire devenir propres à purifier les âmes*, n'est-il pas évident que ce ne serait qu'à la fin de cette prière que le diacre répondrait ces trois *amen*, qu'il avertirait les autres diacres de se retirer chacun à sa place, et qu'il reprendrait lui-même la sienne ?

Mais si ces paroles : *Afin qu'ils soient à ceux qui les recevront en purification de l'âme*, ne se rapportent point à celles qui les précèdent immédiatement, à quoi donc faudra-t-il les rapporter? L'on peut répondre à cette demande de deux manières. Car premièrement on peut dire qu'il n'est pas nécessaire qu'elles aient aucun rapport à d'autres paroles précédentes ; mais qu'elles sont elles-mêmes le commencement d'une prière que fait le prêtre immédiatement après la consécration. C'est la pensée de M. Aubertin. *Après l'oraison*, dit-il, *qui se fait pour sanctifier le pain et le vin et pour les changer et les faire le corps et le sang de Jésus-Christ, il suit immédiatement une autre oraison, par laquelle on demande que les dons ainsi consacrés servent à notre salut et nous profitent spirituellement.* Cabasilas semble avoir été du même avis; car après avoir expliqué ces paroles : *En les changeant par ton Saint-Esprit*, dans le chapitre 27 qui porte pour titre : *De la sanctification des dons*, il n'explique celles-ci : *Afin qu'ils soient en purification de l'âme*, que dans le chapitre 33 qu'il a intitulé : *Des prières qui se font après le sacrifice.*

Mais de plus l'on peut dire que, dans les Liturgies de S. Jacques et de S. Marc, ces paroles : *Afin qu'ils soient*, etc., se rapportent à l'invocation que fait le prêtre pour obtenir la descente du Saint-Esprit sur les dons et sur les fidèles, et que c'est comme s'il y avait · *Et afin qu'ils soient*, etc. Il est constant que Germain, patriarche de Constantinople, a ainsi entendu cette prière de la Liturgie de S. Jacques, puisqu'il n'a point fait de difficulté d'ajouter la conjonction *et; afin*, dit-il, *que la glorieuse présence du Saint-Esprit fasse le pain le précieux corps de Jésus-Christ;* ET *afin qu'il soit à ceux qui y participeront en rémission des péchés et en vie éternelle.*

C'est ce qui paraît encore plus clairement par la prière que font les prêtres dans la Liturgie de S. Basile. Aussi M. Claude s'est-il bien donné de garde de la rapporter. Il commence par celle qui se lit dans la Liturgie de S. Chrysostôme ; il ajoute celle de la Liturgie de S. Jacques; il n'a pas oublié celle que fait le prêtre dans la Liturgie de S. Marc; mais pour celle de la Liturgie de S. Basile, il l'a passée sous silence, jugeant bien qu'elle ne servirait qu'à découvrir le vrai sens des autres dont il avait dessein d'abuser. *Nous vous conjurons*, dit le prêtre (Bibl. Patr. Græc.-Lat., p. 2), *nous vous prions, Saint des saints, qu'il vous plaise que votre Saint-Esprit descende sur nous et sur ces dons proposés, qu'il les bénisse et les sanctifie, qu'il fasse de ce pain le propre et le précieux corps de Jésus-Christ Notre-Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur, et de ce calice son propre et précieux sang, qui a été répandu pour la vie du monde ; et que, quant à nous, qui communions à ce pain et à ce calice, il nous unisse*

tous ensemble, et nous fasse la grâce que personne de nous ne reçoive à son jugement et à sa condamnation le corps et le sang de votre Christ. On ne peut rien souhaiter de plus clair. Le prêtre prie Dieu d'envoyer son Saint-Esprit sur les fidèles et sur les dons. Il demande sa descente sur les dons, afin qu'il les fasse le corps et le sang du Sauveur. Il demande sa venue sur les fidèles, afin qu'il les unisse ensemble, et qu'il leur fasse la grâce de ne point recevoir à leur jugement les dons devenus le corps et le sang de Jésus-Christ.

Au reste, nous ne laisserons pas après tout cela d'accorder à M. Claude, s'il le veut, que les Grecs modernes ont cru que cette clause : *Afin qu'ils soient à ceux qui les recevront, en purification de l'âme,* se doit rapporter aux paroles précédentes, *les changeant par ton Saint-Esprit.* Je lui demande quel avantage il prétend en tirer. Donc, dira-t-il, le changement que reconnaissent les Grecs modernes n'est pas un changement de substance, mais un simple changement de sanctification et de vertu. Mais est-il possible qu'il ait cru que cette conclusion suivait du principe dont je veux bien par grâce demeurer d'accord? Supposons que la prière des Liturgies soit conçue en ces termes : *Faites, Seigneur, de ce pain le saint corps de votre Christ et de ce calice son précieux sang en les transsubstantiant par votre Esprit, afin qu'ils soient à ceux qui les recevront en purification de l'âme,* M. Claude aurait-il bonne grâce d'en conclure que la transsubstantiation au corps et au sang du Sauveur n'est qu'un simple changement de vertu? Tout ce qu'il pourrait en inférer, c'est que la transsubstantiation est l'effet de la consécration des dons, et que la sanctification des fidèles est la fin de la transsubstantiation ; ou ce qui est la même chose, du changement du pain et du vin au saint corps et au sang précieux du Sauveur, ce qui est hors de toute contestation. Mais comme l'auteur de *la Perpétuité* a traité à fond cette matière dans le second tome *De la Perpétuité défendue,* livre 6, chapitre 1, je n'ai pas besoin de m'y arrêter davantage.

CHAPITRE VIII

SEPTIÈME PREUVE *de M. Claude prise de l'opinion de Siméon de Thessalonique touchant les particules non consacrées.*

M. Claude (l. 3, c. 13). « II. Cela paraît aussi par ce que nous avons vu de Siméon de Thessalonique, qui enseigne que les particules non consacrées étant mêlées avec la consacrée, et participant à la sanctification, deviennent en quelque sorte le corps de Jésus-Christ et sont propres pour la communion des fidèles. Car cela suppose nécessairement, comme je l'ai fait voir au chapitre 5 de ce troisième livre, que la particule consacrée est elle-même le corps de Jésus-Christ en tant qu'elle reçoit cette sanctification. »

Réponse. Pour bien juger de la force de cette septième preuve de M. Claude, il faudrait avoir le *livre des Sacrements* de Siméon de Thessalonique, où il a traité cette question des particules non consacrées. Mais, cet ouvrage n'ayant pas encore été donné au public, nous serons contraints de nous servir de ce qui s'en trouve dans Arcudius, d'où M. Claude a aussi tiré tout ce qu'il en rapporte dans le chapitre 5 de son troisième livre, où il nous renvoie.

SECTION PREMIÈRE.

Opinion de Siméon de Thessalonique touchant les particules que les Grecs offrent en mémoire des saints.

I. Arcudius nous apprend (l. 3, c. 10 et 11) que Siméon a cru que les particules que les Grecs offrent en mémoire et en l'honneur de la Vierge et des saints ne sont point consacrées, quoiqu'elles soient au temps de la consécration sur l'autel autour de la grande hostie, n'y ayant que cette grande hostie que les prêtres offrent en mémoire de Jésus-Christ, qui soit changée et qui devienne son corps : *Οὐ μεταβάλλονται αἱ εἰς μνήμην τῶν ἁγίων μερίδες. Ὁ ἄρτος μόνον ὁ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ Κυρίου τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου.* Ce sont les propres paroles de Siméon rapportées par Arcudius.

II. Siméon estimait que ces particules étant mêlées avec le sang du Seigneur et avec les particules de la grande hostie consacrée en recevaient quelque espèce de sainteté, et qu'elles devenaient par ce mélange en quelque façon le corps et le sang du Sauveur. « Que si vous leur demandez, dit Arcudius, pour quelle raison on offre ces particules pour les saints et qu'on les mêle avec la très-sainte hostie, voici en quels termes Siméon répond à cette demande : *L'Église,* dit-il, *fait bien d'offrir ces particules, montrant par-là que ce sacrifice vivant sanctifie toujours tous les saints, encore qu'il ne les rende pas dieux par nature.* Or le sens de ces paroles est que comme ces particules participent à quelque sainteté lorsqu'elles sont mêlées avec le corps et le sang du Seigneur; de même aussi les saints dont elles sont les particules sont sanctifiés par ce sacrifice, et rendus participants de la divinité selon la grâce, quoiqu'ils ne deviennent pas dieux par nature. Mais pourquoi ne sont-elles pas consacrées? C'est, dit Siméon, parce que comme les saints ne sont point faits dieux par nature, mais par grâce, cela ne se pouvant faire autrement ; aussi ces particules ne peuvent pas être transformées ni changées au vrai corps de Christ, mais elles participent seulement à quelque sainteté. Ainsi il semble qu'il prouve en quelque façon l'un par l'autre ; mais il faut rapporter ses propres paroles. *Les saints,* dit-il, *étant unis à Jésus-Christ sont déifiés par la grâce, mais ils ne sont point faits dieux par nature; ainsi donc les particules offertes pour eux participent bien du corps et du sang du Seigneur, et sont faites par le mélange comme une même chose avec eux ; mais si vous les considérez séparément en elles-mêmes, elles ne sont pas le corps même et le sang même, mais elles sont jointes au corps et au sang.* Ce sont les paroles de Siméon. »

III. Siméon enseignait que bien que ces particules ne soient ni le corps ni le sang de Jésus-Christ, étant considérées séparément, on ne doit pas néanmoins faire difficulté de les recevoir au sacrement après le mélange,

Siméon, dit Arcudius, *assure que les particules sont le corps du Seigneur étant mêlées avec le corps et le sang, et qu'elles ne le sont pas étant separées. D'où il conclut qu'elles peuvent être reçues des fidèles au sacrement.*

IV. Siméon donnait, au rapport d'Arcudius, un avis important aux curés touchant la manière de distribuer ces particules non consacrées. Pour le bien entendre, il est nécessaire de remarquer que de cette opinion, *que les particules ne sont point changées au corps du Seigneur*, il s'ensuit un inconvénient très-considérable chez les Grecs, qui soutiennent la nécessité de la communion sous les deux espèces. Car la coutume étant parmi eux de mêler dans le sang précieux ces particules avec des parties de la grande hostie consacrée pour en distribuer ensuite dans une cuiller la communion au peuple, il n'y a point de fidèle laïque qui puisse s'assurer qu'il ait communié sous les deux espèces, se pouvant faire qu'il ne reçoive que de ces particules non consacrées avec le sang précieux, sans recevoir aucune partie de la grande hostie. Pour éviter cet inconvénient, Siméon conseillait aux curés de communier à deux reprises les laïques : premièrement en leur distribuant les particules non consacrées avec une partie du sang précieux, et puis en leur donnant de la grande hostie vraiment consacrée, et devenue par le changement le corps du Sauveur, avec le reste du sang. Siméon, dit Arcudius, enseigne que ces particules ne sont point consacrées; c'est pour cela qu'il avertit les curés quand ils donnent la communion au peuple, s'ils la veulent donner sous les deux espèces comme les Grecs ont la coutume, qu'ils donnent ces particules mêlées avec le sang dans la cuiller, et qu'après avoir aussi mêlé avec le sang la grande hostie brisée en petites parties, ils la leur distribuent.

Voilà tout ce que l'on sait de l'opinion de Siméon touchant ces particules. Il ne reste plus qu'à voir l'usage qu'en a fait M. Claude dans le chapitre 5 de son troisième livre, où il nous a renvoyé et où il traite de cette matière fort au long. Toute sa dispute se réduit à deux points : 1° Il soutient que M. Arnauld a eu tort de conclure de cette doctrine que Siméon ait cru la transsubstantiation; 2° il prétend qu'on en peut fort bien tirer une conclusion toute contraire, qui est que Siméon n'a reconnu dans nos mystères qu'un simple changement de vertu. Nous examinerons l'un après l'autre.

SECTION II.

On soutient l'argument que M. Arnauld a tiré de l'opinion de Siméon touchant les particules. DOUZIÈME PREUVE *du consentement des Grecs dans le dogme de la transsubstantiation.*

M. Claude (l. 3, c. 5). *M. Arnauld dit* (l. 4, c. 1) *que « comme Siméon de Thessalonique et Gabriel de « Philadelphie supposent que ces particules ne sont point « transsubstantiées, ils supposent aussi que la grande « hostie qui est offerte au nom de Jésus-Christ est effec« tivement transsubstantiée, et devient le corps même de « Jésus-Christ. » Mais j'ose lui dire que sa philosophie le trompe; car ces auteurs ne disputent pas sur ce point, si ces particules sont transsubstantiées ou non. Ils disputent seulement si elles sont faites le corps de Jésus-Christ en la même manière que la grande portion. Et cela suppose à la vérité que la grande portion est faite ce corps, mais cela ne suppose pas qu'elle soit transsubstantiée. La comparaison dont ils se servent ne favorise pas cette prétendue supposition; car ils veulent dire seulement que comme les saints sont bien unis à Dieu et participent à sa sainteté, mais ne deviennent pas dieux par nature; de même les particules qui représentent les saints sont bien unies avec la grande qui représente Jésus-Christ, et participent de sa sanctification, mais elles ne deviennent pas effectivement tout ce que la grande est faite, savoir le corps de Jésus-Christ. Voilà leur raisonnement, sur lequel il reste toujours à demander de quelle manière la grande particule est faite ce corps, si c'est par une conversion substantielle, ou autrement. Ainsi la logique de M. Arnauld est illusoire, et sa conclusion est nulle.*

Réponse. Si M. Claude avait entrepris cette recherche de la créance des Grecs avec un peu plus de bonne foi, il aurait tiré du principe qu'il établit pour certain une conclusion toute contraire à celle qu'il en tire. Car au lieu de dire : Siméon et Gabriel disputent seulement si les particules sont faites le corps de Jésus-Christ en la même manière que la grande portion, donc ils ne disputent pas si elles sont transsubstantiées ou non ; il aurait dit : Ces auteurs disputent si les particules sont faites le corps de Jésus-Christ en la même manière que la grande portion, donc ils disputent si elles sont transsubstantiées ou non.

En effet si la grande hostie est faite, selon ces deux auteurs, le corps de Jésus-Christ par un changement, et si ce changement dit un changement de transsubstantiation, n'est-il pas évident que c'est la même chose selon eux de disputer si les particules sont faites le corps de Jésus-Christ en la même manière que la grande hostie, que de disputer si elles sont transsubstantiées ou non ?

Or, que Siméon ait estimé que la grande hostie soit faite le corps de Jésus-Christ par un changement, c'est ce qui ne se peut révoquer en doute. *Nous soutenons*, dit-il dans Arcudius, *que les particules ne sont point changées*. Puis après en avoir rapporté plusieurs preuves : *De tout ceci*, dit-il, *il s'ensuit qu'il n'y a que la grande portion qui soit le corps du Seigneur ;* ce qui suppose évidemment que c'est la même chose de devenir le corps de Jésus-Christ que d'être changé, et par conséquent que la grande hostie ne devient le corps de Jésus-Christ que par son changement.

Mais peut-être que ce changement est un simple changement de vertu, et non pas de substance. C'est ce qui ne se peut soutenir, la comparaison de Siméon y répugne ; car il compare la grande hostie à Jésus-Christ, et les particules jointes à la grande hostie aux saints unis à Jésus-Christ; et il veut que comme les saints, par cette union avec Jésus-Christ, ne de-

viennent pas des dieux par nature, comme l'est Jésus-Christ, mais seulement par grâce et par participation, de même les particules par leur union à la grande hostie ne deviennent pas le corps de Jésus-Christ par nature, mais seulement par participation, en tant qu'elles participent à sa sainteté, comme les saints participent à la sainteté de Jésus-Christ. Ce qui suppose nécessairement, comme chacun voit, que la grande hostie devient au moment de la consécration le corps de Jésus-Christ par nature. Or qu'est-ce que la transsubstantiation, sinon un changement qui fait que le pain et le vin deviennent, non par participation, mais par nature, le corps et le sang du Sauveur?

Aussi Gabriel n'a-t-il point fait difficulté de se servir dans cette rencontre du terme de transsubstantiation au lieu de celui de changement dont s'était servi Siméon. *Il faut savoir*, dit-il (tract. de Part., edit. Venet.), *que quoique ces particules dont nous parlons soient unies au corps et au sang du Seigneur, aucune néanmoins n'est changée ni convertie en la chair et au sang de Jésus-Christ. Car il n'y a que le pain et le vin qui sont offerts en la mémoire de la passion et de la résurrection du Seigneur, qui soient transsubstantiés et changés. Mais pour les particules, elles reçoivent la sainteté par participation. Il faut donc que le prêtre se donne bien de garde de distribuer aux communiants quelque particule au lieu du corps du Seigneur. Car comme les âmes des saints sont environnées de la lumière de la divinité, mais ne deviennent dieux que par participation et non par nature, il en est de même des particules, bien qu'elles soient unies à la chair et au sang du Seigneur.*

On ne peut rien concevoir de plus directement opposé à ce que nous venons d'entendre dire à M. Claude. *Il n'y a*, dit Gabriel, *que la grande portion qui soit transsubstantiée. Gabriel*, dit M. Claude, *ne dispute pas si les particules sont transsubstantiées, ou non; il dispute seulement si elles sont faites le corps de Jésus-Christ en la même manière que la grande portion. Et cela suppose à la vérité que la grande portion est faite ce corps, mais cela ne suppose pas qu'elle soit transsubstantiée.* Quoi donc! assurer en termes formels que *la grande portion est transsubstantiée* ce n'est pas supposer que *la grande portion soit transsubstantiée?* Disputer si les particules sont faites le corps de Jésus-Christ en la même manière que la grande portion transsubstantiée, ce n'est pas disputer si les particules sont transsubstantiées, ou non?

Peut-être que M. Claude s'excusera sur ce que le passage de Gabriel étant composé de deux parties, et n'ayant eu connaissance que de la seconde partie, dans laquelle le terme de *transsubstantiation* ne se trouve point, il ne lui était pas possible de deviner que cet auteur eût enseigné en propres termes la transsubstantiation dans la partie que M. Arnauld ne lui avait point mise en avant, parce qu'il avait allégué ce passage comme il se trouve dans Arcudius, qui n'en rapporte que ce qui touche la comparaison des particules non consacrées, avec les âmes des saints.

Mais je crains bien fort que cette excuse ne soit pas suffisante pour le mettre tout-à-fait à couvert. Car, bien qu'il soit vrai qu'on ne lui ait allégué de ce passage que ce qui s'en trouve dans Arcudius; quoiqu'il soit vrai aussi qu'Arcudius n'en rapporte point la première partie, où il est parlé de la transsubstantiation, il semble néanmoins que M. Claude n'ait pas ignoré que Gabriel s'était servi de ce terme, puisque ce passage de Gabriel est rapporté en toute son étendue dans une lettre de Léon Allatius, que M. Claude avait, selon toutes les apparences, devant les yeux, pendant qu'il travaillait à cette dispute des particules.

Car premièrement, dès l'entrée, il y cite cette lettre d'Allatius, en reprochant à son adversaire *de ne l'avoir pas bien lue.* Ce qui montre qu'il n'a pas manqué lui-même de la lire bien attentivement. Secondement, il en rapporte un passage considérable, qui se trouve dans la même page où l'on voit en grec et en latin le passage de Gabriel, qui porte *que le pain offert en mémoire de Jésus-Christ est transsubstantié.* En sorte qu'il est moralement impossible que M. Claude ait pu extraire de cette lettre d'Allatius le passage qu'il en cite, et qu'il n'y ait pas lu celui de Gabriel. Qu'on juge si c'est agir de bonne foi de soutenir qu'un auteur ne parle point de la transsubstantiation, sous prétexte que l'on ne nous a pas allégué la partie de son passage où se trouve le terme de transsubstantiation, que nous y avons lu nous-mêmes.

Section III.

Où l'on découvre la vanité des conclusions que tire M. Claude de l'opinion de Siméon.

M. Claude (l. 3, c. 4). *Voyons maintenant les conclusions que je prétends en tirer. Premièrement, nous sommes d'accord que dans le sens de Siméon ces petites particules sont du pain en substance et qu'elles représentent les saints. Or si l'on suppose que la grande particule cesse d'être pain, et qu'elle soit faite la substance propre de Jésus-Christ, il n'y eut jamais rien de plus impertinent que cette cérémonie des Grecs, de mettre dans un même mystère à l'entour de Jésus-Christ, qui y est en propre substance, non des saints réels, mais de petits morceaux de pain qui les signifient. Il faut tâcher de conserver aux pensées des hommes le plus de raison qu'on peut, et il me semble que la raison et la convenance seraient bien mieux gardées, si l'on disait que la grande particule est le corps de Jésus-Christ mystique, et que les petites de même, selon eux, sont encore des saints mystiques.*

Réponse. Il serait inutile de s'arrêter à faire voir qu'il n'y a rien d'impertinent dans cette cérémonie des Grecs. Il suffit que l'on sache que Gabriel a cru que la grande particule *cesse d'être pain*, puisqu'il assure qu'*elle est transsubstantiée*, et que Siméon a estimé qu'*elle était faite la propre substance de Jésus-Christ;* puisqu'il a enseigné, comme je l'ai fait voir,

qu'elle devenait le corps de Jésus-Christ, non par participation, mais par nature.

M. Claude. *De plus, que veut dire Siméon quand il nous enseigne que « les petites particules deviennent un avec le corps et le sang de Jésus-Christ par le mélange; » c'est-à dire que quand on les joint avec la grande dans le calice, et qu'on les mêle ensemble, ce n'est plus qu'une même chose? Car si nous supposons que tant la grande que les petites sont le corps de Jésus-Christ et des saints en mystère, je n'y trouve pas de difficulté; il veut dire que tout cela joint ensemble ne fait qu'un seul mystère, qui exprime cette unité parfaite qui est entre Jésus-Christ et les saints, qui ne font avec lui qu'un même corps. Mais si nous supposons au contraire que la première partie soit Jésus-Christ en substance, y eut-il jamais d'absurdité qui égalât celle de cet homme, de dire que des petits saints de pain sont faits une même chose avec Jésus-Christ lui-même? Il est un avec ses véritables saints, soit qu'ils soient au ciel, soit qu'ils soient sur la terre; mais de dire qu'il soit un avec leurs images, ou avec des pièces de pain qui les représentent sur un autel, c'est à mon avis une extravagance qu'il ne faut pas imputer aux Grecs.*

Réponse. Je laisse à juger à toutes les personnes de bon sens si cette manière d'écrire et de raisonner de M. Claude n'est pas pour le moins aussi extravagante que le serait le discours de Siméon, s'il avait effectivement écrit, ou que *Jésus-Christ est un avec des petites pièces de pain qui représentent ses saints sur un autel*, ou *que de petits saints de pain sont une même chose avec Jésus-Christ lui-même.* Pour moi je me contenterai de dire que Siméon enseigne seulement, comme le reconnaît M. Claude lui-même, que *quand on joint les particules non consacrées avec la grande portion consacrée dans le calice, et qu'on les mêle ensemble, ce n'est plus qu'une même chose.* C'est-à-dire, qu'il en résulte un tout qui est vraiment le corps et le sang du Sauveur; non pas à raison des particules non consacrées, qui demeurent toujours en elles-mêmes du pain, mais à raison des particules de la grande hostie et du vin sacré, qui sont véritablement le corps même et le sang même du Sauveur. Y a-t-il la moindre ombre d'absurdité ou d'extravagance dans cette pensée?

M. Claude. Enfin Arcudius nous assure que la coutume est de communier le peuple avec ces particules. Il dit bien que Siméon et Gabriel avertissent les curés de ne les pas donner au peuple, mais de les communier avec la grande particule brisée dans le calice. *Toutefois*, ajoute-t-il (l. 5, c. 10), *Siméon s'explique ambigûment; car il dit que les particules sont le corps de Jésus-Christ, lorsqu'on les mêle avec le corps et avec le sang, et qu'elles ne le sont pas étant séparées; et c'est pourquoi les fidèles les peuvent recevoir en sacrement*, c'est-à-dire qu'ils les peuvent recevoir comme une véritable communion. Dites-moi, je vous prie, si un homme qui croirait que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ en propre substance pourrait parler de cette manière? Ces particules, dit-il, deviennent le corps du Seigneur, quand elles sont mêlées, et étant séparées elles ne le sont pas. Est-ce que l'attouchement ou le mélange les transsubstantient, et que la séparation les détranssubstantie? S'il l'entendait ainsi, pourquoi établirait-il si fortement qu'elles ne sont pas consacrées? Pourquoi Gabriel, son disciple, dirait-il qu'*elles ne sont point changées, quoiqu'elles soient unies?* Il faut donc nécessairement qu'il entende qu'elles sont le corps du Seigneur autrement qu'en propriété de substance; et il s'en explique assez quand il dit dans le second passage que M. Arnauld a allégué, κοινωνοῦσι μὲν τοῦ σώματός τε καὶ αἵματος, *elles participent du corps et du sang du Seigneur;* ce que M. Arnauld n'a pas mal entendu quand il a traduit : *Elles recouvrent la sainteté par la participation du corps et du sang.* C'est-à-dire, qu'elles sont faites le corps et le sang, par une communication de sainteté, qui leur vient de la grande particule par le moyen du mélange, jusqu'à les rendre capables d'être données en communion aux fidèles. Or il y a bien des choses qui s'ensuivent de là nécessairement. Car 1° il s'ensuit qu'un pain qui est le corps de Jésus-Christ, non en substance, mais en sanctification, suffit pour la communion des fidèles; 2° il s'ensuit que la grande particule est le corps de Jésus-Christ d'une manière qui se peut communiquer, et qui peut être participée par un autre pain sans le changement de sa substance, et par conséquent qu'elle n'est pas elle-même ce corps substantiellement; car, outre que cette manière d'être le corps de Jésus-Christ est incommunicable, il est évident que si elle se pouvait communiquer à un autre sujet jusqu'à le faire le corps de Jésus-Christ, il faudrait que cet autre sujet fût transsubstantié. En un mot, Siméon veut que la grande particule soit tellement le corps de Jésus-Christ, qu'elle puisse communiquer cet honneur aux autres, et les faire être aussi le corps de Jésus-Christ d'une manière qui les rend propres pour la communion. C'est ce que portent les paroles d'Arcudius. *Il dit*, dit-il, *que les particules sont le corps du Seigneur lorsqu'on les mêle avec le corps et le sang, c'est pourquoi les fidèles les peuvent recevoir en sacrement;* et ces autres paroles : Κοινωνοῦσι μὲν τοῦ σώματός τε καὶ αἵματος, *elles communiquent, ou elles participent au corps ou au sang du Seigneur.* Il est donc évident qu'il n'entend pas que la grande particule soit le corps du Seigneur en propriété de substance; car cette propriété ne se peut communiquer à un autre sujet, si l'on ne suppose en même temps, comme fait Siméon, qu'il demeure véritablement du pain. Voilà mon argument.

Réponse. Ce n'est pas un argument, c'est un amas de fausses suppositions, de redites ennuyeuses et de raisonnements confus qui ne méritent pas qu'on perde le temps à les mettre dans le jour nécessaire pour en découvrir la vanité à ceux qui ne s'en seraient pas aperçus en les lisant. Il suffira donc de détruire la supposition principale sur laquelle roule tout le reste.

Cette supposition est que Siméon a cru et qu'il a enseigné que les particules peuvent être reçues des fidèles, *comme une véritable communion.* Voilà, comme

chacun voit, le principe d'où M. Claude tire toutes ses conclusions. Cependant il n'y a rien de plus faux. C'est à quoi Siméon n'a jamais songé.

Mais, dit M. Claude, Arcudius remarque expressément que Siméon a enseigné que *les fidèles peuvent recevoir ces particules, in sacramento.* Je l'avoue. Mais cela est-ce dire qu'on les peut recevoir *comme une véritable communion?* M. Claude ne le prouve point, il croit avoir droit de le supposer, parce qu'il le veut; et il le veut, parce qu'il en a besoin pour nous faire une illusion. Mais qu'on prenne la peine de consulter le chapitre d'Arcudius qu'il cite, et l'on trouvera qu'Arcudius y parle de deux manières de recevoir les particules *in sacramento*, et *tanquàm sacramentum;* il attribue à Siméon d'avoir enseigné *qu'on les peut recevoir in sacramento;* c'est-à-dire, comme il paraît par toute la suite de sa dispute, qu'on les peut recevoir mêlées dans le calice avec le sang et avec les petites particules de la grande hostie consacrée. Mais il ne dit pas que Siméon ait cru qu'on les *puisse recevoir tanquàm sacramentum;* c'est-à-dire *en qualité de véritable communion.* Il témoigne tout le contraire.

En effet, si Siméon estimait que ces particules non consacrées peuvent être reçues *comme une véritable communion*, à quoi bon donner aux curés cet avis dont parle Arcudius, que s'ils veulent être assurés d'avoir communié le peuple sous les deux espèces, au lieu de mettre ces particules, comme on fait de coutume, avec la grande hostie dans le calice, il faut que, les ayant mêlées avec le sang précieux, ils les donnent dans la cuiller aux fidèles, et qu'ils leur distribuent de la grande hostie après l'avoir brisée et mêlée aussi avec le sang? Cette précaution ne fait-elle pas voir plus clair que le jour, que, selon Siméon, ce ne serait communier que sous une seule espèce que de recevoir de ces seules particules mêlées avec le sang, et par conséquent que ces particules ne doivent pas être considérées *comme une véritable communion*, comme le veut M. Claude?

CHAPITRE IX.

HUITIÈME PREUVE *de M. Claude pour le changement de sanctification, prise de quelques expressions de Nicolas Cabasilas.*

M. Claude (l. 3, c. 13). III. Cela paraît encore par les passages de Cabasilas que j'ai allégués au chapitre 6, par lesquels on voit qu'il prend pour une même chose recevoir *la sanctification* et recevoir *le corps de Jésus-Christ.* Ce qui suppose aussi nécessairement que le pain n'est fait le corps de Jésus-Christ qu'en sanctification et en vertu.

Réponse. Quand Cabasilas prend pour une même chose, recevoir *la sanctification* et recevoir *le corps de Jésus-Christ*, c'est au même sens qu'il a écrit ailleurs (de Vitâ in Christo, l. 2, initio), que *c'est la même chose d'être baptisé que de naître en Jésus-Christ. « Est baptizari id ipsum quòd secundùm Christum nasci. »* C'est-à-dire que comme notre naissance en Jésus-Christ est un effet du baptême, de même la sanctification des fidèles est un effet de la participation au corps et au sang du Sauveur. Or à qui est-il jamais venu en pensée de dire que l'Eucharistie soit moins capable de nous sanctifier, pour contenir la propre substance du corps de Jésus-Christ, que si elle en contenait seulement la vertu? C'est donc en vain que M. Claude nous oppose de ces sortes d'expressions générales, dont on ne peut rien conclure, ni contre la conversion des substances, ni pour l'établissement d'un simple changement de sanctification et de vertu. Cependant voilà déjà les deux tiers *de ces bons passages des Grecs qui devaient marquer nettement de quel changement ils entendent parler.* Voyons s'il y aura quelque chose de plus solide dans les autres.

CHAPITRE X.

NEUVIÈME PREUVE *de M. Claude, tirée du témoignage d'Euthymius Zigabénus.*

M. Claude (ibid.). IV. « Euthymius Zigabénus (comm. in Mat., c. 64), moine grec qui vivait au douzième siècle, confirme la même chose. *Il ne faut pas*, dit-il, *considérer la nature des choses qui sont proposées, mais leur vertu : car, comme le Verbe a déifié (s'il est permis d'user de ce terme) la chair à laquelle il s'est uni d'une manière surnaturelle, de même il change par une opération ineffable le pain et le vin en son corps même, qui est une source de vie, et en son précieux sang, et en la vertu de l'un et de l'autre.*

« M. Arnauld (l. 2, c. 12) chicane sur ce passage. Euthymius, dit-il, dit que *Jésus-Christ change d'une manière ineffable le pain en son corps même.* Cela signifie, dit M. Claude, *qu'il le change non en son corps, mais en la vertu de son corps.* Euthymius dit qu'il change le vin *en son sang même.* Cela signifie, dit M. Claude, *qu'il le change non en son sang, mais en la vertu de son sang.* Euthymius ajoute qu'il les change *en la vertu de l'un et de l'autre, et in gratiam ipsorum.* Cette addition a incommodé M. Claude, et il a trouvé bon de n'en point parler; mais en l'y ajoutant, parce qu'elle y est en effet, l'expression d'Euthymius tout entière expliquée au sens des calvinistes sera, que *Jésus-Christ change le pain en la vertu du corps, et le vin en la vertu du sang, et en la vertu de l'un et de l'autre.* Qui a jamais ouï parler d'une pareille folie, de joindre ensemble le terme métaphorique et l'explication du terme métaphorique, comme deux choses distinctes et séparées? Dira-t-on, par exemple, que la pierre était Jésus-Christ et le signe de Jésus-Christ; que l'arche était l'Église et la figure de l'Église; que l'agneau pascal était Jésus-Christ et l'image de Jésus-Christ; que la colère change les hommes en bêtes et en la fureur des bêtes?

« Mais tout cela n'est qu'une vaine rhétorique. Euthymius dit *qu'il ne faut pas considérer la nature des choses proposées, mais leur vertu.* Ce n'est pas le langage d'un homme qui voudrait dire que la nature du pain et du vin cesse d'être, et qu'il faut considérer la propre substance du corps de Jésus-Christ sous le voile des accidents. Cette expression au contraire suppose que la nature de ces choses subsiste, bien

qu'il ne la faille pas considérer, mais s'élever jusqu'à la vertu surnaturelle qu'elles reçoivent. Quand donc il ajoute que *Jésus-Christ change le pain et le vin en son corps même et en son sang*, il est vrai que cela signifie, selon moi, qu'il les change en la vertu de son corps et de son sang, et non en leur substance; mais ce qu'il dit ensuite, *et en la vertu de l'un et de l'autre*, n'est pas une autre chose distincte ou différente de ce qu'il avait dit, ce n'en est que l'explication. Cet *et* est un *et* explicatif, qui a la force d'un *c'est-à-dire*, comme s'il disait : *Ils sont changés au corps et au sang*, *c'est-à-dire en la vertu de l'un et de l'autre?* M. Arnauld ne nous éblouira pas par son *qui a jamais ouï parler?* Car il n'y a rien de si commun dans les auteurs que l'usage de cette particule, dans un sens d'explication qui ne joint pas deux diverses choses, mais qui joint deux diverses expressions qui signifient une même chose, mais dont l'une est l'explication de l'autre. Ainsi S. Paul dit : *Paix soit sur ceux qui marchent selon cette règle, et sur l'Israël de Dieu*. Ainsi Cyrille d'Alexandrie : *L'Eulogie*, dit-il, *confond en elle-même tout notre corps, et le remplit de son efficace*. S. Chrysostôme : *Il nous a faits des anges et des enfants de Dieu*. S. Augustin : *Il est assez puissant pour changer de l'herbe en de l'or, et pour faire de la chair un ange*. Tous ces *et* sont explicatifs, et sont mis pour des *c'est-à-dire*. M. Arnauld ne doit point mettre en dispute une chose aussi commune que celle-là. Je dis donc qu'Euthymius ayant dit d'abord *qu'il ne faut pas considérer la nature des choses qui sont mises sur l'autel, mais leur vertu;* et ajoutant ensuite que *Jésus-Christ change le pain et le vin en son corps même et en son sang, et en la vertu de l'un et de l'autre;* la première proposition qui s'arrête seulement à la *vertu*, nous guide pour l'intelligence de la seconde, et nous fait facilement comprendre que c'est autant que s'il eût dit qu'il les change en son corps et en son sang; c'est-à-dire en la vertu de l'un et de l'autre. Car il ne s'agit en son discours que de la vertu, et non de la substance. Si Euthymius entendait par ce changement au corps et au sang un changement de substance, quelle raison aurait-il d'ajouter qu'ils sont aussi changés en la vertu de l'un et de l'autre? Outre qu'à parler proprement, il ne serait pas vrai que le changement se fît en la vertu, puisqu'il se terminerait uniquement en la substance, et que la vertu n'y serait que comme une suite de la substance, et non pas comme un terme du changement; outre cela, dis-je, à quel propos parlerait-il de ce changement de vertu? Serait-ce pour nous avertir que la substance n'y est pas seule, et que sa vertu l'accompagne? Mais qui doute que la vertu sanctifiante du corps et du sang ne soit partout où est leur substance, et quel besoin d'en avertir les lecteurs? »

Réponse. Voilà la manière d'agir de M. Claude. Un auteur avance deux propositions. La première se peut entendre au sens d'un changement de vertu, la seconde ne peut recevoir que le seul sens du changement de substance. Que fait M. Claude? il suppose que la première de ces deux propositions ne peut s'allier avec le dogme de la transsubstantiation, qu'elle le combat ouvertement; il ne se met point en peine de réfuter l'interprétation qu'on lui en a déjà apportée; n'ayant rien de solide à y répondre, il la passe entièrement sous silence, il n'en dit pas un mot. D'où ensuite il prétend être en droit de conclure qu'il est absolument nécessaire de donner à la seconde proposition un sens qui ne répugne point au simple changement de vertu. N'en pût-elle souffrir aucun, il ne laisse pas d'en forger un nouveau inouï au monde jusqu'aujourd'hui, et il le veut faire passer pour une explication très-juste et très-naturelle, bien qu'elle soit l'une des plus absurdes et des plus violentes dont on ait jamais entendu parler. C'est ce que nous allons faire voir clairement.

SECTION PREMIÈRE.

TREIZIÈME PREUVE *du consentement de l'église grecque avec l'Église romaine, par le témoignage d'Euthymius. Échappatoire frivole et ridicule de M. Claude, par le moyen du changement d'un* ET *en un* C'EST-A-DIRE.

Comme Jésus-Christ, dit Euthymius, *a déifié, s'il est permis de parler ainsi, la chair qu'il avait prise surnaturellement, aussi change-t-il d'une manière ineffable le pain et le vin en son corps même, qui est une source de vie, et en son sang même infiniment précieux, et en la vertu de l'un et de l'autre*. Il ne pouvait distinguer d'une manière plus nette et plus précise deux termes dans ce changement. Le premier terme n'est autre que *le corps même de Jésus-Christ et son sang même*. le second terme est *la vertu tant de ce corps vivifiant, que de ce sang précieux*. Or que peuvent être, je vous prie, *ce corps même et ce sang même*, en tant que nous les considérons comme distingués et opposés *à leur vertu?* N'est-il pas évident que ce ne peut être autre chose que *la propre substance du corps et du sang du Sauveur?* C'est donc revenir au même sens de dire que le Sauveur a changé d'une manière ineffable les sacrés symboles *dans son corps même et en la vertu de son corps, dans son sang même et en la vertu de son sang*, et de dire qu'il a converti le pain et le vin *dans la substance de son corps et de son sang, et en la vertu de l'un et de l'autre*. Et par conséquent, ce passage d'Euthymius prouve invinciblement l'union des deux églises dans le dogme de la transsubstantiation.

Mais, dit M. Claude, *il n'y a rien de si commun dans les auteurs que des* ET *explicatifs qui ont la force d'un* C'EST-A-DIRE; *S. Cyrille, S. Augustin, S. Chrysostôme et l'Apôtre même s'en sont servis*. Je réponds qu'il ne s'agit pas ici de savoir si l'on peut quelquefois employer un *et* où l'on aurait pu se servir d'un *c'est-à-dire*. Encore y aurait-il bien des choses à dire sur cela que je passe sous silence, parce qu'on en a déjà averti M. Claude. Mais il est question de montrer qu'on le peut faire dans des occasions pareilles à celle dont il s'agit présentement. Il fallait que M. Claude nous alléguât quelque bon auteur qui eût écrit, par exemple, que l'eau du baptême est changée au sang de Jésus-Christ, et en la vertu de son sang; que le

chrême de la Confirmation est changé au Saint-Esprit, et en la vertu du Saint-Esprit; que la pierre était Jésus-Christ, et le signe de Jésus-Christ; que l'arche était l'Église et la figure de l'Église; que la colère change les hommes en bêtes et en la fureur des bêtes. Mais cette manière de parler est d'elle-même si choquante, qu'il n'y a pas lieu de craindre que M. Claude trouve des auteurs, bons ou mauvais, qui s'en soient jamais servis.

Mais cela n'est encore rien. Il y a une étrange différence entre tous ces exemples et la proposition d'Euthymius. Car quand je dis que la pierre était Jésus-Christ et le signe de Jésus-Christ; que l'eau est changée au sang de Jésus-Christ et dans la vertu du sang de Jésus-Christ; ces façons de parler ne paraissent insupportables que parce qu'elles nous font envisager le terme métaphorique comme une chose séparée du terme propre qui en enferme l'explication. D'où vient que si je change l'*et* en un *c'est-à-dire*, on n'y trouvera plus rien d'extraordinaire ni de choquant. La pierre était Jésus-Christ, c'est-à-dire le signe de Jésus-Christ; l'arche était l'Église, c'est-à-dire la figure de l'Église; la colère change les hommes en bêtes, c'est-à-dire en la fureur des bêtes; l'eau est changée au sang de Jésus-Christ, c'est-à-dire en la vertu du sang de Jésus-Christ. C'est ainsi qu'on parle quand on veut faire concevoir en quoi consiste une métaphore.

Mais dans notre passage il n'en va pas de même. Vous avez beau changer l'*et* d'Euthymius dans le *c'est-à-dire* de M. Claude, ce *c'est-à-dire* de M. Claude ne rendra pas la manière du parler d'Euthymius plus supportable; la raison de ceci est qu'Euthymius n'a pas dit : *En son corps et en son sang, et en la vertu de l'un et de l'autre*, mais : *En son corps même*, « *in ipsum vivificum corpus suum;* » *et en son sang même*, « *et in ipsum pretiosum sanguinem suum.* » Voici donc comme le *c'est-à-dire* de M. Claude fera parler Euthymius : *Comme le Seigneur a déifié la chair qu'il a prise surnaturellement, ainsi il change le pain et le vin d'une manière ineffable en son corps même, qui est une source de vie, et en son sang même infiniment précieux; c'est-à-dire, en la vertu de l'un et de l'autre.* Je demande si l'on a jamais entendu personne s'exprimer de la sorte : La pierre était Jésus-Christ même, c'est-à-dire le signe de Jésus-Christ; l'agneau pascal était Jésus-Christ même, c'est-à-dire l'image de Jésus-Christ; la colère nous change en des bêtes mêmes, c'est-à-dire en la fureur des bêtes; l'eau est changée au sang même du Sauveur, c'est-à-dire en l'efficace de son sang? Comment est-ce au sang même, si c'est en la seule efficace du sang? Comment est-ce en la seule fureur des bêtes, si c'est en des bêtes mêmes? Comment est-ce la seule image et le seul signe de Jésus-Christ, si c'est Jésus-Christ lui-même? Comment est-ce enfin en la seule vertu de son corps et de son sang, si c'est *en son sang même infiniment précieux et en son corps même tout vivifiant*, que le Sauveur a changé d'une manière ineffable les sacrés symboles?

Aussi M. Claude a-t-il été lui-même si choqué de l'extravagance de cette expression, que quand il a fallu faire le change de l'*et* d'Euthymius dans son *c'est-à-dire*, il a supprimé adroitement les deux *mêmes* d'Euthymius. *C'est*, dit-il, *autant que si Euthymius eût dit qu'il les change en son corps et en son sang, c'est-à-dire en la vertu de l'un et de l'autre.* Que M. Claude change l'*et* d'Euthymius en un *c'est-à-dire*, il n'y a pas tant de sujet d'en être surpris, car il prétend en avoir apporté des exemples; mais sur quoi fondé s'arroge-t-il le droit de retrancher les deux *mêmes?* Puisqu'ils y sont, il fallait les y laisser, et se contenter de dire : *C'est autant que si Euthymius eût dit qu'il les change en son corps même et en son sang même, c'est-à-dire en la vertu de l'un et de l'autre.* Mais M. Claude avait trop d'esprit pour ne pas prévoir que cette seule manière de parler aurait rendu tous ses efforts vains et inutiles.

Enfin je prie les lecteurs de faire avec moi une dernière réflexion, qui est que si l'*et* d'Euthymius valait autant qu'un *c'est-à-dire*, ce passage d'Euthymius serait bien le plus apparent qu'on ait jamais produit pour établir le simple changement de vertu; cependant il n'y a point eu de ministres jusqu'aujourd'hui qui aient eu la hardiesse de le produire. Tout ce qu'ils ont pu faire, c'est d'en user de la manière dont en a usé M. Claude dans sa fameuse Réponse. *Euthymius*, dit-il (Réponse au livre de *la Perpétuité*, p. 3, c. 8), *dit bien que le pain et le vin sont changés au corps et au sang du Seigneur; mais il dit aussi des choses qui témoignent que c'est un changement non de substance, mais d'efficace et de vertu.* Et quelles sont ces choses? Est-ce qu'Euthymius ajoute aussitôt : *Et en la vertu de l'un et de l'autre*, et que cet *et* est un *et* explicatif qui vaut autant qu'un *c'est-à-dire?* Rien moins. M. Claude ne savait pas encore, en ce temps-là, qu'il n'y a rien de si ordinaire dans les auteurs que l'usage de la particule *et* dans un sens d'explication; ou, s'il le savait déjà, il ne s'en est pas souvenu; ou, s'il s'en est souvenu, il a bien jugé que ce serait présenter à l'auteur de *la Perpétuité* une trop belle occasion de se moquer des *c'est-à-dire* de M. Claude. *Euthymius*, dit-il, *dit des choses qui témoignent que c'est un changement non de substance, mais de vertu. Car il dit qu'*IL NE FAUT PAS REGARDER A LA NATURE DES CHOSES QUI SONT PROPOSÉES, MAIS A LEUR VERTU

SECTION II.

Que cette expression d'Euthymius : IL NE FAUT PAS CONSIDÉRER LA NATURE DES CHOSES PROPOSÉES, MAIS LEUR VERTU, *ne favorise en aucune manière le changement que M. Claude attribue aux Grecs.*

Euthymius remarque qu'il *ne faut pas considérer la nature des choses proposées, mais leur vertu. Ce n'est pas*, dit M. Claude, *le langage d'un homme qui voudrait dire que la nature du pain et du vin cesse d'être, et qu'il faut considérer la propre substance du corps de Jésus-Christ sous le voile des accidents. Cette expression, au contraire, suppose que la nature de ces choses subsiste, bien qu'il ne la faille pas considérer, mais s'élever jusqu'à*

la vertu surnaturelle qu'elles reçoivent.

Je réponds qu'il faut mettre bien de la différence entre le langage d'une personne qui fait profession de croire la présence réelle et la transsubstantiation, et le langage d'un homme qui a dessein de faire connaître qu'il est persuadé du premier de ces deux dogmes, ou de tous les deux ensemble. Le langage d'un homme qui veut faire concevoir que le corps de Jésus-Christ est réellement présent dans l'Eucharistie, ou que le pain et le vin sont effectivement changés en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, c'est un langage qui éloigne de l'esprit d'un lecteur l'idée d'une simple présence d'efficace ou d'un simple changement de vertu. Mais pour le langage d'une personne qui fait profession de la présence réelle et de la transsubstantiation, il n'est pas nécessaire qu'il soit toujours propre à former l'idée de ces deux mystères ; il suffit qu'il ne lui soit pas contraire.

Quand Euthymius (Comm. in Matth., c. 64) enseigne que *comme l'ancien Testament a eu des hosties et du sang, de même nous en avons dans le nouveau qui ne sont autres que le corps et le sang du Seigneur, ce sang du véritable Agneau qui n'a pas été répandu comme le sang de l'agneau légal pour les seuls Juifs, mais pour la rémission des péchés de tous les hommes.* Quand il nous fait remarquer (ibid.) que *le Seigneur n'a pas dit : Ces choses sont les signes de mon corps et de mon sang, mais qu'il a dit : Ces choses sont mon corps et mon sang.* Quand il assure (ibid.) que *cette chair à laquelle le Verbe s'est uni par l'Incarnation, nous est unie quand nous participons aux divins mystères.* Quand il dit que *comme le Verbe a déifié la chair qu'il a prise, de même il change d'une manière ineffable le pain et le vin en son corps même, qui est une source de vie, et en son propre et précieux sang, et en la vertu de l'un et de l'autre.* Quand, dis-je, Euthymius parle de la sorte, c'est le langage d'un homme qui travaille à éloigner de l'esprit de son lecteur l'idée d'une présence d'efficace et d'un simple changement de vertu, pour y imprimer l'idée d'une véritable présence réelle et d'un changement de substance.

Mais quand il dit qu'*il ne faut pas considérer la nature des choses proposées, mais leur vertu*, toutes les personnes qui ne sont pas tout-à-fait préoccupées avoueront que c'est un langage dont il n'est pas possible de déterminer assurément le vrai sens que par supposition. Car si je suppose qu'Euthymius est un auteur qui ne reconnaît point d'autre changement dans le pain et le vin des sacrés mystères que dans les eaux du baptême, il aura voulu dire qu'il ne faut pas considérer que c'est du pain et du vin, mais que c'est un pain et un calice devenus capables de nous sanctifier et propres à vivifier nos âmes. Mais si je suppose que c'est un homme qui fait profession de croire la présence réelle et la transsubstantiation, il aura voulu dire qu'il ne faut plus envisager après la consécration les choses proposées comme du pain et du vin, mais *comme étant en vérité le corps et le sang du Seigneur. C'est manger le corps de Jésus-Christ par ignorance*, dit dans la même pensée S. Hésyque (in Levit., l. 6), *que de n'en pas connaître la vertu, et de ne pas savoir que c'est le corps et le sang du Seigneur en vérité.* Et Paschase Radebert : *Celui*, dit-il (lib. de Corp. et Sanguine Christi, c. 14), *qui a donné à toutes choses la vertu de leur nature, a donné à ce sacrement d'être le corps et le sang de Jésus-Christ.*

Mais outre cette première interprétation, on en peut encore donner une seconde ; car s'il est permis à M. Claude de supposer que cette vertu qu'Euthymius nous invite de considérer dans les choses proposées n'est autre qu'une *certaine impression réelle ou physique du Saint-Esprit et de la vertu vivifiante de Jésus-Christ sur le pain avec quelque espèce d'inhérence* (l. 3, c. 13), pourquoi ne me sera-t-il pas permis de supposer que c'est la propre vertu vivifiante qui réside dans le corps et dans le sang du Sauveur ; ou, si vous voulez, sa divinité même et sa toute-puissance ? Au moins est-il certain que ma supposition aura cet avantage sur celle de M. Claude, que la supposition de M. Claude ne peut en aucune manière subsister avec la suite du discours d'Euthymius, comme on l'a fait voir ; au lieu que celle-ci s'y accorde très-bien.

Jésus-Christ, dit Euthymius, *n'a pas dit : Ces choses sont les signes de mon corps et de mon sang ; mais il a dit : Ces choses sont mon corps et mon sang. Il ne faut donc pas considérer la nature des choses proposées, mais leur vertu ;* c'est-à-dire il ne faut donc pas considérer qu'elles paraissent du pain et du vin ; mais il faut considérer que c'est un pain vivifiant, un pain rempli de la divinité et de la toute-puissance du Verbe. Et la preuve qu'il en apporte est très-juste. *Car*, poursuit-il, *comme le Verbe a déifié la chair qu'il a prise surnaturellement, de même il change d'une manière ineffable ces choses en son corps même, qui est une source de vie, et en son sang même infiniment précieux, et en la vertu de l'un et de l'autre, « et in gratiam ipsorum, »* c'est-à-dire *et en leur toute-puissance*, selon l'interprétation qu'il a donnée lui-même à ce terme, lorsqu'il remarque que le Verbe fait chair est appelé *plein de grâce*, à raison de sa *toute-puissance*, *« plenum gratiâ, quia cuncta poterat. »* (Prooemio in Joan.)

Il ne faut donc plus que M. Claude nous demande quelle raison peut avoir eue Euthymius d'ajouter que le pain et le vin sont changés *en la vertu du corps et du sang*, après avoir dit qu'ils sont changés *au corps même et au sang même.* Car si vous supposez que cette *vertu* qu'Euthymius veut que nous considérions dans les choses proposées n'est autre chose que la vertu vivifiante du Sauveur, sa toute-puissance ou sa divinité même, nous dirons qu'il a parlé du changement de vertu après celui de substance, parce qu'il y avait nécessité de le faire pour prouver la proposition qu'il avait avancée. Mais si vous supposez que cette vertu des choses proposées soit *d'être en vérité*, comme parlent Hésyque et Paschase, *le corps et le sang du Sauveur*, nous dirons qu'Euthymius a parlé après le changement de substance du changement de vertu, pour nous avertir que nous n'avons pas seule-

ment dans ce mystère le propre corps, le corps même de Jésus-Christ, son propre et véritable sang, mais que nous les y avons accompagnés de leur vertu vivifiante.

Mais, dit M. Claude, *qui doute que la vertu sanctifiante du corps et du sang ne soit partout où est leur substance, et quel besoin d'en avertir les lecteurs?* Quoi donc! est-ce qu'on ne parle jamais à des lecteurs que des seules vérités qu'ils révoquent en doute? Est-ce qu'on n'avertit jamais que des ariens que le Fils de Dieu est consubstantiel à son Père? Est-ce qu'on ne dit jamais qu'à des nestoriens que le Fils de Marie est le vrai Fils de Dieu? Est-ce qu'on ne remarque jamais que l'Eucharistie est la propre chair conçue dans le sein d'une vierge que quand on écrit contre des calvinistes? Enfin si le pain de l'Eucharistie est vraiment changé au corps même du Sauveur, on ne peut raisonnablement révoquer en doute qu'il ne devienne un corps vivifiant, un corps divin, un corps déifié, un corps vraiment uni à la divinité. Cependant Euthymius, dans sa Panoplie, après avoir clairement enseigné la conversion du pain au corps même du Sauveur, ne laisse pas de nous faire remarquer, avec S. Jean de Damas, que *c'est un corps vivifiant, un corps divin, un corps déifié et vraiment uni à la divinité*, σῶμα ζωοποιὸν, θεῖον, τεθεωμένον, ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι.

CHAPITRE XI.

DIXIÈME PREUVE *de M. Claude pour le changement de vertu, prise de Théophylacte.*

M. Claude (l. 3, c. 13). V. *Quand l'expression d'Euthymius aurait quelque ambiguïté, elle serait éclaircie par celles des autres auteurs grecs qui s'expliquent clairement, et qui font voir que la doctrine commune de cette église est que le pain et le vin sont le corps et le sang de Jésus-Christ en tant qu'ils sont changés en leur vertu. Théophylacte, qui vivait dans le onzième siècle, en parle en ces termes* (in Marc. 14) : « *Parce que le pain et le* « *vin sont des aliments qui nous sont familiers, et que* « *nous aurions peine à souffrir devant nous du sang et* « *de la chair, Dieu, tout plein de miséricorde, s'accom-* « *modant à notre faiblesse, conserve l'espèce du pain et* « *du vin; mais il la change en la vertu de son corps et* « *de son sang.* »

Il faut remarquer qu'il répond à des gens qui doutaient que le pain fût la chair de Jésus-Christ, parce que la chair ne paraissait pas. Quand donc il leur dit que le pain et le vin sont changés en la vertu de la chair et du sang, il est clair qu'il entend que le pain et le vin ne sont changés qu'en la vertu. D'où il s'ensuit qu'ils ne doivent pas paraître chair et sang; car autrement il ne satisferait pas à la difficulté qu'il s'était proposée. S'ils étaient convertis en la substance même de la chair et du sang, aussi bien qu'en leur vertu, le doute subsisterait toujours, savoir, qu'ils doivent paraître chair et sang. Le changement de vertu ne viderait pas la question. L'on examinera dans leur lieu toutes les vaines exceptions que M. Arnauld oppose à l'évidence de ce passage, et l'on espère aussi satisfaire pleinement à tout ce qu'il allègue de cet auteur. Je ne dois pas maintenant interrompre ma preuve par une digression qui me porterait trop loin. Il suffit de faire voir que Théophylacte enseigne expressément que si le pain et le vin ne paraissent pas de la chair et du sang, c'est que Dieu les change « *en la vertu de cette* « *chair et de ce sang.* »

Réponse. Si je ne m'étais point proposé de faire voir, plus clair que le jour, qu'il n'y eut jamais de prétentions plus mal fondées que celle de M. Claude, d'avoir cru pouvoir persuader au monde que les Grecs ne croient pas la transsubstantiation, je pourrais me dispenser de répondre au passage de Théophylacte qu'il met ici en avant. Car l'auteur du second tome de *la Perpétuité* (l. 4, c. 5, et l. 5, c. 13) a montré si clairement, non seulement que ce passage ne combat point ce dogme de l'Église catholique, mais même qu'il l'établit, que M. Claude n'aurait pas sujet de se plaindre quand je me contenterais d'y renvoyer les lecteurs. Mais afin que l'on puisse trouver dans cette réponse tout ce qui appartient à la matière que l'on a entrepris d'éclaircir, il faut que je fasse voir en peu de mots, 1° que la proposition de Théophylacte, considérée en elle-même, peut recevoir le sens d'un simple changement de vertu et celui d'un véritable changement de substance; 2° que si on l'envisage par rapport à toute la suite du discours, elle ne peut plus souffrir en quelque manière que ce soit le sens du changement de vertu; 3° que c'est en vain que M. Claude a tâché de faire voir que le dessein du discours de Théophylacte ne permet pas qu'on l'entende au sens de la transsubstantiation.

SECTION PREMIÈRE.

Que la proposition de Théophylacte, détachée de la suite de son discours, peut recevoir le sens du changement de vertu et celui du changement de substance.

Pour rechercher la pensée de Théophylacte de la manière la moins sujette à illusion qu'il sera possible, je remarque d'abord que toute la difficulté de son passage ne consiste que dans une seule proposition, qui peut recevoir deux sens entièrement opposés quand on la considère en elle-même, et détachée de tout le reste du discours. En voici les propres termes: τὸ μὲν εἶδος ἄρτου καὶ οἴνου φυλάττει, εἰς δύναμιν δὲ σαρκὸς καὶ αἵματος μεταστοιχειοῖ.

L'ambiguïté de cette proposition vient de trois termes. Le premier est le mot εἶδος, le second, celui de δύναμις, le troisième, celui qui doit servir de régime au verbe μεταστοιχειοῖ, que Théophylacte nous a laissé à sous-entendre sans l'exprimer.

Il est constant que le terme εἶδος se prend très-ordinairement pour *forme, image, apparence*. M. Claude suppose après M. Aubertin qu'il signifie quelquefois *substance, essence, nature*. J'en veux bien demeurer d'accord, pour ne point perdre le temps en des contestations superflues qui ne nous sont nullement nécessaires.

De notre côté, nous avouons que le terme δύναμις signifie ordinairement *force, puissance*. Mais aussi faut-il avouer qu'il se prend quelquefois pour *vérité*, *réa-*

lité, essence intérieure. M. Claude ne le nie pas ; il soutient seulement que dans le passage de Théophylacte il ne peut pas se prendre en ce sens.

Pour ce qui regarde le terme sous-entendu, messieurs Claude et Aubertin prétendent que c'est celui de εἶδος, en sorte que, selon eux, voici comme il faut traduire ce passage en latin : *Speciem quidem panis et vini conservat, in virtutem autem carnis et sanguinis eam transelementat.*

L'on a déjà averti M. Claude qu'il n'est pas nécessaire que le mot *species* soit gouverné par *transelementat* (l. 2, c. 9) ; mais que l'on peut fort bien entendre que ces deux génitifs *panis et vini* sont sous-entendus et servent de régime au verbe *transelementat* étant suppléés à l'accusatif, en sorte que le sens soit, *Speciem quidem panis et vini conservat, panem autem et vinum in virtutem carnis et sanguinis sui transelementat.* M. Claude n'ayant rien répliqué à cette observation de M. Arnauld, on peut dire qu'il est tacitement demeuré d'accord qu'on pouvait ainsi traduire le texte de Théophylacte.

Léunclavius, savant calviniste du siècle passé, a cru que les termes sous-entendus étaient *res ipsas.* Car voici comme il a tourné ce passage dans sa version de la réponse des Grecs de Venise au cardinal de Guise : *Panis quidem ac vini speciem retinet, verùm res ipsas in carnis sanguinisque vim transelementat.* Cette interprétation revient à celle de M. Arnauld. Elle a même je ne sais quoi de plus fort. Car ces mots *res ipsas*, surtout quand on les oppose à ceux-ci, *panis et vini speciem*, signifient proprement *la substance même du pain et du vin.*

Il s'ensuit de tout ceci que la proposition de Théophylacte, à n'en considérer que les paroles détachées de tout le reste du discours, peut recevoir deux différentes interprétations. La première est celle de M. Claude, que *Dieu conserve la substance du pain, mais qu'il la change en la vertu de sa chair ;* la seconde est celle de M. Arnauld et la nôtre, que *Dieu conserve l'apparence du pain, mais qu'il en change la substance en la vérité de son corps.*

On ne peut guère rien voir de plus opposé que ces deux propositions. La première fait dire à Théophylacte que Dieu conserve la substance du pain ; la seconde lui fait dire qu'il la change. Celle-ci lui fait dire que le changement se fait en la vérité de la chair ; celle-là lui fait dire qu'il se fait seulement en sa vertu et en son efficace. Cette contradiction cependant ne nous doit pas troubler. Nous devons au contraire concevoir plus d'espérance que jamais qu'il ne sera pas difficile de découvrir assurément la pensée de Théophylacte par la suite de son discours. Il est impossible que des propositions si opposées se puissent commodément allier l'une et l'autre avec toute la suite d'un même raisonnement. S'il y en a une qui conserve au passage de Théophylacte toute sa netteté, toute sa force et toute sa grâce, sans doute que l'autre rendra son discours obscur, faible, choquant et insupportable. Voyons donc quelle est celle des deux interprétations qui a cet avantage au-dessus de l'autre.

Section II.

Que la suite du discours de Théophylacte détermine sa proposition au sens du changement de substance, et non pas à celui du changement de vertu. Quatorzième preuve *du consentement de l'église grecque avec l'Église romaine.*

Le dessein de Théophylacte dans le passage dont il s'agit est de faire voir le vrai sens de ces paroles du Sauveur : *Ceci est mon corps.* Et voici comment il le fait : « Ceci est mon corps. Ceci, c'est-à-dire ce que vous prenez présentement. Car ce pain n'est pas une figure du corps du Seigneur, mais il est changé en ce corps même du Seigneur. Car le Seigneur a dit : *Et le pain que je donnerai est ma chair.* Il n'a pas dit : C'est la figure de ma chair, mais : C'est ma chair. Et au même lieu : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme.* Mais comment, dira quelqu'un, cela peut-il être ? Car on n'y voit point de chair. O homme, cela se fait par condescendance à notre faiblesse. Car, parce que le pain et le vin sont des aliments auxquels nous sommes accoutumés, et que nous aurions peine à voir sans horreur devant nous du sang et de la chair, Dieu, plein de miséricorde, s'accommodant à notre infirmité, conserve l'apparence du pain et du vin, mais il en change la substance en la vérité de son corps et de son sang. »

Voilà, ce me semble, un discours aussi juste, aussi suivi et autant capable de satisfaire à l'attente d'un lecteur qu'on en ait jamais vu. Mais si vous supposez que le pain n'est pas changé en la vérité et en la substance du corps du Sauveur, mais seulement en son efficace et en sa vertu, ce ne sera plus que confusions, qu'obscurités, que contradictions, que manières de parler et de raisonner si peu naturelles et si choquantes, que M. Claude lui-même ne les a pu supporter. Il n'y a qu'à reprendre l'une après l'autre toutes les parties du discours de Théophylacte pour le faire voir.

Ceci, c'est-à-dire, dit-il, ce que vous prenez présentement est mon corps. Car le pain n'est pas une figure du corps de Jésus-Christ, mais il est changé en ce corps même de Jésus-Christ. Car le Seigneur dit : « Le pain que je donnerai c'est ma chair ; » il n'a pas dit : C'est la figure de ma chair, mais : C'est ma chair.

Si ce que reçurent les apôtres n'était qu'en vertu et non pas en substance le corps du Sauveur, à quoi songe Théophylacte de raisonner de la sorte ? Le pain est changé au corps même du Sauveur, donc ce que Jésus-Christ donna à ses apôtres était son corps en vertu. N'est-il pas évident qu'il faut conclure tout au contraire : Donc c'était le corps du Seigneur en substance ? Aussi M. Claude a-t-il été tellement choqué de ce raisonnement de Théophylacte, qu'il a fait tout son possible pour nous le cacher, soit en supprimant entièrement toute cette première partie du passage, comme il fait ici, soit en la rapportant à la vérité, comme on le peut voir dans son quatrième livre ; mais

tellement tronquée et falsifiée, que s'il ne nous eût averti que c'est le texte de Théophylacte qu'il avait dessein de traduire, on eût eu de la peine à le croire. Car voici comme il le fait parler (l. 4, c. 7) : *Ce pain n'est pas une figure du corps du Seigneur, mais il est changé au corps du Seigneur. Le pain que je donnerai c'est ma chair. Il n'a pas dit : C'est la figure de ma chair.*

Je remarque trois infidélités dans cette traduction. La première est de l'avoir commencée par ces mots : *Ce pain n'est pas une figure du corps du Seigneur*. Car, cette proposition étant liée avec la précédente puisqu'elle en contient la preuve, la bonne foi que l'on doit garder dans ces sortes de disputes demandait qu'on les apportât toutes deux ensemble, vu principalement qu'il ne s'agissait que d'une demi-ligne : *Ceci, c'est-à-dire*, dit Théophylacte, *ce que vous prenez présentement est mon corps. Car le pain n'est pas une figure du corps du Seigneur*. La seconde infidélité, qui est la plus considérable, est d'avoir tourné : *Mais il est changé au corps du Seigneur*, au lieu qu'il y a dans le texte : *Mais il est changé en ce corps même du Seigneur*, ἀλλὰ εἰς αὐτὸ ἐκεῖνο μεταβάλλεται τὸ σῶμα Χριστοῦ. La troisième est d'avoir encore supprimé la liaison qui est entre cette dernière proposition et la suivante qui en contient aussi la preuve, en traduisant : *Mais il est changé au corps du Seigneur. Le pain que je donnerai c'est ma chair*, au lieu qu'il fallait tourner, *mais il est changé en ce corps même du Seigneur, car le Seigneur a dit, le pain que je donnerai c'est ma chair*. Καὶ ὁ Κύριος γὰρ λέγει· Ὁ ἄρτος ὃν δώσω ἡ σάρξ μοῦ ἐστιν.

Il y a une étrange différence entre s'exprimer de la sorte : *Ce pain n'est pas une figure du corps du Seigneur, mais il est changé au corps du Seigneur; le pain que je donnerai c'est ma chair; il n'a pas dit : C'est la figure de ma chair, mais : C'est ma chair;* et entre raisonner comme fait Théophylacte par ces paroles : *Ceci est mon corps. Ceci, c'est-à-dire ce que vous prenez présentement. Car le pain n'est pas une figure du corps du Seigneur, mais il est changé en ce corps-là même de Jésus-Christ. Car le Seigneur a dit : « Le pain que je donnerai c'est ma chair. » Il n'a pas dit : C'est la figure de ma chair, mais : C'est ma chair.* Dans la première manière de s'exprimer on ne donne à entendre autre chose sinon que le pain n'est pas une simple figure du corps, mais qu'il s'y passe aussi quelque changement; mais dans la seconde on prouve que les apôtres ont reçu le corps du Seigneur, parce que le pain est changé au corps même de Jésus-Christ, et l'on prouve que le pain est changé au corps même de Jésus-Christ, parce que le changement le fait devenir cette chair dont le Seigneur avait dit longtemps auparavant à ses disciples : *Le pain que je donnerai c'est ma chair, laquelle je livrerai pour la vie du monde.* C'est le même raisonnement dont se sert le même Théophylacte sur le chapitre 6 de S. Jean : *Prenez garde*, dit-il, *que le pain que nous mangeons dans les mystères n'est pas la figure de la chair du Seigneur, mais la chair du Seigneur elle-même*, ἀλλ' αὐτὴ ἡ τοῦ Κυρίου σάρξ. *Car le Seigneur n'a pas dit : Et le pain que je donnerai est la figure de ma chair, mais c'est ma chair;* mais voyons l'objection que se propose Théophylacte.

Mais comment, dira quelqu'un, cela peut-il être Car on n'y voit point de chair. Καὶ πῶς, φησὶν; οὐ γὰρ σάρξ καθορᾶται;

Ne faudrait-il pas que cet auteur eût perdu l'esprit, pour s'imaginer qu'il y ait des gens assez insensés que de croire que le pain et le vin nous doivent paraître chair et sang, s'ils sont changés en la simple vertu et en la seule efficace du corps et du sang du Sauveur ? Mais si vous supposez qu'ils soient changés en la substance, M. Claude ne niera pas que ce ne soit une objection très-raisonnable, puisque c'est la plus commune des protestants contre le dogme de la transsubstantiation. C'est donc à cette difficulté réelle et véritable et qui se présente d'elle-même à tous ceux qui entendent parler d'un changement de substance, et non pas à cette autre imaginaire et qui n'est jamais venue en pensée à personne, que Théophylacte a prétendu répondre. Voyons donc de quelle manière il le fait.

O homme! dit-il, *cela se fait par condescendance à notre faiblesse. Car, parce que le pain et le vin sont des aliments auxquels nous sommes accoutumés, et que nous aurions peine à voir sans horreur devant nous du sang et de la chair, Dieu, plein de miséricorde, s'accommodant à notre infirmité, conserve l'apparence du pain et du vin, mais il en change la substance en la vérité de son corps et de son sang.*

Nous voici enfin arrivés au fort de M. Claude. Car tout ce qu'il a à nous objecter sur ce passage se réduit à dire que cette réponse étant ainsi entendue, non au sens du changement de vertu, mais au sens de la transsubstantiation, ne satisfait en aucune manière à l'objection que Théophylacte s'est proposée. *Il est clair*, dit M. Claude, *que Théophylacte entend que le pain et le vin ne sont changés qu'en la vertu. Car autrement il ne satisferait pas à la difficulté qu'il s'est proposée. Si le pain et le vin* (dit encore une seconde fois M. Claude) *étaient convertis en la substance même de la chair et du sang, aussi bien qu'en leur vertu, le doute subsisterait toujours, savoir qu'ils doivent paraître chair et sang.* Est-il possible qu'on puisse avancer avec tant de confiance des faussetés aussi évidentes que celles-là ?

Pourquoi n'y paraît-il point de chair ? C'est, dit Théophylacte, que nous aurions de la peine à la souffrir sans horreur. Pourquoi y paraît-il du pain et du vin plutôt que toute autre chose ? C'est, dit Théophylacte, parce que le pain et le vin sont les aliments auxquels nous sommes le plus accoutumés. Mais comment se peut-il faire que le pain soit changé en la chair même, et qu'il ne nous paraisse point chair, mais pain, quoiqu'en vérité ce ne soit ni pain ni vin, mais de la chair et du sang ? *C'est*, dit Théophylacte, *que Dieu, plein de miséricorde, s'accommodant à notre faiblesse, conserve l'apparence du pain et du vin, et qu'il en change*

les substances en la vérité de sa chair et de son sang. Quand nous lui aurions nous-mêmes suggéré les paroles dont il se devait servir, l'aurions-nous pu faire répondre d'une autre manière?

Mais nous avons dans Théophylacte un autre passage qui est si propre à faire voir que c'est-là très-assurément sa pensée, que je me promets que M. Claude n'en disconviendra pas lui-même quand il y aura fait un peu de réflexion. En voici les paroles (Comm. in Matth. 26) : « Jésus-Christ, en disant : *Ceci est mon corps*, fait voir que le pain qui est consacré sur l'autel est le corps même du Seigneur, et non pas sa figure. Car il n'a pas dit : Ceci est la figure de mon corps, mais ceci est mon corps. Car le pain est changé par une opération ineffable, quoiqu'il ne laisse pas de nous paraître du pain. Car, étant faibles comme nous sommes, nous aurions sans doute de la peine à manger de la chair crue, et encore de la chair d'un homme, et c'est pour cela qu'il nous paraît encore du pain, quoique dans la vérité ce soit de la chair. »

L'on peut remarquer dans ce passage tiré du commentaire sur S. Matthieu tout ce que nous avons remarqué dans le passage du commentaire sur S. Marc que nous oppose M. Claude. Car comme Théophylacte enseigne, dans son commentaire sur S. Marc, que *le pain n'est pas une figure du corps de Jésus-Christ, mais qu'il est changé dans ce corps même;* aussi enseigne-t-il, dans ce commentaire sur S. Matthieu, que *le pain qui est consacré sur l'autel est le corps même du Sauveur, et non pas la figure de son corps.*

Comme Théophylacte s'objecte, dans le commentaire sur S. Marc, qu'*il semble que le pain ne puisse pas être changé au corps même, puisque personne n'aperçoit de la chair dans le mystère*, aussi touche-t-il cette même difficulté dans le commentaire sur S. Matthieu, lorsqu'il remarque que *le pain est changé par une opération ineffable, quoiqu'il ne laisse pas de nous paraître du pain.*

Comme Théophylacte assure, dans le commentaire sur S. Marc, que *cela se fait à cause de notre infirmité, parce que nous ne pourrions voir sans horreur de la chair et du sang*, aussi dit-il, dans le commentaire sur S. Matthieu, que *c'est parce que notre faiblesse ne nous permettrait pas de manger de la chair crue, et encore de la chair d'un homme.*

Enfin comme Théophylacte conclut, dans son commentaire sur S. Marc, que *Dieu conserve l'apparence du pain, mais qu'il le change en la vérité de sa chair*, de même il conclut, dans son commentaire sur S. Matthieu, qu'*il nous paraît encore du pain, mais dans la vérité que c'est de la chair*, ἄρτος μὲν ἡμῖν φαίνεται, σάρξ δὲ τῷ ὄντι ἐστί.

Après une si grande conformité de ces deux passages, je suis assuré que toutes les personnes équitables demeureront d'accord de deux choses. La première est que quoique ces paroles : Τὸ μὲν εἶδος ἄρτου φυλάττει, puissent, absolument parlant, signifier ou que *Dieu conserve la substance du pain*, ou qu'*il en conserve l'apparence*, néanmoins dans le passage de Théophylacte elles se doivent prendre en ce dernier sens, et cela pour deux raisons : 1° parce que tout le discours précédent nous conduit naturellement à ce sens, comme je l'ai fait voir; 2° parce que ces mots : Τὸ μὲν εἶδος ἄρτου φυλάττει, répondent, comme chacun voit, à ceux-ci du commentaire sur S. Matthieu : Ἄρτος μὲν ἡμῖν φαίνεται. Or ces dernières paroles ne peuvent en aucune façon signifier que *la substance du pain soit conservée;* elles signifient uniquement qu'après la conversion *il paraît encore du pain.* Donc les premières signifient que *Dieu en conserve l'apparence.*

La seconde est que quoique ces paroles : Εἰς δύναμιν δὲ σαρκὸς μεταστοιχειοῖ, considérées en elles-mêmes, puissent s'entendre ou d'un changement *en la vertu*, ou d'un changement *en la vérité de la chair*, c'est très-assurément dans ce dernier sens que Théophylacte s'en est servi. Et cela pour les deux mêmes raisons : 1° parce que tout ce qui précède, mais surtout le terme εἶδος, nous détermine naturellement à l'entendre en ce sens; 2° parce que ces termes répondent à ceux-ci du commentaire sur S. Matthieu : σάρξ δὲ τῷ ὄντι ἐστί. Or il est constant que ceux-ci ne peuvent recevoir que ce seul sens : *Mais dans la vérité c'est de la chair.* Donc les premières : Εἰς δύναμιν δὲ σαρκὸς, signifient que *le pain est changé* non *en la vertu*, mais *en la vérité du corps et du sang du Sauveur.* Il ne faut pas laisser de voir ce que M. Claude apporte contre cette interprétation dans son quatrième livre.

Section III

Réponse à ce qu'allègue M. Claude contre l'explication que nous avons donnée au passage de Théophylacte.

M. Claude (l. 4, c. 7) : « *M. Arnauld dit que par la* VERTU DE LA CHAIR *on peut entendre la* VÉRITÉ, LA RÉALITÉ, L'ESSENCE INTÉRIEURE DE CETTE CHAIR. *Mais cette explication ne peut avoir lieu, parce que quand on dit la* VERTU *d'une chose pour signifier sa* VÉRITÉ, *sa* RÉALITÉ, *son* ESSENCE INTÉRIEURE, *ce n'est que lorsqu'il s'agit de cette vérité ou de cette réalité par égard à son opération ou à ses effets; et les exemples que M. Arnauld allègue confirment ce que je dis. Car quand S. Paul a dit parlant des hypocrites, que « ils ont l'apparence de la piété*, μόρφωσιν εὐσεβείας, *mais qu'ils en ont renié la force*, δύναμιν, » *il veut dire qu'ils n'en ont qu'un faux semblant, une vaine ombre, mais qu'ils n'en ont pas la vérité qui se démontre par les effets.*

« De même, quand Hésychius a dit que « *c'est prendre « la communion par ignorance que de n'en pas savoir « la vertu ou la dignité, et d'ignorer que c'est le corps et le « sang de Jésus-Christ selon la vérité; que c'est recevoir les mystères, et ne pas savoir la vertu des mystères*, » il n'a pas entendu que les mystères fussent le corps et le sang de Jésus-Christ en substance; mais il a voulu dire que, selon l'intelligence spirituelle, qui est ce qu'il appelle la vérité du mystère, c'est le corps et le sang de Jésus-Christ, parce que ce qui paraît à nos yeux n'est que l'ombre et le voile du mystère, mais que l'objet divin représenté par ces

choses sensibles est le corps et le sang de Jésus-Christ. C'est ce qu'il appelle la vertu du mystère, parce que toute son opération et tous ses effets ne dépendent que de là. Quant à ce qu'il allègue de Paschase, outre que c'est un auteur qui cherche à s'obscurcir lui-même, comme font d'ordinaire les novateurs, et qu'il n'y a pas de justice à vouloir régler sur ses expressions le sens de Théophylacte; outre cela, dis-je, il n'y a rien qui nous empêche de dire que quand il a appelé l'essence intérieure des choses *leur* VERTU, ç'a été par égard à leur opération et à leurs effets. Mais on ne peut pas dire cela de Théophylacte. Car il ne s'agit pas dans son discours des effets de l'Eucharistie; mais il s'agit seulement de savoir pourquoi le pain, étant la chair de Jésus-Christ, il ne paraît pas néanmoins chair. Si donc il eût voulu dire : C'est parce que l'apparence du pain demeure, et que sa substance est changée en la substance du corps de Jésus-Christ, à quel propos se fût-il expliqué de cette manière : « *Il est changé en la vertu du corps ?* » Pourquoi dire vertu pour substance, puisqu'en cet endroit il n'était pas question de l'efficace du sacrement? »

Réponse. Tous ces efforts de M. Claude contre l'interprétation que nous avons donnée au passage de Théophylacte sont inutiles. Car il ne s'agit pas ici de savoir si d'autres auteurs se sont servis du terme δύναμις pour signifier la *vérité*, ou la *réalité* d'une chose, ni d'examiner dans quelles occasions ils en ont ainsi usé. Il s'agit uniquement de faire voir que Théophylacte l'a employé dans ce sens, quand il a écrit que *Dieu conserve l'apparence du pain, mais qu'il en change la substance*, εἰς δύναμιν σαρκός. Or c'est ce qui ne se peut nier, puisque Théophylacte s'en est expliqué lui-même très-clairement. Car, exprimant toute la même pensée dans un autre endroit, au lieu de se servir du terme de δύναμις, il s'est servi de celui de τῷ ὄντι, qui ne peut en aucune manière se prendre pour *vertu*, mais seulement pour *vérité et réalité. C'est pour cela*, dit-il, *qu'il nous paraît pain, quoique dans la vérité ce soit de la chair.*

Mais de plus, il est faux que les autres auteurs ne disent jamais *la vertu* d'une chose pour signifier sa *vérité*, sa *réalité*, son *essence intérieure*, si ce n'est lorsqu'il s'agit de cette vérité et de cette réalité par égard à son opération et à ses effets. Car il est évident que dans le passage d'Hésychius il ne s'agit en aucune manière des effets ni de l'opération de l'Eucharistie; cependant il n'y a personne qui ne voie bien que quand cet auteur dit qu'*il y en a qui ne savent pas la vertu des mystères*, c'est la même chose que ce qu'il exprime en ces autres termes, qu'*il y en a qui ignorent que c'est le corps et le sang de Jésus-Christ dans la vérité.* « *Per ignorantiam percipit qui virtutem ejus ignorat, qui nescit quia corpus hoc et sanguis est secundùm veritatem.* » De même dans le passage de Paschase il ne s'agit nullement des effets de l'Eucharistie, mais seulement de savoir ce que c'est dans le fond par opposition à ce qu'elle paraît au dehors. Aussi M. Claude s'est-il bien donné de garde d'en rapporter les paroles que voici : *Potior virtus rerum quàm species. Virtus magis est consideranda quàm color. Qui universis virtutem naturæ dedit, hic huic sacramento indulsit ut sit caro et sanguis ipsius.* Enfin, quoique S. Paul se soit servi du terme δύναμις pour signifier vérité et réalité dans une occasion où il s'agissait des effets de cette réalité, il est vrai cependant que la principale raison pour laquelle les interprètes entendent en cet endroit *vérité et réalité* par le terme δύναμις, ce n'est pas à cause qu'il est question des effets de cette *réalité*, mais parce que le mot δύναμις est opposé à celui de μόρφωσις, qui signifie *apparence.*

Mais il n'y a rien en quoi paraisse davantage la vanité de tous les efforts de M. Claude, qu'en ce que lui accordant sa supposition, savoir que *l'on ne dit jamais la vertu d'une chose pour signifier sa vérité, sa réalité, son essence intérieure, sinon lorsqu'il s'agit de cette vérité ou de cette réalité par égard à son opération ou à ses effets*, il n'en serait pas pour cela plus avancé. La raison est qu'il n'y a rien qui empêche de dire que dans notre passage il s'agit d'une vérité et d'une réalité par égard à sa vertu, à son efficace et à ses effets. La pensée de Théophylacte au contraire en deviendra plus belle, et en recevra une nouvelle force si l'on interprète le terme de δύναμις en ce sens.

Car alors nous dirons que Théophylacte a supposé comme une chose connue de tout le monde qu'on peut considérer trois choses dans la chair de Jésus-Christ: 1° ses apparences; 2° sa vérité, sa réalité, son essence intérieure; 3° sa vertu, son efficace, sa force, son opération, ses effets. Ainsi quand on lui oppose que si le pain de l'Eucharistie était changé au corps même du Sauveur on devrait y apercevoir de la chair, il répond que nous n'avons pas à la vérité dans ce mystère les apparences de la chair et du sang du Sauveur, mais qu'il n'en faut point chercher d'autres causes que notre propre faiblesse, qui ne les pourrait supporter sans en concevoir de l'horreur, et que c'est pour cette seule raison que Dieu conserve les apparences du pain et du vin; mais que sous ces apparences qui nous sont familières, nous y avons la vérité, la réalité et l'essence intérieure de la chair du Sauveur avec toute sa vertu, toute son efficace, toutes ses opérations et tous ses effets. Y a-t-il rien de plus vrai et de plus juste tout ensemble?

SECTION IV.

Réponse à quelques plaintes de M. Claude sur le sujet de la clé de vertu.

M. Claude (l. 3, c. 13). *Si nous voulons encore ici remonter plus haut que le onzième siècle, nous y trouverons la* MÊME CRÉANCE *et les mêmes expressions parmi les Grecs de ces temps-là; ce qui fait d'autant mieux connaître la* CRÉANCE *des modernes.*

Réponse. L'on a déjà répondu ailleurs que c'est une pure illusion de la part de M. Claude de nous vouloir engager dans ces sortes de rétrogradations, dans une

dispute où il s'agit uniquement de la créance des Grecs qui ont vécu depuis le siècle de Bérenger. Je ne laisserai pas de faire remarquer en passant que si les Pères des dix premiers siècles ont eu *la même créance* de ce mystère que les Grecs modernes, on ne peut plus révoquer en doute que le changement de vertu dont il est parlé dans trois ou quatre Pères que cite ici M. Claude, n'a rien de commun avec le simple changement de vertu des ministres, puisque le changement de vertu dont parlent Théophylacte et Euthymius enferme nécessairement, comme je l'ai fait voir, une véritable conversion de substance.

M. Claude. *Voilà à cet égard la doctrine des Grecs éclaircie par les témoignages exprès tant des auteurs nouveaux que des anciens. M. Arnauld n'a pas eu raison, ce me semble, de tourner en jeu et en raillerie ce changement de vertu, en l'appelant « notre clé de vertu. » Chacun voit que ce n'est pas une invention de notre cerveau, et que nous ne disons rien en cela qui ne soit autorisé par de bons et légitimes passages, et par les sentiments et les propres expressions des Grecs de plus grand nom et de plus grand poids dans tous les siècles. Quand M. Arnauld en aura donné autant et d'aussi exprès pour établir son changement de substance, on consentira qu'il dise ce qu'il lui plaira du changement de vertu. Jusque là je suis en droit de lui dire qu'il en doit parler un peu plus sérieusement.*

Réponse. On ne confond pas ainsi les choses quand on agit de bonne foi. Il y a bien de la différence entre le *changement de vertu* et entre la *clé* qu'en ont forgée les ministres pour trouver en un moment une solution claire, nette, facile et universelle à tous les passages des Pères, quelque formels qu'ils soient pour la présence réelle et pour la transsubstantiation.

Il est constant que le *changement de vertu* n'est pas une invention de la tête de M. Claude, ni de celle de M. Aubertin. Aussi M. Arnauld ne l'a-t-il pas tourné en jeu ni en raillerie. Il le reconnaît, il le reçoit, il l'approuve dans l'un et l'autre des deux sens dont Euthymius et Théophylacte s'en sont servis. Mais pour la *clé de vertu*, que ce soit une pure invention des ministres, c'est une chose connue de tout le monde et dont leurs livres font foi.

Quant à ce qu'ajoute M. Claude, qu'*il est en droit de dire à M. Arnauld qu'il en devait parler un peu plus sérieusement*, il semble que pour bien juger de ce droit prétendu, il est besoin de connaître auparavant jusqu'où M. Claude a porté l'usage de cette nouvelle clé dans le livre contre lequel M. Arnauld a écrit. Je me contenterai d'en apporter un seul exemple.

Nous avons un ancien auteur, dont on ne sait pas assurément le nom, mais qui, de l'aveu même de M. Blondel, a vécu au cinquième siècle, qui exprime la créance de l'Église de son temps en des termes les plus clairs, les plus forts et les plus précis qu'on puisse jamais souhaiter. Il dit que « personne ne doit douter que par l'ordre souverain du Tout-Puissant, par la présence de sa majesté, le pain et le vin ne puissent passer en la nature du Seigneur. Il dit qu'avant que d'être consacrés par l'invocation du nom de Dieu, la substance du pain et du vin y est encore; mais qu'après qu'on a prononcé les paroles de Jésus-Christ, c'est le corps et le sang de Jésus-Christ. Il dit que ce changement des substances terrestres et périssables en la substance du corps de Jésus-Christ ne nous doit pas paraître une chose nouvelle et impossible. Il dit enfin « qu'il ne doit plus rester en nous aucun doute d'incrédulité, puisque l'Auteur de ce don est lui-même le témoin de sa vérité; *car*, dit-il, *c'est le prêtre invisible qui, par la vertu secrète de sa divine parole, change les créatures visibles en la substance de son corps et de son sang, en disant :* Prenez, mangez, ceci est mon corps. « *Invisibilis enim sacerdos visibiles creaturas* « *in substantiam corporis et sanguinis verbi sui secretâ* « *potestate convertit, ita dicens :* Accipite et edite, « hoc est corpus meum. »

Voilà, ce me semble, des expressions assez fortes pour obliger des gens raisonnables à avouer que cet auteur, tel qu'il puisse être, a reconnu autre chose dans l'Eucharistie qu'un simple changement de vertu. Cependant M. Claude le nie; et ce qui lui donne la hardiesse de le nier, c'est qu'il a toujours de réserve *la clé de vertu;* elle le met en assurance. Comme il sait que c'est une clé avec laquelle on trouve entrée partout, il ne doute point qu'elle ne lui fasse trouver quand bon lui semblera une bonne solution à toutes ces expressions, quelque formelles qu'elles paraissent; et cela sans peine, sans se rompre la tête, sans y perdre beaucoup de temps, de la manière du monde la plus naturelle et la plus facile. Il n'y a qu'à l'entendre lui-même.

Quand je trouverai dans cet auteur, dit M. Claude (Réponse au livre de *la Perp.*, part. 2, c. 2), que « *le* « *prêtre invisible change par une puissance secrète les* « *créatures en la substance de son corps et de son sang,* » il ne me sera pas difficile d'interpréter bénignement ses paroles, en les réduisant à ce sens, que « *les créa-* « *tures visibles sont tellement changées par la bénédiction* « *céleste, qu'elles reçoivent la vertu et l'efficace du corps* « *et du sang de Jésus-Christ.* » Je pourrais encore dire que son sens est que « *les substances visibles sont chan-* « *gées en la substance du corps et du sang de Jésus-* « *Christ;* » c'est-à-dire « *qu'elles en tiennent la place* « *à notre égard.* »

C'est sur cette manière de parler : *Il ne me sera pas difficile d'interpréter bénignement ces paroles*, qu'il faut juger du droit prétendu de M. Claude. A la bonne heure donc, que ses meilleurs amis en soient eux-mêmes les juges; qu'ils disent si M. Claude a pu prétendre éluder un témoignage de la force de celui-ci, par une solution aussi vaine et aussi frivole, et demeurer après cela en droit de se plaindre qu'on n'a pas parlé assez sérieusement de cette nouvelle manière *d'interpréter bénignement* les Pères, quand on lui a donné le nom de *clé de vertu*.

Pour moi, s'il m'est permis d'en dire ma pensée, il me semble que si ces sortes *de clés* ont jamais cours, et si l'on en autorise une fois l'usage, sans permettre

en même temps de les traiter de chicaneries indignes, qui ne méritent pas d'être réfutées, mais bien d'être tournées en jeu et en railleries, il faut renoncer pour jamais à toute sorte de disputes : car qui empêchera que sur le modèle des deux clés *de vertu et de figure*, on n'en forme tous les jours d'autres semblables, propres à éluder avec la même facilité tous les passages des Pères sur toute sorte de matières ? D'où ensuite il sera à la liberté d'un chacun d'imputer à quelque auteur que ce soit tout ce que bon lui semblera, sans crainte de pouvoir jamais être convaincu de fausseté.

Par exemple, si quelques ministres de Genève ou de Charenton entreprenaient l'un de ces jours M. Claude sur ce qu'il est demeuré d'accord avec M. Arnauld, qu'on enseigne depuis six cents ans dans l'Église romaine la présence réelle et la transsubstantiation, je voudrais bien savoir comment il pourrait s'en défendre.

S'il allègue qu'il y a quantité d'auteurs catholiques du onzième siècle qui enseignent que *le pain et le vin sont changés par la toute-puissance de Dieu en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ*, on lui répondra qu'il ne lui eût pas été difficile *d'interpréter bénignement* ces paroles, soit en les réduisant par le moyen de la clé de vertu à ce sens, que *le pain et le vin sont tellement changés, qu'ils reçoivent la vertu et l'efficace du corps et du sang de Jésus-Christ;* soit en les réduisant par le moyen de la clé de figure à celui-ci, que *le pain et le vin sont changés en la substance du corps et du sang, c'est-à-dire qu'ils en tiennent la place à notre égard.* Et je ne vois pas comment M. Claude pourrait raisonnablement rejeter ni l'une ni l'autre de ces deux *bénignes interprétations*, puisqu'elles sont tirées mot pour mot de ses livres, comme je viens de le faire voir.

S'il allègue qu'il y a eu des auteurs dès le commencement du douzième siècle qui ont poussé si loin le dogme de la transsubstantiation, qu'ils ont cru que *ni le pain ni les accidents de sa substance ne demeurent pas après la consécration, mais que le tout est changé en la divine substance du corps et du sang du Sauveur;* on lui répondra qu'il n'était pas difficile *d'interpréter bénignement* ces paroles, en les réduisant par le moyen de la clé de vertu à ce sens, que *tant la substance que les accidents du pain ne demeurent plus dans leur première condition, mais qu'ils sont faits un mystère divin qui a l'efficace et la vertu du corps et du sang de Jésus Christ.* Et je ne vois pas comment M. Claude pourrait raisonnablement rejeter cette *bénigne interprétation*, puisqu'elle est tirée mot pour mot de sa Réponse au livre de *la Perpétuité*, partie III, chapitre 8.

S'il allègue qu'au treizième siècle le grand concile de Latran, composé de plus de quatre cents évêques, a enseigné que *le pain et le vin sont transsubstantiés au corps et au sang du Sauveur*, on lui pourrait répondre que s'il eût voulu employer encore ici *la clé de vertu* pour découvrir le vrai sens de ces paroles, il ne lui aurait pas été difficile de les *interpréter bénignement*, en disant que le pain et le vin *sont transsubstantiés au corps et au sang, non par un changement de destruction, mais par un changement d'acquisition de grâce et de vertu;* et je ne vois pas comment M. Claude pourrait raisonnablement mépriser cette *bénigne interprétation*, puisqu'elle est tirée mot pour mot de sa Réponse au livre du P. Nouet, partie IV, chapitre 4.

Enfin, quoi qu'allègue M. Claude pour sa justification, ses collègues trouveront le moyen de satisfaire à tout, et ils lui feront voir par ses propres principes qu'il lui eût été aussi facile de retarder la naissance de la présence réelle et de la transsubstantiation romaine jusqu'au concile de Trente, que d'en fixer l'établissement au temps de Bérenger, vers la fin du onzième siècle.

Il est donc de l'intérêt même de M. Claude de supprimer entièrement les deux clés de figure et de vertu, ou tout au moins de mettre quelques bornes à la facilité avec laquelle il en a abusé jusqu'à présent. Qu'il s'en serve, s'il le trouve bon, quand on lui apportera des passages où les auteurs se sont exprimés en des termes qui peuvent sans beaucoup de violence se détourner au sens d'une présence de figure, ou à celui d'un simple changement de vertu ; mais quand on lui en opposera dont toute la suite fait voir plus clair que le jour, que les Grecs et les Latins ont cru de tout temps les dogmes de la présence réelle et de la conversion des substances, ou qu'il ne nous apporte plus de ces sortes de *bénignes interprétations*, ou qu'il ne se plaigne plus s'il arrive qu'on en parle peut-être un peu moins sérieusement qu'il n'aurait souhaité.

CHAPITRE XII.

ONZIÈME PREUVE *de M. Claude, tirée de l'opinion qu'il impute aux Grecs de croire que les méchants qui participent à l'Eucharistie ne prennent pas le corps du Sauveur.*

M. Claude (l. 3, c. 13). « Il faudrait passer à présent à la preuve de ce que j'ai dit dans ma proposition, que les Grecs croient que *le pain et le vin ne sont faits en cette manière le corps et le sang de Jésus-Christ que pour les seuls fidèles.* Mais ayant déjà établi cet article dans le chapitre 6, et en ayant fait un des arguments pour montrer qu'ils ne croient pas la transsubstantiation, on trouvera bon que j'y renvoie les lecteurs pour éviter une répétition inutile. »

Réponse. De quelque façon que le pain et le vin deviennent le corps et le sang de Jésus-Christ, soit par un simple changement de vertu, soit par un véritable changement de substance, il est constant que ce n'est que pour les seuls fidèles, et non pour les méchants et pour les impies. Aussi l'Église ne manque-t-elle pas de les en avertir quand elle fait crier à haute voix avant la communion, que *les choses saintes ne sont que pour les saints. C'est comme si elle disait*, dit Cabasilas (Exposit. Liturg. c. 36) : *Ce pain que vous voyez est le pain de vie ; accourez donc pour en recevoir votre part. Je ne prétends pas néanmoins que vous vous y pré-*

sentiez tous indifféremment, et je n'y invite que ceux qui sont saints, parce que les choses saintes sont seulement pour les saints.

Mais s'il arrive qu'il y en ait qui s'en approchent sans cette sainteté que demande l'Église, il ne faut pas s'imaginer qu'ils ne reçoivent pas de la bouche du corps tout ce qu'y reçoivent les saints et les justes. Il est vrai que participer de la sorte aux divins mystères, ce n'est pas tant les recevoir, comme y aller manger et boire son jugement et sa condamnation, puisque c'est se rendre coupable de la profanation du corps et du sang du Seigneur, en commettant un crime semblable à celui de Judas et des Juifs. *Comme Judas trahit autrefois Jésus-Christ*, dit Nicolas de Méthone (Bibl. Patr. Græc.-Lat. tom. 2), *et comme les Juifs vomirent contre lui toute sorte d'injures, aussi ceux-là le déshonorent de la manière la plus infâme qui reçoivent son très-saint corps avec une bouche indigne, et le font passer dans un corps impur.* Et Œcuménius, expliquant ce passage de l'Apôtre (Cor. 2, c. 11) : « *Il sera coupable du corps et du sang du Seigneur :* » *Cela veut dire*, dit-il, *que ceux qui reçoivent le très-saint corps de Jésus-Christ dans des mains impures et avec une bouche exécrable, le traitent avec autant d'ignominie que Judas même lorsqu'il le trahit, ou que les Juifs, lorsque dans les plus grands emportements de leur colère ils le chargèrent d'injures et de toute sorte d'opprobres.* Et Cabasilas (dans son livre 6 de la Vie en Jésus-Christ) : *Le Seigneur*, dit-il, *confia au traître Judas ce qu'il avait de plus secret, savoir son corps et son propre sang.* Et Agapius, religieux du Mont-Athos, en parlant d'une personne qui s'était approchée indignement de la sainte table : *Ce téméraire*, dit-il (lib. de Salut. peccat., p. 2, c. 13), *reçut le saint corps de Jésus-Christ avec une bouche tout impure.* Après des déclarations si formelles, on peut assurer sans crainte, ou que les Grecs ne croient pas qu'il n'y ait que les justes qui reçoivent le corps et le sang du Sauveur, ou que s'il y en a parmi eux de ce sentiment, c'est leur sentiment particulier, et non la créance générale de toute leur église.

M. Claude néanmoins soutient le contraire. *C'est*, dit-il (l. 3, c. 6), *une opinion qui est commune entre les Grecs, que les méchants qui reçoivent l'Eucharistie ne prennent pas le corps de Jésus-Christ.* Voyons si les passages qu'il en allègue seront aussi décisifs que ceux que nous lui venons d'opposer, et s'ils suffiront au moins pour nous obliger à reconnaître de bonne foi que les Grecs ne sont pas tous d'un même avis touchant cette question.

SECTION PREMIÈRE.

Que Siméon-le-Théologien, allégué par M. Claude, a cru que les méchants qui participent à l'Eucharistie reçoivent le corps du Seigneur.

M. Claude. « Léo Allatius a fait un Catalogue des ouvrages de Siméon, abbé de S.-Mamas, qui vivait sur la fin du onzième siècle, et que les Grecs appellent Siméon-le-Théologien ; or, entre ses œuvres il y a une hymne faite exprès pour traiter cette proposition dont nous parlons, savoir que les méchants ne participent pas au corps de Jésus-Christ lorsqu'ils prennent l'Eucharistie. Allatius témoigne l'avoir vue manuscrite dans quelque bibliothèque d'Italie, et il en rapporte le titre conçu en ces termes (apud Allat., de Sim.) que *ceux qui participent indignement aux mystères ne reçoivent point le corps et le sang de Jésus-Christ.* »

Réponse. Voici un trait du génie de M. Claude. Siméon, abbé de S.-Mamas, a fait une hymne où il parle de ceux qui participent indignement aux divins mystères ; il a composé aussi un discours exprès sur ce même sujet. Ce discours a déjà été imprimé plusieurs fois, il est entre les mains de toutes les personnes savantes, M. Arnauld l'a déjà allégué à M. Claude. Pour l'hymne, c'est une pièce qui n'a pas encore vu le jour ; elle est cachée dans les bibliothèques d'Italie, on n'en a communiqué au public que le titre, encore est il conçu, comme nous le verrons incontinent, en des termes dont il n'est pas possible de déterminer assurément le vrai sens, à moins que d'avoir lu l'hymne entière. Que fait M. Claude ? Il se jette sur ce titre, il s'en empare comme d'une pièce avantageuse au calvinisme, il se sert de son obscurité pour en tirer une preuve, à son avis, *solide et convaincante* contre la transsubstantiation ; et sans se mettre en peine d'aller voir si Siméon, dans le discours qu'il a composé sur ce sujet, n'a point enseigné en termes précis que *les méchants reçoivent dans la cène le très-pur corps du Seigneur, qu'ils y participent à sa sainte chair, qu'ils y prennent son sang précieux et exempt de toute sorte de taches*, il prétend, à la seule faveur du titre d'une hymne qu'il n'a jamais lue, nous faire croire que cet abbé a cru que les méchants ne reçoivent pas le corps de Jésus-Christ lorsqu'ils participent aux sacrés mystères.

« S'il arrivait jamais, dit Siméon (orat. 5, Bibl. Patr. Colon. tom. 12, part. 1), qu'un fidèle, après avoir abandonné la conduite des véritables chrétiens pour suivre celle du démon, eût encore assez de témérité POUR RECEVOIR EN CET ÉTAT LE CORPS SANS TACHE ET LE PRÉCIEUX SANG DE JÉSUS-CHRIST, malheur à celui qui le lui aura donné et à celui qui l'aura reçu ! A celui-ci, parce que plus est grande l'indignité avec laquelle il s'en approche, plus son impudence et sa hardiesse méritent que Dieu l'abandonne et le laisse sous la puissance du démon ; et à celui-là, parce qu'il a donné le corps très-pur et le sang du Seigneur à un homme qui ne méritait pas même d'entrer dans son temple matériel. *Et un peu après :* Le corps très-pur de Jésus-Christ, dit-il, et le péché, qui est la chose du monde la plus abominable, ne sont pas moins incompatibles dans un même chrétien que le seraient le feu et l'eau dans un même vase. Que si celui qui est attaché d'affection à son péché ne meurt pas effectivement en même temps qu'IL REÇOIT LA SACRÉE CHAIR ET LE SANG PRÉCIEUX DE JÉSUS-CHRIST, on peut dire au moins qu'il est déjà comme en prison dans le lieu même où les remords de conscience n'ont point de fin, et où le feu ne pourra jamais s'éteindre. Que

le pécheur s'examine donc sérieusement, et s'il se sent assez fort pour supporter d'être brûlé éternellement en la compagnie des démons, je veux bien qu'il s'approche sans crainte de la sainte table; sinon je lui conseille de s'en séparer pour quelque temps et de faire pénitence. »

Mais que porte donc ce titre que M. Claude oppose à des passages si formels? En voici les propres termes : *Que celui qui vit sans connaître Dieu est un mort entre ceux qui vivent dans cette connaissance, et que ceux qui participent indignement aux mystères ne connaissent pas,* ou *ne comprennent pas,* ou *ne reçoivent pas le divin corps de Jésus Christ :* Ὅτι τοῖς ἀναξίως τῶν μυστηρίων μεταλαμβάνουσιν ἄληπτον τὸ θεῖον σῶμα τοῦ Χριστοῦ γίνεται.

Il est constant que le mot ἄληπτον peut, absolument parlant, recevoir les trois interprétations que nous lui avons données; et ce qui pourrait autoriser les deux premières, c'est que Siméon assure, dans le discours dont je viens d'apporter quelques extraits, que « si les méchants savaient que Jésus-Christ fût Dieu, ils n'auraient jamais la hardiesse de toucher à son saint corps : *Si Christum Deum esse cognoscerent, pavore ac metu sese contrahentes corpus ejus contingere nollent.* Ce qui suppose, comme chacun voit, que tous ceux qui s'approchent indignement des mystères ne connaissent pas et ne comprennent pas vivement que c'est le corps d'un Dieu qui sait tout ce qui se passe dans le fond de leur conscience. Qui peut donc nous assurer que ce ne soit pas là la proposition que Siméon prétend établir dans la seconde partie de cette hymne, tandis qu'il ne l'aura pas lue?

Et puis, quand on accorderait qu'il faut traduire, et que *ceux qui participent indignement aux mystères ne reçoivent pas le divin corps du Sauveur,* qui nous assurera que Siméon n'a pas eu dessein de faire voir qu'il y a cette différence entre les méchants et les justes, que les justes reçoivent de la bouche du cœur et de celle du corps les divins mystères, au lieu que les méchants ne les reçoivent que de la bouche du corps, et non pas de celle du cœur, parce que, comme nous le venons d'apprendre de Siméon même, *le corps de Jésus-Christ et le péché ne sont pas moins incompatibles dans un même chrétien que le seraient le feu et l'eau dans un même vase.*

Mais, avant que de quitter cet auteur, il faut que j'en rapporte encore un autre passage excellent, dont il sera facile de conclure qu'il a été dans des sentiments bien éloignés de ceux que lui impose M. Claude sur le sujet de la communion des méchants. *Quand on prépare le pain sur nos autels*, dit Siméon (lib. sacr. Commentation., c. 14), *et que l'on met le vin dans le calice pour former votre corps et votre sang, ô Verbe, vous y êtes présent, ô mon Dieu, et ces choses deviennent véritablement votre corps et votre sang par l'avénement du Saint-Esprit et par la vertu du Très-Haut. Cependant nous sommes encore assez hardis pour toucher ce Dieu qu'aucune créature n'a jamais eu le pouvoir d'approcher; ou, pour mieux dire, qui demeure dans une lumière autant inaccessible à la nature intellectuelle de tous les anges qu'à la nature corruptible des hommes. D'où vient qu'étant destiné pour faire cette action toute mystérieuse, et qui est si fort élevée au-dessus des forces de la nature, tout m'engage à m'y présenter avec des dispositions semblables à celles que je voudrais avoir pour la mort même. Aussi, bien loin de ressentir en moi aucun mouvement de joie, je me sens saisi d'une juste frayeur, parce que je sais que ni moi, ni quelque autre que ce puisse être, nous ne pourrons jamais traiter ce Sacrement aussi dignement qu'il le mérite. La raison même et la vérité m'enseignent qu'un prêtre, quoique assujéti à un corps, devrait vivre d'une manière encore plus pure que celle des anges, parce qu'il a cet avantage de traiter beaucoup plus familièrement avec Dieu, de toucher de ses mains, et même de manger ce que ces esprits n'ont d'autre droit que d'environner et de respecter avec crainte.*

M. Claude ne niera pas que les méchants, en approchant de la table sacrée, ne reçoivent ce que les prêtres touchent et manient de leurs mains. Puis donc que Siméon assure que c'est *Dieu même* que les prêtres ont l'honneur de toucher dans cet auguste mystère; puisqu'il enseigne que c'est *ce que les anges environnent avec crainte* que nous manions de nos propres mains, on ne peut raisonnablement soutenir qu'il ait cru que les méchants qui participent à l'Eucharistie n'y reçoivent point le corps et le sang même du Sauveur.

SECTION II.

Réponse aux passages de Nilus, de Psellus et de Joannicius Cartanus.

M. Claude. « C'est à cela même qu'il faut rapporter ce que Nilus dit dans ses Sentences (Bibl. Patr. Græc.-Lat., t. 2) : *Abstenez-vous de toute corruption, et participez tous les jours à la cène mystique; car c'est ainsi que le corps de Jésus-Christ devient nôtre.* »

Réponse. Il est vrai que Nilus exhorte les fidèles à s'abstenir de toute sorte de corruptions, qu'il les invite à approcher tous les jours de la table mystique, et qu'il les assure que c'est le vrai moyen de faire que *nous devenions le corps de Jésus-Christ,* ou que *le corps de Jésus-Christ devienne le nôtre,* ou que *le nôtre devienne celui de Jésus-Christ;* car le texte grec, οὕτω γὰρ Χριστοῦ τὸ σῶμα τὸ ἡμέτερον γίνεται, peut recevoir ces trois interprétations, quoique la seconde soit la plus naturelle. Mais que fait cela à notre sujet? Quel rapport a-t-il avec la communion des méchants dont nous disputons? Ou, s'il en a quelqu'un, de combien de fausses suppositions serait-il besoin pour en conclure que ceux qui communient indignement ne prennent pas le corps et le sang du Sauveur! Peut-être que ce que nous dirons incontinent de l'opinion de Cabasilas, ne pourra pas peu servir à faire comprendre la pensée et le vrai sens des paroles de Nilus.

M. Claude. *C'est aussi à cela qu'il faut rapporter ce qu'on trouve dans les vers de Psellus sur le Cantique des cantiques* (Bibl. Patr. Græc.-Lat. tom. 2.) : « *Jésus-Christ donne son corps aux enfants de la Vierge,* « *c'est-à-dire de l'Église; car voici comme il leur parle*

« (*mais c'est seulement à ceux qui sont dignes, lesquels* « *il appelle ses proches parents*) : *Venez, mes parents,* « *mangez et buvez, et faites bonne chère, mes frères;* « *vous tous qui êtes mes frères en bonnes œuvres, man-* « *gez mon corps et buvez mon sang.* »

Réponse. Psellus enseigne que Jésus-Christ ne convie que ceux qui en sont dignes à venir manger son corps et boire son sang, il est vrai; mais dit-il qu'il n'y a que ceux que Jésus-Christ y convie qui viennent à ce divin banquet? dit-il que ceux qui y entrent sans y avoir été conviés n'y reçoivent ni le corps ni le sang de Jésus-Christ? Il est évident qu'il ne le dit point. C'est cela cependant dont il est ici question. M. Claude devrait donc prendre d'un peu plus près garde aux passages qu'il emploie pour convaincre ses lecteurs de ce qu'il a entrepris de prouver.

M Claude. « C'est encore à cela qu'il faut rapporter ce que dit Joannicius Cartanus : « *Les saints sont faits participants des choses saintes, non les indignes ou les pécheurs, qui, n'ayant pas nettoyé leurs crimes, demeurent encore pollus.* Et ailleurs : « *Quand nous nous approcherons de Dieu avec amour, avec crainte et avec repentance, et que nous aurons de la charité pour tous les hommes, alors nous serons dignes de participer au corps même et au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* » (Apud Allat., de perpet. Consens., l. 3, c. 17 et 18.)

Réponse. Il semble que M. Claude ne songe qu'à entasser passages sur passages, sans se soucier du jugement qu'en porteront les personnes d'esprit qui auront la patience de lire son livre ; car que peuvent, je vous prie, ces deux passages, pour persuader à un lecteur que Joannicius a cru que les méchants ne reçoivent point le corps de Jésus-Christ? *Les saints,* dit cet auteur dans son exposition de la Liturgie, *sont faits participants des choses saintes, non les indignes ou les pécheurs.* Qui doute que le dessein de l'Église ne soit qu'on ne donne pas les choses saintes aux méchants, mais seulement aux saints et aux justes? « Je prie votre charité, dit-il, dans un de ses sermons, que nous courions à l'église de Dieu avec crainte, avec tremblement, avec contrition, avec charité à l'égard de Dieu et à l'égard de nos frères. Quand nous aurons cette charité, cette crainte, cette union avec Dieu et cet amour pour tous les hommes, alors nous serons dignes de participer au corps même et au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Il n'y a point de catholique qui n'en dise tous les jours cent fois davantage, en traitant des dispositions qui nous rendent dignes, je ne dis pas seulement de l'Eucharistie, mais aussi de la confirmation, de la prêtrise, du diaconat et des autres ordres sacrés. C'est une vérité qui ne se peut révoquer en doute, que pour approcher dignement des sacrements de l'Église, il le faut faire avec charité à l'égard de Dieu et de nos frères, avec contrition, avec crainte, avec tremblement; mais aussi n'y a-t-il personne qui ne voie bien qu'il ne s'ensuit pas de là que ceux qui viennent à l'église sans cette crainte, sans ce tremblement et sans cette charité, n'y reçoivent pas le baptême, la confirmation, les ordres sacrés, ou qu'ils n'y participent pas au corps et au sang du Seigneur. Tout ce qu'on en peut conclure, c'est qu'ils n'en sont pas dignes; mais pour n'en être pas dignes, s'ensuit-il qu'on ne les leur donne point, ou qu'ils ne les reçoivent jamais?

Section III.

Contenant une longue dispute de M. Claude pleine d'illusions touchant l'opinion de Cabasilas sur le sujet de la communion des méchants, des habitants des déserts, et des âmes séparées de leur corps.

M. Claude (l. 3, c. 6): « Nicolas Cabasilas explique nettement la créance de l'église grecque sur ce sujet. *Les causes,* dit-il (in Exp. litt. c. 42), *de notre sanctification, ou, si vous voulez, les dispositions que Jésus-Christ exige de nous, sont la pureté de l'âme, l'amour de Dieu, la foi, le désir de participer au Sacrement, un appétit fervent, et une soif qui nous y fasse courir. Ce sont les choses qui attirent notre sanctification, et avec lesquelles il n'est pas possible que ceux qui approchent de la communion ne soient participants de Jésus-Christ, et sans lesquelles il est impossible qu'ils le soient.* Et un peu après, voulant prouver que les âmes séparées de leur corps reçoivent tout ce que les fidèles vivants en ce monde reçoivent au saint sacrement : *Si l'âme,* dit-il, *n'a pas besoin du corps pour recevoir la sanctification, mais qu'au contraire le corps ait besoin de l'âme, qu'est-ce que les âmes revêtues de leurs corps reçoivent davantage du mystère que celles qui en sont dépouillées? Est-ce qu'elles voient le prêtre et qu'elles reçoivent de lui les dons? Mais les âmes qui sont hors du corps ont le Prêtre éternel qui leur est toutes choses, et c'est lui aussi qui donne à ceux d'entre les vivants qui reçoivent véritablement; car tous ceux à qui le prêtre donne ne reçoivent pas véritablement. Il n'y a que ceux à qui Jésus-Christ donne lui-même; car, pour le dire en un mot, le prêtre donne à tous ceux qui s'approchent de lui, mais Jésus-Christ ne donne qu'à ceux qui sont dignes de participer. D'où il paraît clairement que c'est le seul Sauveur qui, par le moyen du sacrement, consacre et sanctifie les âmes, tant des vivants que des morts.*

« Cabasilas distingue donc deux personnes qui donnent en la communion : l'une est le prêtre, et l'autre est Jésus-Christ, et il attribue à Jésus-Christ seul la gloire de donner son corps et son sang. *C'est lui aussi,* dit-il, *qui donne à ceux d'entre les vivants qui reçoivent véritablement; car tous ceux à qui le prêtre donne ne reçoivent pas véritablement; il n'y a que ceux à qui Jésus-Christ donne lui-même.* Lui-même, cela veut dire immédiatement, et sans que le prêtre puisse avoir part à cet honneur. Le prêtre a l'honneur de distribuer le pain, mais il n'a pas celui de donner le corps et le sang véritablement. Or cela renverse entièrement la transsubstantiation ; car si le pain était transsubstantié, il ne serait pas nécessaire d'avoir recours à Jésus-Christ lui-même, pour lui faire donner aux fidèles son corps et son sang; le prêtre le leur donnerait; car ce qu'il tient en ses mains et qu'il communique aux fi-

dèles, serait ce corps et ce sang en propriété de substance, et Cabasilas n'aurait pas raison d'opposer Jésus-Christ au prêtre.

« Mais avant que de quitter ce passage de Cabasilas, il est important d'y remarquer deux choses, l'une regarde la proposition qu'il veut établir, et l'autre les moyens qu'il emploie pour cela. La proposition qu'il veut établir est que les morts reçoivent la même chose que les vivants, lorsqu'ils participent à l'Eucharistie. *La pureté de l'âme*, dit-il, *l'amour de Dieu, la foi, le désir d'être participant du mystère, une secrète joie qui accompagne ce désir, un appétit fervent, et une soif qui nous fasse courir, ce sont les choses qui attirent notre sanctification, avec lesquelles il n'est pas possible que ceux qui s'approchent de la communion ne soient participants de Jésus-Christ, et sans lesquelles il est impossible qu'on le soit. Or toutes ces choses dépendent de l'âme seule et ne sont pas corporelles. Il n'y a donc rien qui empêche que les âmes des morts ne les puissent avoir aussi bien que celles des vivants. Si donc ces âmes sont dans l'état et dans la disposition qu'il faut pour recevoir le mystère, si celui à qui il appartient de conférer la sanctification et la consécration veut toujours sanctifier, et désire se communiquer soi-même, toujours et en tout lieu, qui est-ce qui peut empêcher cette participation?* Et un peu après : *Il est clair*, dit-il (cap. 43.), *par les choses que je viens de dire, que tout ce qui appartient à ce mystère est commun aux vivants et aux morts.* Et ensuite : *La participation des saints dons est une chose qui accompagne nécessairement les âmes après la mort. Si leur joie et leur repos venait de quelque autre principe, on pourrait dire que cela même serait le prix de cette pureté dans laquelle elles sont, et cette table ne leur serait pas nécessaire. Mais il est certain que tout ce qui fait leurs délices et leur félicité, soit que vous l'appeliez le paradis, soit que vous le nommiez le sein d'Abraham, soit que vous les mettiez dans des lieux exempts de douleur et de tristesse, dans des lieux clairs, agréables et rafraîchissants, soit que vous les éleviez dans le royaume même, tout cela, dis-je, n'est que ce pain et ce calice : car ces choses sont notre Médiateur, qui est entré comme notre précurseur dans les lieux saints, qui seul nous conduit au Père, qui seul est le soleil des âmes, qui paraît maintenant et se communique ainsi à ceux qui sont dans les liens de la chair à la manière qu'il a voulu; mais alors il se rendra visible et se communiquera sans voile, lorque nous le verrons comme il est, et qu'il assemblera les aigles auprès du corps mort.* Il prouve ensuite que les âmes séparées du corps sont beaucoup plus propres à la participation des mystères que quand elles sont revêtues de la chair ; que tout ce qu'elles ont de repos et de récompense, soit grande ou petite, n'est autre chose que ce pain et ce calice qui sont convenablement participés et par les vivants et par les morts ; et que c'est pour cela que Jésus-Christ appelle la félicité de ses saints un souper, pour montrer que ce n'est autre chose que cette table.

« Voilà qui donne déjà de grands soupçons que Cabasilas n'a pas cru que ce que nous mangeons dans l'Eucharistie fût la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ ; car il ne faut pas s'imaginer qu'il crût que les âmes des morts la reçoivent réellement en elles-mêmes. Elles participent à Jésus-Christ, à son corps et à son sang ; mais c'est d'une manière spirituelle qui s'accomplit sans que la substance du Sauveur entre en elles. Cependant Cabasilas dit que les morts reçoivent les saints dons, qu'ils reçoivent le mystère, que ce qui fait leur félicité, c'est ce pain et ce calice, qu'ils y participent, et que tout ce qui appartient à ce mystère leur est commun avec les vivants. Tout cela s'entend fort bien, si l'on suppose que nous n'avons dans l'Eucharistie autre communion avec Jésus-Christ que la spirituelle ; car les âmes séparées du corps l'ont de même que nous, et elles participent à notre pain et à notre calice, non à l'égard de leur matière et de leur substance, mais à l'égard du mystère qu'ils contiennent et de la grâce qu'ils communiquent, et ainsi il est certain que tout ce qui appartient à ce mystère leur est commun avec les vivants. Mais si l'on supposait la conversion substantielle, comment pourrait-on dire *qu'elles participent aux saints dons, qu'elles reçoivent ce que nous recevons, que nous n'avons rien davantage aux mystères qu'elles, que tout ce qui appartient au mystère leur est commun avec nous?* Car enfin nous y recevrions réellement dans nous-mêmes la propre substance du corps et du sang du Seigneur, ce qu'elles ne font pas.

« Mais pour donner plus de jour à l'opinion de Cabasilas, et pour la dégager de toute sorte de chicane, il faut considérer quels sont les moyens qu'il emploie pour établir sa proposition : car il paraîtra que cette participation au corps et au sang de Jésus-Christ qu'il fait commune aux vivants et aux morts, sans qu'il y ait ni plus ni moins, regarde non seulement la chose à laquelle nous participons, mais aussi la manière d'y participer, et que, en un mot, il n'entend pas que nous y participions autrement que spirituellement. Premièrement donc, il parle toujours de la sanctification qui se fait par voie de participation, et de la réception du corps et du sang de Jésus-Christ comme d'une seule et même chose, sans y mettre la moindre différence, ce qui se justifie par la simple lecture de tout son discours. Or cela même fait voir qu'il n'entend pas qu'on reçoive au sacrement la propre substance du corps du Seigneur ; car en ce cas les méchants la recevraient sans la sanctification, comme l'Église romaine elle-même le reconnaît, et l'on ne saurait considérer la réception de cette substance et la sanctification que comme deux choses distinctes. Cependant Cabasilas les confond, et sur ce fondement il se forme d'abord cette difficulté : comment les morts qui ne peuvent ni boire ni manger peuvent être sanctifiés de cette sanctification qui se fait par la participation. *Sont-ils*, dit-il, *d'une pire condition à cet égard que les vivants? Non*, ajoute-t-il, *car Jésus-Christ se communique à eux d'une manière qu'il connaît lui-même.* Ensuite il recherche quelles sont les causes de la sanctification des vivants, et de leur participation à Jésus-

Christ; il dit que *ce n'est point avoir un corps et venir des pieds à la sainte table, ni prendre la communion des mains et de la bouche, ni manger et boire; mais que c'est la pureté de l'âme, la foi, l'amour de Dieu et les autres mouvements de la piété. Ce sont ces choses*, dit-il, *qui nous font nécessairement être participants de Jésus-Christ, et sans lesquelles il n'est pas possible de l'être.* D'où il conclut que les âmes séparées du corps sont capables de cette participation, et qu'en effet elles l'ont, puisqu'elles ont tous ces bons mouvements. Or il paraît de là manifestement qu'il ne reconnaît pour les vivants qu'une seule manière de participer au corps et au sang de Jésus-Christ, qui est la spirituelle, qu'ils ont commune avec les morts, et qui regarde l'âme immédiatement. Car si ce sont seulement les bonnes dispositions de l'âme qui nous font être participants de Jésus-Christ, que sans elles il ne nous soit pas possible de l'être, et que les morts aient les mêmes avantages que nous avons; on ne saurait dire que nous recevions la propre substance du corps, puisque d'un côté, selon l'hypothèse de Rome, on ne laisse pas de la recevoir, quoiqu'on n'ait aucune de ces dispositions, et que de l'autre les morts, avec toutes leurs dispositions, ne la sauraient recevoir.

« Cela même se voit par la suite de son raisonnement; car ce qu'il dit des morts, il le dit aussi des vivants qui habitent dans les déserts, et qui ne peuvent approcher corporellement de la sainte table. *Jésus-Christ*, dit-il (cap. 42), *les sanctifie invisiblement de cette sanctification-ci. D'où le peut-on savoir ? On le sait parce qu'ils ont la vie en eux-mêmes, et ils ne l'auraient pas, s'ils n'étaient participants de ce mystère; car Jésus-Christ a dit lui-même : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous-mêmes. Et pour nous donner un signe de cela, il a fait apporter à plusieurs de ces saints les dons par le ministère des anges.* Il est évident qu'il attribue à ces habitants des déserts la même participation à Jésus-Christ, la même manducation de sa chair et de son sang qui se fait au sacrement, sans y mettre aucune différence; d'où il s'ensuit que notre communion à Jésus-Christ par le moyen du sacrement est purement spirituelle, et que la manducation que nous y faisons de sa chair est spirituelle aussi, sans qu'il soit besoin d'y ajouter la réception de sa substance dans nos estomacs.

« Mais cela est encore plus visible dans ce qui suit. *Le don*, dit-il, *est communiqué aux vivants par le moyen du corps, mais il passe premièrement à la substance de l'âme, et ensuite il se communique au corps par le ministère de l'âme. C'est ce que S. Paul a voulu enseigner quand il dit que celui qui est joint au Seigneur est un même esprit avec lui, parce que cette union et cette conjonction se fait premièrement en l'âme. C'est là qu'est l'homme à proprement parler. C'est le siége de cette sanctification que nous acquérons par l'exercice des vertus. C'est là aussi qu'est le péché; c'est là qu'est ce lien de servitude dont le sacrement nous attache à Dieu. Le orps n'a rien qui ne lui vienne de l'âme, et comme sa souillure vient des mauvaises pensées du cœur, du cœur aussi procède sa sanctification, tant celle des vertus que celle des mystères. Si donc l'âme n'a pas besoin du corps pour recevoir la sanctification, mais le corps au contraire a besoin de l'âme, pourquoi les âmes qui sont encore revêtues de leurs corps seront-elles plus participantes du mystère que celles qui en sont dépouillées?*

« Il faut être fort préoccupé pour ne reconnaître pas que cet auteur n'établit que la communion spirituelle, et nullement celle de la propre substance du corps et du sang du Sauveur. Car si vous supposez que le pain est le corps de Jésus-Christ en sanctification et en vertu, il est aisé de comprendre ce qu'il veut dire; mais si vous supposez la transsubstantiation, comment entendrez-vous ce qu'il dit que le don est bien reçu par le corps, mais que d'abord il passe à l'âme, et qu'ensuite il se communique de l'âme au corps? La substance du corps de Jésus-Christ ne descend-elle pas immédiatement de la bouche dans l'estomac, et n'y demeure-t-elle pas jusqu'au changement des espèces? Comment entendrez-vous donc ce qu'il dit que notre communion avec Jésus-Christ s'établit premièrement en l'âme? Car il est vrai qu'à en juger sur le pied de la transsubstantiation, elle s'établirait au contraire premièrement au corps, qui serait le premier sujet qui recevrait la substance de la chair et du sang du Seigneur. Comment entendrez-vous la conclusion qu'il tire de tout ce discours, savoir que les âmes des morts ne sont pas moins participantes de ce mystère que celles des vivants, car les vivants participeront en deux manières spirituellement et substantiellement, au lieu que les morts ne participent qu'en une seule? Comment enfin entendrez-vous ce qu'il dit que le corps n'a aucune sanctification par le moyen des mystères que celle qui lui vient de l'âme? Est-ce qu'il n'est nullement sanctifié par l'attouchement de la propre substance du Fils de Dieu?

« Cabasilas ne s'arrête pourtant pas là : car, après avoir conclu par forme d'interrogation que les âmes revêtues de leurs corps ne sont pas plus participantes du mystère que celles qui en sont dépouillées, il continue à demander ce qu'elles ont davantage. *Est-ce*, dit-il, *qu'elles voient le prêtre, et qu'elles reçoivent de lui les dons? Mais celles qui sont hors du corps ont le grand Prêtre éternel, qui leur est toutes ces choses, et c'est lui aussi qui donne à ceux d'entre les vivants qui reçoivent véritablement.* Vit-on jamais un défaut de mémoire semblable à celui de cet homme, s'il eût cru la transsubstantiation? Ne se souvenait-il pas que les vivants n'ont pas seulement cela de plus que les morts de voir le prêtre, et de recevoir de lui les dons, mais aussi de recevoir la propre substance de leur Sauveur? Ne considérait-il pas que la communion spirituelle demeurant commune aux uns et aux autres, la substantielle était particulière aux vivants? D'ailleurs à quoi songeait-il de dire que comme c'est Jésus-Christ qui donne aux morts, c'est lui aussi qui donne à ceux d'entre les vivants qui reçoivent *véritablement?* Est-ce que le prêtre qui donne la propre substance de

Jésus-Christ ne donne pas *véritablement?* Est-ce que cette substance que l'on appelle avec tant d'emphase *la vérité et la réalité*, et que M. Arnauld entend toujours quand il trouve ces sortes d'expressions *le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ;* est-ce, dis-je, que ce n'est pas une vérité? M. Arnauld nous éclaircira, quand il lui plaira, ces difficultés. »

Réponse. Il n'est pas besoin de M. Arnauld pour éclaircir ces difficultés; elles ne sont pas si grandes que nous n'en puissions venir à bout nous-mêmes, puisque, pour le faire, il n'y a qu'à représenter nettement et de bonne foi quels ont été les sentiments de Cabasilas, 1° touchant la communion des fidèles qui reçoivent l'Eucharistie de corps et d'esprit tout ensemble; 2° touchant la communion des âmes séparées du corps, et de celles qui en sont encore revêtues qui y participent d'esprit seulement, sans recevoir de la bouche du corps les saints dons; 3° touchant la communion des méchants, qui n'en approchent que de corps et non pas d'esprit. Nous n'aurons pas plus tôt mis dans tout leur jour les pensées de Cabasilas touchant ces trois différentes manières de participer aux divins mystères, que toutes les difficultés de M. Claude se trouveront évanouies.

Section IV.

Opinion de Cabasilas touchant la communion des fidèles qui participent aux sacrés mystères de corps et d'esprit tout ensemble.

Cabasilas a une opinion touchant la communion des fidèles qui paraîtra peut-être un peu surprenante à la plupart des personnes qui n'en ont jamais entendu parler : car 1° il a cru que quand nous nous approchons de la table sacrée avec les dispositions requises, d'abord nous recevons de bouche le corps même du Seigneur, puisque ce divin corps se mêle avec notre âme pour ensuite se joindre intimement à notre corps et à notre sang; 2° il a estimé que cette union intime du corps de Jésus-Christ avec nos corps et avec nos âmes n'est pas une union passagère, qui ne dure que quelques moments tandis que les espèces du pain et du vin demeurent entières dans nos estomacs; mais qu'elle peut durer des années entières, et même tout le temps de notre vie; en sorte que les fidèles qui ont soin de conserver la grâce de la communion portent en tout temps le corps de Jésus-Christ dans leur âme, dans leur sang, dans leurs yeux, sur leur visage, et généralement dans toutes les parties de leurs corps; et cela aussi réellement, véritablement et entièrement, comme nous sommes assurés que nous l'avons réellement, en vérité et tout entier dans notre bouche au moment de la communion, et dans nos estomacs incontinent après que nous l'y avons reçu. 3° Il veut que Jésus-Christ étant ainsi une fois si étroitement uni avec ses fidèles ne les abandonne pas même à l'article de la mort, mais que demeurant joint d'un côté à leur âme, il passe de l'autre avec leur corps dans les tombeaux, où il est encore aujourd'hui mêlé avec leurs cendres et avec leurs os, et que quand ils en sortiront pour aller au jugement dernier, ils y viendront avec ce riche trésor, avec ce pain divin, avec ce sacré corps qu'ils ont reçu de la main des prêtres, qui n'est autre que ce corps-là même qui, descendant pour lors des cieux, paraîtra plus éclatant que le soleil au-dessus des nues. 4° Il enseigne que le bonheur des saints en l'autre monde consiste à voir clairement et à découvert ce qu'ils y ont porté en sortant de celui-ci, et que c'est en ce sens qu'on peut dire que nous avons dès-à-présent en nous le royaume des cieux, ce royaume n'étant autre chose que le pain et le calice que nous recevons de la table sacrée, c'est-à-dire le Seigneur lui-même, mais non plus aperçu sous ces formes et ces apparences étrangères de pain et de calice, mais en sa propre forme, tel qu'il est en vérité. 5° Enfin Cabasilas n'en est pas demeuré là, il a poussé la chose encore plus loin : car il ne se contente pas d'enseigner que le corps et le sang de Jésus-Christ sont mêlés avec notre sang et avec toutes les parties de notre corps dès cette vie, qu'ils le sont avec les os et les cendres des martyrs et de tous les justes sous nos autels et dans leurs tombeaux, qu'ils le seront avec leurs corps glorieux et immortels en l'autre monde; il prétend que ce mélange de l'Eucharistie avec toutes les parties de notre corps les fait devenir en effet les membres de Jésus-Christ, en telle sorte que le sang dont vivent les fidèles demeure toujours le sang de Jésus-Christ, et que le corps de Jésus-Christ, sans cesser d'être le corps de Jésus-Christ, devient la chair des fidèles. Et parce que la chair du Sauveur est unie à la divinité, il veut que la divinité soit aussi unie à notre chair. Et parce qu'une nature ne peut pas être unie à la divinité sans participer aux souverains honneurs qui lui sont dus, il ne fait point de difficulté de dire que notre nature, qui n'est en soi que poussière, est cependant par le moyen de l'Eucharistie élevée à un si haut sommet de gloire, qu'elle devient participante et de la divinité, et de la nature divine, et des divins honneurs. Et il prétend que tout cela se doit entendre non d'une manière mystique, mais en vérité et sans hyperbole.

Voilà, ce me semble, la véritable opinion de Cabasilas, et jusqu'où il a porté les effets et les suites de cet incompréhensible mystère. Ce sera aux lecteurs à juger par les preuves que nous allons produire, si je me suis éloigné de sa pensée.

Je dis donc premièrement que Cabasilas a estimé que *lorsque les fidèles s'approchent de la table sacrée, après y avoir reçu de bouche le corps du Sauveur, ce divin corps s'unit premièrement à leur âme, et ensuite à leur corps.* « Dans la sainte cène, dit Cabasilas, nous recevons vraiment Jésus-Christ dans nos mains, nous le recevons dans notre bouche, nous le mêlons avec notre âme, nous le joignons à notre corps, et nous le plongeons dans notre sang. » C'est ainsi qu'il en parle dans son quatrième livre de la Vie en Jésus-Christ (in Bibl. Patr., edit. Colon., tom. 14). Et il ne faut pas s'imaginer que ce soit sans dessein qu'il parle premièrement de l'entrée de Jésus-Christ dans la bouche des communiants, et puis de son mélange avec leur âme,

et enfin de son union avec leur corps et avec leur sang. C'est sans doute de propos délibéré qu'il l'a fait, puisqu'il remarque expressément, dans son Exposition sur la Liturgie, qu'avant que les dons passent dans notre corps ils doivent avoir pénétré jusque dans la substance de notre âme, ce qui ne se fait qu'après que nous les avons reçus de la bouche du corps. « Le don, dit-il (Exp. litt. c. 43, in Bibl. Patr. Græc.-Lat. tom. 2), est communiqué à ceux qui vivent dans le corps par le moyen du corps ; mais il passe premièrement dans la substance de l'âme, et par le moyen de l'âme il passe dans le corps. »

Quand Cabasilas assure dans ce passage que *le don nous est communiqué par le corps*, c'est ce qu'il avait dit dans les livres de la Vie en Jésus-Christ, *que nous recevons vraiment Jésus-Christ dans nos mains et dans notre bouche*. Quand il ajoute qu'après l'avoir reçu de la sorte, *il passe premièrement en la substance de l'âme*, c'est ce qu'il avait dit dans les livres de la Vie en Jésus-Christ, que *nous le mêlons avec notre âme*. Quand il conclut qu'*il passe par le moyen de l'âme jusque dans le corps*, c'est ce qu'il avait dit dans les mêmes livres, que *nous le joignons à notre corps*, et que *nous le plongeons dans notre sang*. Ces deux passages s'éclaircissent donc l'un l'autre. Celui du livre quatrième de la Vie en Jésus-Christ fait voir que *le don* dont il est parlé dans l'Exposition de la Liturgie n'est autre chose que Jésus-Christ ; et celui de l'Exposition sur la Liturgie montre que ce n'est pas sans dessein que Cabasilas a mis dans les livres de la Vie en Jésus-Christ, l'union de Jésus-Christ avec les âmes des communiants, avant celle qui le joint à leur corps, et qui le plonge dans leur sang.

Mais avant que de passer à ma seconde proposition, il est important de faire voir encore plus clairement que ce *don* dont parle Cabasilas dans son Exposition de la Liturgie, n'est pas un pain matériel, ou un vin corruptible, qui soient seulement en figure ou en vertu le corps et le sang du Sauveur, mais que c'est son corps même et son sang même. « Le prêtre, dit-il, au chapitre 27 de cet ouvrage, ayant fait les prières, le pain n'est plus une figure du corps du Seigneur. Ce n'est plus un don qui porte en soi l'image du véritable don, mais c'est effectivement ce véritable don, c'est le corps même du Sauveur plein de sainteté. De même le vin est le sang même qui est sorti du corps immolé. C'est ce corps, c'est ce sang formé par le Saint-Esprit, né de la Vierge Marie, qui a été enseveli, qui est ressuscité, qui est monté aux cieux, qui est assis à la droite du Père. » Et au chapitre 47 : « La récompense, dit-il, que nous recevons de l'oblation des dons qui se fait avant la consécration, c'est que Dieu nous donne le corps même et le sang de Jésus-Christ. Car recevant de nous le pain et le vin il nous rend son propre Fils. Et d'où savons-nous qu'en récompense de ce que nous lui avons offert il nous rend des dons si précieux ? Nous le savons de la bouche de celui qui y est contenu, car c'est lui-même qui nous dit : *Prenez, mangez : ceci est mon corps.* » Et au chapitre suivant : « Le prêtre, dit-il, offre et le Seigneur reçoit les dons. Il est vrai néanmoins que le Seigneur offre aussi. Il s'offre lui-même à son Père quand les dons ont été faits lui-même, quand ils ont été changés en son corps et en son sang. Ainsi parce qu'il s'offre lui-même, on dit qu'il est lui-même l'offrant, et le don offert, et celui qui le reçoit. »

Après cela on ne doit pas trouver étrange que je suppose dans la suite de cette exposition des véritables sentiments de Cabasilas, que quand il parle *des dons consacrés*, c'est *du corps même et du sang même du Sauveur* dont il prétend parler. Je viens donc à la seconde proposition ; et comme elle est composée de plusieurs parties, il est nécessaire de les établir distinctement l'une après l'autre :

1° Cabasilas a cru que *ce mélange du corps de Jésus-Christ avec nos corps et avec nos âmes n'est pas un mélange passager et de quelques moments, mais qu'il peut durer pendant tout le cours de notre vie.* C'est ce qu'il enseigne évidemment dans l'endroit que je viens de citer du livre quatrième de la Vie en Jésus-Christ ; car, après avoir assuré que Jésus-Christ passe des mains des fidèles dans leur bouche, pour se mêler avec leur âme et s'unir à leur corps et à leur sang, il témoigne aussitôt que c'est peu de chose *d'avoir ainsi reçu le Sauveur, si l'on ne le retient jusqu'à la fin de sa vie.* C'est aussi, ce me semble, ce qu'il a voulu donner à entendre dans l'Exposition de la Liturgie, lorsqu'il remarque (c. 41) qu'après la communion les fidèles demandent à Dieu les secours nécessaires *pour ne jamais perdre le don ;* car ce *don*, c'est le propre corps du Sauveur, c'est son sang, c'est le Sauveur lui-même.

2° Il a cru que *tous ceux qui reçoivent dignement le corps de Jésus-Christ le portent effectivement dans leur âme, dans leur sang, dans leurs yeux, dans leurs entrailles et généralement dans toutes les parties de leur corps.* « Ces membres, dit-il (de Vitâ in Christ., l. 6), contiennent le sang de Jésus-Christ comme une fiole, ou, pour mieux dire, ils sont revêtus du Sauveur même tout entier. Nous portons, dit-il ailleurs (l. 2, p. 106), dans nos âmes, dans notre tête, dans nos yeux, dans nos propres entrailles, dans tous nos membres le Sauveur même exempt de péchés et de toute corruption, tel qu'il est ressuscité, qu'il est apparu à ses disciples, qu'il est monté au ciel, et tel qu'il retournera pour se faire rendre un compte exact de ce trésor. » C'est de cette doctrine qu'il a conclu que le Sauveur nous est plus étroitement uni que ne le sont les membres mêmes de notre propre corps. Et la raison en est évidente : car je conçois fort bien qu'on peut retrancher de mon corps un bras, un pied, une main ; mais pour dépouiller de Jésus-Christ un fidèle qui en est une fois revêtu et tout pénétré, c'est ce qui ne se peut, parce que quelque partie du corps qu'on lui coupe pour en venir à bout, Jésus-Christ demeurera toujours et tout entier dans toutes les autres. « Ces membres, dit-il (ibid.), sont revêtus du Sauveur même tout entier, non comme d'un vêtement ni comme d'une peau naturelle ;

mais d'autant plus intimement que cet habit est plus étroitement joint et uni à ceux qui en sont revêtus que leurs propres jointures et leurs propres os : car on pourrait retrancher ces jointures et ces os à ceux mêmes qui ne le voudraient pas ; mais pour Jésus-Christ il n'y a personne, ni entre les hommes ni entre les démons, qui en puisse dépouiller contre leur gré ceux qui en ont été une fois revêtus. »

3° Il a cru que *Jésus-Christ n'est pas moins réellement, véritablement et entièrement dans tous les membres des fidèles qu'il l'est dans leur bouche et dans leur estomac au temps de la communion.* C'est ce qui paraît déjà assez clairement des passages que nous venons de rapporter ; car si Jésus-Christ n'est pas *réellement* dans les fidèles, à quoi songe-t-il de comparer la manière dont son sang est dans leurs membres avec la manière dont *une liqueur est renfermée dans un vase?* S'il n'y est pas *entièrement*, à quoi songe-t-il de nous avertir que c'est parler plus proprement de dire que *nos membres sont revêtus du Sauveur même tout entier*, que de dire que *son sang y est contenu comme dans une fiole?* S'il n'y est pas *entièrement et véritablement*, à quoi songe-t-il de dire que *nous le portons dans nos yeux, dans nos entrailles, dans toutes les parties de notre corps, tout tel qu'il est monté au ciel, tout tel qu'il en descendra pour nous faire rendre compte d'un si précieux trésor?* L'on trouvera dans la suite plusieurs autres passages propres à établir bien plus fortement cette pensée. Si je ne les rapporte pas ici, c'est pour éviter le plus qu'il sera possible les répétitions moins nécessaires.

Voilà pour ce qui regarde ma seconde proposition. La troisième était que Cabasilas a estimé que *Jésus-Christ demeure joint, uni et mêlé avec le corps et les âmes des fidèles après leur mort, et que quand ils sortiront des sépulcres pour aller au-devant de leur Juge, ils iront avec le pain sacré, qui n'est autre que le corps même de ce souverain Juge.* C'est ce qu'il enseigne en propres termes dans les livres 4 et 5 de la Vie en Jésus-Christ. « Ce pain, dit-il, ce corps que les justes avaient reçu ici-bas à cette sainte table, et qu'ils porteront avec eux en se présentant au jugement, est celui-là même qui se fera voir aux yeux de tout le monde au-dessus des nues, et qui, paraissant comme un éclair, fera paraître en un clin d'œil sa beauté de l'Orient à l'Occident. *Panis enim hic corpus hoc quod hinc ab hâc mensâ eò portantes venient, hoc est quod supra nubes omnium oculis conspicietur.* »

Avant que de rapporter l'autre passage tiré du livre 5, il est important de remarquer que, quoiqu'on n'ait jamais bâti de temples dans l'Église, ni dressé des autels aux saints ni aux martyrs, parce que ce n'est pas à eux que nous offrons le sacrifice, mais à celui-là seul qui couronne tous les saints, c'est néanmoins une coutume très-ancienne, reçue dans toute l'Église, de ne jamais consacrer d'autels sans y mettre des reliques des martyrs ; mais les Grecs ont cela de particulier dans les cérémonies de la consécration des églises et des autels, qu'il semble qu'ils y rendent les mêmes honneurs aux reliques, comme si c'était Jésus-Christ lui-même ; car comme nous l'apprenons de Cabasilas (ibid., l. 5, p. 123) et de leur Rituel : l'évêque, revêtu de ses habits pontificaux, les apporte sur sa tête dans le même bassin et couverts des mêmes voiles dont on se sert pour couvrir et porter le corps même du Sauveur ; et, étant arrivé en procession à la nouvelle église, « il commande qu'on en ouvre les portes AU ROI DE GLOIRE, les ministres qui sont au dedans se demandant et se répondant les uns aux autres, comme firent les anges à l'entrée de Jésus-Christ dans les cieux : *Qui est ce Roi de gloire? Le Seigneur des vertus, c'est lui qui est le Roi de gloire.* »

C'est en recherchant des raisons de cette cérémonie que Cabasilas a enseigné clairement que Jésus-Christ demeure joint, uni et mêlé avec les âmes et les corps des saints après leur mort. « Il n'y a rien, dit-il (ibid.), qui ressemble davantage, ni qui ait plus de rapport avec les mystères que les martyrs, puisque le corps, l'esprit, la manière de mourir et généralement toutes les autres choses qu'on y peut remarquer, leur sont communes avec Jésus-Christ : car comme il était présent en eux pendant cette vie, aussi n'a-t-il pas abandonnés leur corps lorsqu'ils ont cessé de vivre ; mais en demeurant uni à leurs âmes (1), il est assurément encore présent et mêlé avec leurs cendres mortes ; de sorte que si l'on peut trouver et posséder le Sauveur dans aucune de ces choses visibles qui touchent nos sens, c'est surtout dans ces ossements. Et c'est aussi pour cette raison que l'évêque, lorsqu'il les veut transférer dans le temple nouvellement dédié, ne se sert point d'autres paroles pour leur en faire ouvrir les portes que de celles dont il se servirait s'il y apportait Jésus-Christ même. Et quant au reste, il leur rend les mêmes honneurs qu'on a coutume de rendre aux dons sacrés. »

La quatrième proposition contenait que *le bonheur des saints en l'autre monde consiste à voir clairement ce qu'ils y ont porté en sortant de celui-ci, le royaume des cieux n'étant autre chose que le pain de l'autel aperçu sous sa propre forme, sans voile et à découvert, tel qu'il est en vérité.* C'est ce qu'enseigne Cabasilas sur la fin du livre 4 de la Vie en Jésus-Christ ; car après avoir dit que les justes allant au jugement *porteront avec eux le pain qu'ils ont reçu de la sainte table*, et après avoir remarqué *que ce pain est le corps même du Sauveur*, il assure un peu après que « pour ceux qui passeront de cette vie en l'autre sans ces dons, c'est en vain qu'ils s'attendent d'y recevoir aucune récompense, mais pour ceux qui ont reçu et conservé cette

(1) Il y a dans le manuscrit de Cabasilas de la Bibliothèque-du-Roi, Ἔστιν ὅπως καὶ τῇ κωφῇ ταύτῃ σύνεστι, καὶ ἀναμέμικται κόνει. L'interprète a traduit : *Aliquomodò etiam*, il aurait pu aussi bien tourner : *Omninò etiam, planè etiam surdo huic pulveri adest et commiscetur.* S. Cyrille s'est servi dans ce sens de cette façon de parler sur la fin du livre 7 contre Julien, p. 248. Henri Etienne assure qu'il n'a rencontré dans aucun auteur ἔστιν ὅπως. Mais il rapporte des exemples de οὐκ ἔστιν ὅπως οὐκ, qui semble être la même à raison des deux particules négatives, et il en exprime toujours la force par *omninò*.

grâce, qu'ils verront clairement ce qu'ils ont apporté avec eux. Et c'est, ajoute-t-il, la raison pour laquelle il est dit *que nous avons en nous le royaume des cieux*. Le royaume même, dit-il (dans l'Exposition de la Liturgie, c. 43), n'est autre chose que ce pain et ce calice. Car ces choses sont notre Médiateur qui est entré comme notre précurseur dans les lieux saints, qui nous paraît ainsi maintenant (*c'est-à-dire, sous la forme et sous la figure de pain et de calice*), et qui se communique à ceux qui sont dans les liens de la chair de la manière qu'il a voulu ; mais alors il se rendra visible, et se communiquera sans voile *lorsque nous le verrons comme il est, et qu'il assemblera les aigles autour du corps mort.* » Il se sert de ce même exemple des aigles qui s'assemblent autour du corps mort dans les livres de la Vie en Jésus-Christ, lorsqu'il décrit avec combien de vitesse et de rapidité les saints seront emportés dans les nues par le corps de Jésus-Christ qu'ils portent avec eux, et il remarque qu'on donne le nom de *corps mort* au corps du Sauveur, parce que, quoiqu'il soit vivant et immortel, les marques de sa passion ne laisseront pas de paraître en ses mains, sur ses pieds et à son côté.

La dernière proposition était composée de deux parties, dont la première était qu'*il se fait une parfaite communion de corps, de sang et de vie entre Jésus-Christ et les fidèles, en telle sorte que le sang qui est à présent le sang d'un fidèle demeure toujours le sang de Jésus-Christ, et que le corps de Jésus-Christ, sans cesser d'être le corps de Jésus-Christ, devient la chair des fidèles.* C'est ce que nous apprenons d'une comparaison qu'il fait de la manière dont le Seigneur s'est communiqué à nous avec celle dont les parents se communiquent à leurs enfants ; car entre plusieurs différences qu'il y remarque, celle qu'il considère comme la principale et comme la source de toutes les autres, c'est que ce qui faisait autrefois une partie de la substance de nos parents, ne peut devenir partie de notre substance qu'en cessant d'être partie de la leur ; au lieu que par le moyen de l'Eucharistie un même sang et une même chair est en même temps et notre sang et le sang de Jésus-Christ, et la chair de Jésus-Christ et la nôtre. « Dans l'ordre naturel, dit-il (ibidem), le sang qui est à présent le sang des enfants n'est plus le sang des parents, mais il a été le sang des parents avant qu'il fût celui des enfants. Mais par le moyen de ce sacrement le sang dont nous vivons est encore à présent le sang de Jésus-Christ, et la chair qui par le moyen du même sacrement est ajoutée à la nôtre est le corps de Jésus-Christ, et ses membres deviennent aussi nos membres, et sa vie, notre vie. *Ex sacramento autem isthoc sanguis quo vivimus, etiam nunc sanguis Christi est, et caro quam nobis coagmentat corpus Christi est, et communia insuper membra, communis vita.* Et c'est là en effet, ajoute-t-il, l'idée d'une véritable communion, lorsqu'une même chose se rencontre en même temps dans deux sujets, au lieu que c'est plutôt l'apparence et l'image d'une communion, qu'une communion véritable, lorsque la chose qui est commune ne se rencontre qu'alternativement dans les personnes. Nous communions donc véritablement à Jésus-Christ, puisque toutes ces choses, le corps, le sang et les membres nous sont communs avec lui. »

Ce passage fait voir que quand Cabasilas parle en d'autres endroits d'une communion de corps, de sang et de vie entre Jésus-Christ et les fidèles, cette communion emporte une parfaite identité, qui fait que le corps, le sang et la vie de l'un soient en même temps la vie, le corps et le sang de l'autre. *Il n'y a pas ici*, dit-il dans l'Exposition de la Liturgie (c. 38), *une communion de nom, ni un rapport de ressemblance, mais c'est l'identité de la même chose*, ἀλλὰ πράγματος ταυτότης. M. Claude abuse en quelque endroit (l. 3, c. 4) de cette expression, parce qu'il n'en a jamais bien compris le vrai sens ; mais il pourra l'apprendre de ce que je viens de dire, et du passage suivant : « Parmi nous, dit Cabasilas (de Vitâ in Christ. l. 4), les enfants n'ont rien de commun que le seul nom avec celui qui les adopte ; mais ici il y a une véritable communion avec le Fils unique de Dieu, laquelle n'est pas seulement du nom, mais des choses mêmes, de son corps, de son sang et de sa vie. Que peut-il donc y avoir de plus avantageux pour nous, puisqu'après cela le Père éternel reconnaît dans nos membres les membres de son Fils unique, et sur notre visage la forme de celui de Jésus-Christ ? »

La seconde partie était que ce que nous avons dit jusqu'à présent ne doit pas s'entendre *dans un sens mystique mais en vérité et sans hyperboles*. « Voyez le fer, dit-il, (Exp. Lit., c. 38) lorsqu'il est joint avec le feu, il devient feu, et ne fait pas que le feu devienne fer. Et de même que quand le fer est embrasé, nous ne voyons plus du fer, mais du feu seulement, les propriétés du fer étant entièrement cachées par le feu ; ainsi si quelqu'un pouvait voir l'Église de Jésus-Christ, par cela même qu'elle est unie à lui et qu'elle est participante de sa chair, il ne verrait autre chose que le corps même de Notre-Seigneur. C'est pourquoi S. Paul dit : *Vous êtes le corps de Jésus-Christ, et chacun de vous en particulier en est un de ses membres;* car quand il l'appelle LA TÊTE ET NOUS LES MEMBRES, il n'a pas voulu représenter ni les soins de sa Providence ni notre sujétion à lui, au même sens que nous nous appelons les membres de nos parents ou de nos amis PAR UNE MANIÈRE DE PARLER HYPERBOLIQUE ; mais il a bien voulu dire cela même qu'il disait, savoir que les fidèles par le moyen de ce sang vivent de la vie qui est en Jésus-Christ, et qu'ils sont VÉRITABLEMENT attachés à lui comme à leur tête, et qu'ils sont revêtus de ce corps. » C'est ainsi qu'il s'explique dans l'Exposition sur la Liturgie ; et ce passage est encore un de ceux que M. Claude (l. 3, c. 4) emploie contre M. Arnauld, selon sa coutume ordinaire de tourner à son avantage les choses qui lui sont le plus contraires.

Nous avons encore un autre endroit dans Cabasilas où il exclut expressément l'hyperbole par opposition à la vérité. C'est dans le livre 6 de la Vie en Jésus-Christ : « Parce, dit-il, que nous ne nous ai-

mons plus que les autres qu'à cause qu'il n'y a personne qui ait plus de rapport avec nous-mêmes, aussi Jésus-Christ qui voulait être autant aimé de tous les hommes qu'ils ont coutume de s'aimer eux-mêmes, ne s'est pas contenté de se faire homme comme nous, et de prendre notre nature; il nous a encore communiqué son même corps, son même sang et son même esprit, afin que ce qui ne se dit des amis que PAR UNE MANIÈRE DE PARLER HYPERBOLIQUE, il le pût dire EN VÉRITÉ de tous ceux qui lui sont si étroitement unis, et de chacun en particulier; C'EST UN AUTRE MOI-MÊME. »

Mais si c'est sans hyperbole que les fidèles sont des AUTRES JÉSUS-CHRIST, et si c'est en vérité QUE NOTRE SANG EST SON SANG, ET SA CHAIR NOTRE CHAIR, il faudra donc dire que la divinité est unie à notre corps et à notre sang, puisqu'elle est unie au sang et à la chair de Jésus-Christ; il faudra dire aussi que l'Eucharistie nous fait être des dieux, puisqu'on ne peut pas être composé d'os, de chair, et de sang unis à la divinité sans devenir Dieu; il faudra dire enfin que nous participons aux souverains honneurs qui se rendent à Dieu même, puisqu'on ne peut pas devenir Dieu sans être en quelque façon participant des honneurs qui accompagnent nécessairement la divinité partout où elle est. Ce serait pousser les choses bien loin. Cependant il semble que Cabasilas n'en disconvienne pas. « Qu'y a-t-il de plus saint, dit-il (ibid.), que notre corps avec qui Jésus-Christ est plus étroitement uni que les éléments naturels qui le composent? Nous respecterons donc la majesté et la sainteté de notre corps, si nous en concevons bien la noblesse, et si nous avons soin de n'en perdre jamais le souvenir : car il n'y a rien de plus saint qu'un homme à la nature duquel la divinité s'est unie. » Considérant ailleurs Jésus-Christ environné des saints. « C'est dit-il (ibid.), un Dieu au milieu des dieux, c'est un peuple de dieux autour d'un Dieu. » Et nous apprenant dans d'autres endroits la manière dont les fidèles deviennent des dieux de cette sorte : « Jésus-Christ, dit-il (ibid.), nous a rendu communs son corps, son sang, son esprit, et toutes les autres choses qui lui sont propres, et par ce moyen il nous a déifiés en se mêlant lui-même avec nous, lui qui est un vrai Dieu. Pouvait-il (l. 1.) nous donner une marque plus certaine de la bonté qu'il a pour les hommes, que de les admettre à un festin où il présente son propre corps à manger, et son propre sang à boire? Que de les y faire devenir des dieux et des enfants de Dieu? Que de mettre notre nature en état de mériter des honneurs divins, et d'élever enfin ce qui n'est autre chose que de la poudre à un point de gloire si relevé qu'il participe à la nature de Dieu, à son honneur et à sa divinité? » *Ac pulverem in tantum gloriæ fastigium extolli, ut jam divinæ naturæ et honoris et deitatis consors sit.*

Voilà l'opinion de Cabasilas. Pour la mettre dans tout le jour qu'elle peut recevoir, il serait besoin d'un livre entier; car outre que j'ai omis un grand nombre de passages qui ne sont pas moins formels que ceux que je viens de produire, si l'on veut prendre la peine de voir ces endroits que j'ai marqués, l'on y trouvera plusieurs raisonnements qui ne laissent aucun lieu de douter que Cabasilas n'ait été dans les sentiments que je lui ai attribués touchant la première manière de participer aux divins mystères, à savoir de corps et d'esprit tout ensemble.

SECTION V.

Opinion de Cabasilas touchant la communion des âmes séparées du corps et de celles qui y sont encore unies, qui participent seulement d'esprit au corps et au sang du Sauveur.

C'est un dogme dont l'église grecque convient avec l'Église romaine, que les divins mystères contribuant à la sanctification des fidèles de deux manières différentes, 1° en qualité de sacrifice, en nous rendant Dieu favorable quand on lui offre pour nous son propre Fils, 2° en qualité de sacrement, lorsque nous sommes faits participants de cette divine nourriture, les âmes des morts qui ne jouissent pas encore de la béatitude en sont sanctifiées de la première manière.

Mais Cabasilas a passé plus avant; il veut que les morts participent aussi aux divins mystères, considérés comme la nourriture des fidèles; car 1° il distingue bien nettement ces deux manières dont nous sommes sanctifiés par l'Eucharistie. « Ce divin et sacré mystère, dit-il (Exp. Litt., c. 42), nous sanctifie en deux manières : premièrement, par intercession, parce que ces dons étant offerts sanctifient par l'oblation même, et ceux qui les offrent et ceux pour qui on les offre, et leur rendent Dieu favorable; secondement, par la participation, parce qu'ils sont pour nous une vraie viande et un vrai breuvage, comme dit le Seigneur. » 2° Il déclare en termes formels que les âmes dépouillées du corps en sont sanctifiées de l'une et de l'autre manière. « Le divin sacrifice de l'Eucharistie, dit-il (ibidem, c. 45), est pour les morts aussi bien que pour les vivants. Les uns et les autres en sont sanctifiés des deux manières que nous avons marquées ci-dessus, et les morts ne sont ni en l'une ni en l'autre de ces deux manières d'en être sanctifiés, de pire condition que les vivants. » 3° Il limite l'efficace de nos mystères aux seules âmes séparées qui ne jouissent pas encore de la béatitude. « Les dons, dit-il (ibidem c. 47), ne sanctifient pas les seules âmes des chrétiens qui sont encore en vie; ils sanctifient aussi les âmes des morts qui sont imparfaites et qui ont encore besoin de la sanctification; car pour les saints qui jouissent de la compagnie des anges et qui sont déjà élevés dans la hiérarchie céleste, ils n'ont plus besoin des mystères qus nous célébrons ici bas. »

Mais pour se former une idée distincte de la manière dont Cabasilas a conçu cette communion des âmes séparées, il faut voir quels sont les moyens qu'il emploie pour la rendre plausible. Le tout se réduit à deux raisonnements : le premier va à prouver qu'il n'y a rien qui empêche que les âmes séparées de leur corps ne soient sanctifiées de cette sanctification par-

ticulière que nous recevons en participant à l'Eucharistie considérée comme la véritable nourriture des chrétiens ; le second tend à nous convaincre que la chose n'est pas seulement possible, mais qu'elle s'accomplit en effet.

Voici son premier raisonnement : Si quelque chose pouvait empêcher que les âmes qui sont hors du corps ne pussent recevoir cette sanctification particulière qui provient de la participation des divins mystères, ou ce serait parce qu'elles manquent de dispositions nécessaires pour l'obtenir, ou parce que, bien qu'elles aient toutes les dispositions requises, elles n'en sont plus susceptibles depuis leur séparation du corps, ou parce que, bien qu'elles soient en état de recevoir les mystères, elles manquent de prêtres qui veuillent et qui puissent les leur donner.

Or, on ne peut, dit Cabasilas, raisonnablement alléguer aucune de ces raisons. Premièrement, on ne peut pas dire que les âmes des morts manquent des dispositions propres à attirer cette sanctification (Exp. Lit., cap. 42) ; car ces dispositions que Jésus-Christ exige de nous sont la pureté de l'âme, l'amour de Dieu, la foi, le désir d'être participant du mystère, une secrète joie qui accompagne ce désir, un appétit fervent, et une soif qui nous y fasse courir. Or toutes ces choses dépendent de l'âme seule, et ne sont pas corporelles ; il n'y a donc rien qui empêche que les âmes des morts ne les puissent avoir aussi bien que celles des vivants.

On ne peut pas dire aussi qu'étant dépouillées du corps elles ne sont plus susceptibles de cette sanctification, ni qu'elles ne sont plus en état de recevoir les mystères (ibid., c. 45) ; car quoiqu'en ce monde le corps et l'âme des fidèles soient les sujets, comme on parle, de cette sanctification, l'âme toutefois en est le principal sujet ; car ce n'est pas elle qui dépend du corps, mais le corps qui dépend d'elle pour en être rendu participant ; car cette sanctification dont nous parlons ne provient que de notre union et de notre mélange avec les dons sacrés, c'est-à-dire avec Jésus-Christ lui-même, *que nous mêlons avec notre âme*, *que nous joignons à notre corps*, *que nous plongeons dans notre sang, après que nous l'avons reçu dans nos mains et dans notre bouche.* (1) Or cette union se fait principalement et premièrement dans l'âme. Elle s'y fait principalement, car elle se fait principalement en ce qui nous en rend proprement susceptibles ; or, nous n'en sommes susceptibles qu'en tant qu'hommes, et l'on sait assez que ce n'est pas du corps, mais que c'est principalement et proprement de l'âme que nous avons d'être hommes. Elle s'y fait aussi premièrement : car afin que les dons passent de la bouche et de l'estomac des communiants dans toutes les parties de leur corps pour s'y unir étroitement, il faut qu'ils soient auparavant entrés dans la substance de l'âme, qu'ils se soient intimement unis avec elle ; en telle sorte qu'elle soit devenue un même esprit avec Jésus-Christ, comme parle l'Apôtre. Puis, donc que les âmes des hommes subsistent toujours après leur mort, il faut avouer qu'elles sont encore susceptibles de cette sanctification particulière que reçoivent les fidèles en participant dignement aux dons sacrés.

Enfin, on ne peut pas dire qu'elles manquent de prêtre qui puisse et qui veuille leur donner le mystère (c. 43) ; car dans la communion même des vivants il faut toujours considérer deux prêtres, celui qui fait passer de l'autel dans la bouche des fidèles les dons divins, et celui qui les fait entrer jusque dans la substance de l'âme : le premier est le prêtre visible qui donne à tous ceux qui se présentent à la sainte table, soit qu'ils en soient dignes, soit qu'ils ne le soient pas ; le second est le Prêtre invisible, le Prêtre éternel, Jésus-Christ lui-même, qui ne communie que ceux qui en sont dignes, et qui sont en état de recevoir véritablement son corps et son sang. Or, quoique les âmes séparées n'aient plus de prêtre visible, elles ont toujours le Prêtre invisible qui ne manque ni de volonté ni de pouvoir de leur communiquer le sacré mystère.

« De tout ceci, conclut Cabasilas (ibid.), il paraît clairement que tout ce qui appartient à ce sacré mystère est commun aux vivants et aux morts. Car les causes de la sanctification étant des biens de l'âme, sont également dans les morts comme dans les vivants, et ce qui reçoit premièrement, et principalement, et proprement la sanctification est le même dans les uns et dans les autres. Le Prêtre qui sanctifie est aussi le même. Ce qui est de particulier aux vivants, et qu'on ne peut pas dire des défunts, c'est qu'en cette vie ceux qui sont indignes des mystères paraissent sanctifiés comme les autres, parce qu'ils reçoivent les dons de la bouche du corps, au lieu que parmi les morts il n'est permis à qui que ce soit de s'en approcher sans préparation, parce que la communion n'y est donnée qu'à ceux-là seuls qui en sont dignes. Mais lorsqu'il arrive aux vivants de la recevoir de bouche indignement, ils en reçoivent les derniers supplices, au lieu d'être sanctifiés. »

Il est facile de conclure de ces principes que cette manière de communier d'esprit au corps et au sang du Seigneur, sans le recevoir de la bouche du corps, n'est pas tellement propre aux morts qu'elle ne puisse appartenir aux vivants qui ne peuvent en aucune manière approcher de la table sacrée. Aussi Cabasilas a-t-il reconnu lui-même que cela s'ensuivait nécessairement de sa doctrine, comme l'a très-bien remarqué M. Claude.

Il ne reste donc plus qu'à voir le second raisonnement que Cabasilas emploie pour montrer que les morts ne sont pas seulement en état de participer à la sainte table, mais qu'ils y participent en effet. Voici en quoi consiste toute sa force. De même que Dieu ne s'est réconcilié à notre nature que quand il s'est aperçu, pour ainsi dire, que son propre Fils en était revêtu, de même il ne se réconcilie à chacun de nous en particulier que quand il nous considère comme re-

(1) Voyez ce que l'on a dit ci-dessus de la communion des vivants.

vêtus de la forme, du corps et de l'esprit de ce même Fils. Or, il est constant que les âmes des morts sont réconciliées à Dieu quand on offre pour elles les dons sacrés; car autrement elles n'en seraient point soulagées, puisque tout leur soulagement ne peut venir que de leur réconciliation avec Dieu. Il faut donc demeurer d'accord qu'elles participent à la sainte table, dont le propre effet est de nous mêler avec Jésus-Christ, et de faire que nous devenions un même esprit avec lui.

Mais il faut l'entendre parler lui-même, afin que l'on ne croie point que ce sont nos pensées que nous débitons pour les siennes. « Qu'est-ce, dit-il (c. 44), qui a excité Dieu à se réconcilier avec la nature humaine? C'est assurément d'avoir vu son Fils revêtu de cette nature humaine, et c'est pour cette même raison qu'il se réconcilie avec un chacun des hommes en particulier, lorsqu'ils portent la forme de son Fils unique, lorsqu'ils portent son corps, et qu'ils sont un même esprit avec lui. Sans cela tout homme considéré en lui-même est ce vieil homme qui est l'objet de l'indignation de Dieu, et qui n'a rien de commun avec lui. S'il faut donc croire que les âmes peuvent recevoir du soulagement par la prière des prêtres et par l'oblation des sacrés dons, il faut présupposer auparavant que cela ne se fait point autrement qu'en la manière dont les hommes sont capables de recevoir quelque soulagement; et c'est, comme nous avons dit auparavant, parce qu'elles sont réconciliées avec Dieu, et qu'elles ne sont plus au nombre de ses ennemis. Mais comment cela se peut-il faire? C'est parce qu'elles sont mêlées avec Dieu, et qu'elles sont devenues un même esprit avec le Fils bien-aimé, en qui seul le Père prend toute sa complaisance. Or cela c'est un effet de la table sacrée; les défunts en sont donc aussi bien participants que les vivants. »

Après avoir ainsi éclairci la pensée de Cabasilas touchant la communion des morts, il faut que nous examinions les avantages que M. Claude s'est imaginé en pouvoir tirer.

Cabasilas, dit M. Claude, enseigne que *les âmes séparées de leur corps participent aux saints dons;* il enseigne qu'*elles reçoivent ce que nous recevons*. Or, il ne faut pas s'imaginer que Cabasilas ait cru que les âmes des morts reçoivent réellement en elles-mêmes la propre substance du corps de Jésus-Christ. Donc Cabasilas n'a pas cru que nous recevions réellement en nous-mêmes la propre substance du corps de Jésus-Christ, et par conséquent il n'a pas reconnu la transsubstantiation.

Je remarque deux défauts considérables dans ce raisonnement : le premier qui se présente tout d'un coup est que M. Claude passe de la chose reçue à la manière de la recevoir. Cabasilas, dit M. Claude, enseigne que *les âmes des morts participent aux saints dons;* je l'avoue. Mais Cabasilas dit-il qu'elles y participent de la même manière que les vivants? Il est constant qu'il ne le dit point. Cabasilas enseigne que *les morts reçoivent ce que nous recevons;* il est vrai. Mais dit-il que les morts reçoivent ce que nous recevons de la même manière que nous le recevons? Si Cabasilas l'avait dit, M. Claude n'aurait pas manqué de nous le faire remarquer. *Or*, continue M. Claude, *il ne faut pas s'imaginer que Cabasilas ait cru que les âmes des morts reçoivent réellement en elles-mêmes la propre substance du corps de Jésus-Christ;* je le veux bien supposer, puisqu'il plaît ainsi à M. Claude. *Donc*, conclut M. Claude, *nous ne recevons pas réellement en nous-mêmes la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ.* Tous ceux qui savent ce que c'est qu'un paralogisme voient clairement que la conclusion est nulle.

Mais, pour le faire voir aux personnes qui ne s'en apercevraient pas tout d'un coup, il n'y a qu'à leur montrer qu'avec ce raisonnement on pourrait convaincre M. Claude par ses propres principes que les calvinistes ne reçoivent pas réellement en eux-mêmes la propre substance du pain et du vin dont on célèbre la cène à Genève et à Charenton. Et voici la manière dont on le prouvera très-clairement : M. Claude enseigne que *les âmes séparées du corps participent au pain et au calice de la cène des calvinistes;* il enseigne que *tout ce qui appartient à ce mystère est commun aux âmes séparées avec les vivants;* or il ne faut pas s'imaginer que M. Claude ait cru que les âmes des morts reçoivent réellement en elles-mêmes la propre substance du pain et du calice; donc les calvinistes ne reçoivent pas réellement en eux-mêmes la propre substance du pain dont on célèbre la cène.

Je sais bien que si l'on opposait ce raisonnement à M. Claude, il n'aurait pas de peine à s'en défendre; il avouerait qu'il a dit qu'*il est certain que tout ce qui appartient à ce mystère est commun aux morts avec les vivants;* il reconnoîtrait qu'il a écrit que *les âmes séparées participent au pain et au calice de la cène des calvinistes;* mais il ajouterait qu'il n'a pas dit que les morts y participent de la même manière que les vivants. Au contraire, dirait-il, j'ai remarqué expressément que *les âmes séparées du corps participent à notre pain et à notre calice, non à l'égard de leur substance, mais à l'égard de la grâce qu'ils communiquent.*

Comme cette distinction est juste et solide, M. Claude n'a qu'à l'appliquer à son raisonnement, et il en découvrira l'illusion. Les vivants et les morts reçoivent le corps de Jésus-Christ, les vivants *à l'égard de sa substance*, les morts *à l'égard de la grâce qu'il communique;* peut-on rien de plus juste?

L'autre défaut du raisonnement de M. Claude est qu'il est appuyé sur une proposition dont je ne vois point que M. Claude se mette en peine d'apporter aucune preuve : *Il ne faut pas*, dit-il, *s'imaginer que Cabasilas ait cru que les âmes séparées reçoivent réellement en elles-mêmes la propre substance du corps de Jésus-Christ.* Et pourquoi ne faut-il pas s'imaginer que Cabasilas ait eu cette pensée? Est-ce qu'il est plus facile de concevoir comment des hommes mortels mangent un corps entièrement incorruptible, que de

concevoir comment des âmes immortelles le peuvent recevoir en elles-mêmes?

Mais M. Claude n'ignore pas ce que Cabasilas a écrit sur le sujet de cette comparaison. « Ce n'est pas, dit ce savant évêque (Exp. Lit., c. 42), une chose qui doive passer pour nouvelle, que Jésus-Christ admette à cette table des âmes qui sont séparées de leur corps. Il est bien plus surprenant et plus admirable que l'homme qui est engagé dans la corruption mange un corps incorruptible. Mais qu'une âme, qui est une substance immortelle, reçoive en sa manière ce qui est immortel, quelle raison d'en être surpris? S'il est donc véritable que Jésus-Christ, par son ineffable bonté et par sa profonde sagesse, ait trouvé le moyen d'exécuter en faveur des vivants une chose si admirable et si extraordinaire, pourquoi ne croira-t-on pas qu'il puisse faire en faveur des âmes séparées ce qui est probable et conforme à la raison? »

Il ne faut donc plus que M. Claude suppose sans preuve que Cabasilas n'a reconnu aucun mélange de la substance du corps de Jésus-Christ avec la substance des âmes séparées, sous ce seul prétexte, que la chose lui paraît inconcevable; car soit que ce mélange soit possible, soit qu'il ne le soit point, l'on espère que tous ceux qui jugeront avec un esprit désintéressé et sans préoccupation de ce que nous avons déjà rapporté des sentiments de cet auteur, et de ce qui nous reste encore à en dire, avoueront qu'il est très-probable qu'il a été dans cette pensée.

Section VI.

Opinion de Cabasilas touchant la communion des méchants qui ne participent aux mystères que de corps et non pas d'esprit.

Il n'y a rien d'extraordinaire dans les sentiments de Cabasilas sur le sujet de la communion des méchants; car il reconnaît (de Vitâ in Christo, l. 6) que le Seigneur a donné lui-même à Judas *son propre corps et son propre sang*, et il dit en général (Exp. Lit., c. 43) de tous ceux qui approchent indignement de la sainte table, qu'*ils reçoivent de corps les dons;* c'est-à-dire, comme je l'ai montré, *le vrai corps et le sang même du Sauveur.*

Si nous voulions établir cette doctrine par les principes généraux de sa doctrine, nous pourrions en apporter beaucoup d'autres preuves; car qui doute que les méchants ne reçoivent de la bouche ce que les prêtres ont l'honneur de toucher de leurs mains? Or Cabasilas assure que c'est le très-saint corps de Jésus-Christ. *Considérant*, dit-il (ibid., c. 53), *que la main du prêtre vient de toucher le très-saint corps du Sauveur, ils la baisent avec beaucoup de respect.* Qui doute que les méchants ne reçoivent de la bouche du corps cette même liqueur dont est teinte la langue des fidèles qui participent au sacré calice? Or Cabasilas enseigne que c'est du sang du Sauveur? *Il ne sortira jamais*, dit-il (de Vitâ in Christo, l. 6), *des paroles déshonnêtes de notre bouche, quand nous nous souviendrons de quel sang cette langue a été empourprée.* Qui doute enfin que les méchants ne reçoivent de la bouche du corps ce que reçoivent dans la leur tous ceux qui communient dignement? Or Cabasilas enseigne (ibid., l. 4) que c'est Jésus-Christ lui-même. *Dans la cène*, dit-il, *nous recevons vraiment Jésus-Christ dans nos mains, nous le recevons dans notre bouche, nous le mêlons avec notre âme, nous le joignons à notre corps, nous le plongeons dans notre sang.* Mais voyons les objections de M. Claude.

I. « Cabasilas, dit M. Claude, dans sa dispute touchant les âmes séparées, parle *de la sanctification* et *de la réception du corps de Jésus-Christ* comme d'une seule et même chose; or les méchants ne reçoivent pas *la sanctification;* donc ils ne reçoivent pas *le corps de Jésus-Christ.* » — Je réponds que quoique les méchants reçoivent le corps même du Sauveur ils ne le reçoivent pas dans leur âme, comme je le ferai voir incontinent; or c'est cette seconde manière de recevoir le corps de Jésus-Christ commune aux vivants et aux morts, que Cabasilas confond avec la sanctification; et cette sanctification dont il parle n'est pas celle qui provient de la grâce, de la charité et des vertus qui nous sont communiquées par les autres sacrements aussi bien que par celui de l'Eucharistie; c'est une certaine espèce de sanctification qui ne se reçoit que par le moyen de la communion, qui fait que nous soyons appelés *saints*, *justes*, *sages et bienheureux* (l. 4, de Vitâ in Christo), à cause que nous portons au-dedans de nous Jésus-Christ même, je ne dis pas seulement *selon sa divinité*, mais aussi, comme l'assure Cabasilas (ibid., l. 4), *selon son corps, selon son sang, selon son âme, selon son esprit et sa volonté.*

II. « Cabasilas, continue M. Claude, assure *qu'il n'est pas possible d'être participant de Jésus-Christ sans la pureté de l'âme, sans la foi, sans l'amour de Dieu et les autres mouvements de la piété.* Or les méchants n'ont ni la piété, ni l'amour de Dieu, ni la pureté de l'âme, ils ne sont donc pas participants de Jésus-Christ. » — Je réponds que recevoir Jésus-Christ de bouche seulement, ce n'est pas être participant de Jésus-Christ. *Etre participant de Jésus-Christ*, selon Cabasilas, *c'est avoir un même corps, un même sang, une même vie et un même esprit avec Jésus-Christ*, ce qui ne se peut rencontrer dans les méchants, comme nous le ferons voir après que nous aurons répondu à toutes les objections de M. Claude.

III. « Cabasilas, dit encore M. Claude, distingue deux personnes qui donnent en la communion : l'une est le prêtre, et l'autre est Jésus-Christ, et il attribue à Jésus-Christ seul la gloire de donner son corps et son sang : *C'est lui*, dit-il, *qui donne à ceux d'entre les vivants qui reçoivent véritablement; car tous ceux à qui le prêtre donne ne reçoivent pas véritablement; il n'y a que ceux à qui Jésus-Christ donne lui-même.* Lui-même, cela veut dire immédiatement et sans que le prêtre puisse avoir part à cet honneur. Le prêtre a l'honneur de distribuer le pain, mais il n'a pas l'honneur de donner le corps et le sang véritablement. Or cela renverse entièrement la transsubstantiation. » — Je réponds

que ce raisonnement est illusoire, puisque toute sa force consiste en deux propositions que M. Claude attribue à Cabasilas, mais que Cabasilas n'a jamais avancées, et dont la fausseté paraît plus claire que le jour dans Cabasilas même.

Si le pain, dit M. Claude, était transsubstantié, le prêtre aurait l'honneur et la gloire de donner le corps et le sang de Jésus-Christ véritablement. Le pain n'est donc point transsubstantié, puisque *Cabasilas attribue à Jésus-Christ seul la gloire de donner son corps et son sang*, puisqu'*il enseigne que le prêtre n'a pas l'honneur de donner le corps et le sang véritablement.* — Il est évident que toute la force de ce raisonnement consiste dans les deux dernières propositions ; il est évident que ni l'une ni l'autre ne se trouve point dans le passage de Cabasilas allégué par M. Claude ; il est évident enfin qu'elles sont toutes deux fausses, selon les principes de Cabasilas. La première est fausse, car qui peut douter que le prêtre n'ait la gloire de donner aux fidèles ce qu'il a l'honneur de toucher de ses mains? Or, selon Cabasilas (Exp. Lit, c. 53), le *prêtre touche de ses mains le très-saint corps du Sauveur.* Cabasilas n'attribue donc pas à Jésus-Christ seul la gloire de donner son corps et son sang. La seconde est fausse, car qui peut révoquer en doute que les prêtres ne donnent véritablement ce que nous recevons véritablement dans nos mains et dans notre bouche? Or, selon Cabasilas (de Vità in Christo, l. 4), *nous recevons véritablement dans nos mains et dans notre bouche Jésus-Christ.* Les prêtres ont donc l'honneur de donner le corps et le sang de Jésus-Christ véritablement.

IV. « Si le pain était transsubstantié, poursuit M. Claude, il ne serait pas nécessaire d'avoir recours à Jésus-Christ LUI-MÊME, pour lui faire donner aux fidèles son corps et son sang, le prêtre le leur donnerait; car ce qu'il tient en ses mains et qu'il communique aux fidèles serait ce corps et ce sang en propriété de substance, et Cabasilas n'aurait pas raison d'opposer Jésus-Christ au prêtre. »— Je réponds que quoique le prêtre ait l'honneur de donner aux fidèles le corps et le sang de Jésus-Christ, il est encore nécessaire d'avoir recours à Jésus-Christ LUI-MÊME; car lorsque le prêtre donne le corps de Jésus-Christ, il le fait passer, à la vérité, de la sainte table dans la bouche et dans l'estomac des communiants ; mais pour le faire passer de l'estomac des fidèles *jusque dans la substance de leur âme*, comme parle Cabasilas, c'est ce qui surpasse les forces du prêtre visible. Il est besoin pour cela du Prêtre invisible; il n'y a que lui qui le puisse faire. Ce n'est donc pas sans raison que Cabasilas *oppose Jésus-Christ au prêtre.* Car il y a deux différences très-considérables entre l'un et l'autre : 1° le prêtre ne fait entrer les dons que dans le corps, et Jésus-Christ les fait entrer dans l'âme; 2° le prêtre donne à tous ceux qui se présentent à lui, parce qu'il ne peut pas reconnaître ceux qui en sont indignes entre ceux qui en sont dignes, mais Jésus-Christ ne les donne aujourd'hui qu'à ceux qui méritent de les recevoir. Je dis *aujourd'hui*, car quand il tenait, pour ainsi dire, la place que tient à présent le prêtre visible, quand c'était à lui à faire passer son corps non seulement de l'estomac des apôtres dans leur âme, mais aussi de ses mains sacrées dans leur bouche et dans leur estomac, il n'a point fait difficulté de donner son corps même et son sang même au traître Judas, quoiqu'il en fût indigne, comme le remarque ailleurs Cabasilas (l. 6, de Vità in Christo).

Mais, dira quelqu'un, Cabasilas enseigne, dans le passage allégué par M. Claude, que *tous ceux à qui le prêtre donne ne reçoivent pas véritablement.* — Je l'avoue, mais en même temps je prie ceux qui me font cette objection de considérer que Cabasilas a écrit ailleurs que *dans la cène nous recevons véritablement Jésus-Christ dans nos mains et dans notre bouche.* Voici donc deux expressions qui semblent contraires l'une à l'autre; mais ce n'est qu'en apparence : dans la vérité, elles s'allient très-bien ensemble. En effet, il n'y a personne qui ne voie qu'il y a bien de la différence entre *recevoir véritablement Jésus-Christ*, et entre *recevoir véritablement dans ses mains et dans sa bouche Jésus-Christ.* Pour recevoir véritablement dans nos bouches Jésus-Christ, il suffit de ne les pas fermer quand le prêtre nous présente son saint corps; mais le recevoir véritablement de bouche sans lui donner entrée dans notre cœur, ce n'est pas, à proprement parler, le recevoir véritablement. Jésus-Christ vient chez nous, selon Cabasilas, pour se mêler avec nos âmes après que nous l'aurons reçu de bouche ; il y vient pour s'unir intimement à toutes les parties de notre corps, après qu'il se sera mêlé avec notre âme ; il y vient pour ne s'en séparer jamais, ni pendant le cours de cette vie, si nous lui sommes fidèles, ni durant le temps qui s'écoulera depuis notre mort jusqu'au jugement, si nous mourons en grâce, ni dans toute l'étendue de l'éternité bienheureuse qui suivra la résurrection de nos corps, si nous avons le bonheur de l'obtenir un jour. Ce n'est donc pas le recevoir véritablement que de le recevoir dans nos estomacs, et de le contraindre un moment après qu'il y est entré d'en sortir justement irrité contre nous ; c'est le fouler aux pieds, comme parle l'Apôtre, c'est se rendre coupable de la profanation du corps et du sang de son Dieu.

Comme M. Claude a bien vu que ces manières de parler sont communes et très-naturelles, il a été assez adroit pour donner le change aux termes de Cabasilas ; car au lieu que Cabasilas a écrit que tous ceux qui se présentent au prêtre *ne* REÇOIVENT *pas véritablement Jésus-Christ*, M. Claude assure que Cabasilas a enseigné que le prêtre *ne* DONNE *pas le corps de Jésus-Christ véritablement* à tous ceux qui se présentent à lui, ce qui est très-faux, et qui n'est jamais venu en pensée à Cabasilas. C'est cependant sur cette falsification visible que M. Claude se forme des fantômes de difficultés ; car c'est là-dessus qu'il se demande *si l'on vit jamais un défaut de mémoire semblable à celui de Cabasilas, s'il eût cru la transsubstantiation? Si c'est que le prêtre qui donne la propre substance de Jésus-Christ ne donne pas* VÉRITABLEMENT? *Si c'est que cette*

substance qu'on appelle avec tant d'emphase LA VÉRITÉ ET LA RÉALITÉ, *et que M. Arnauld entend toujours, quand il trouve ces sortes d'expressions,* LE VRAI CORPS ET LE VRAI SANG DE JÉSUS-CHRIST ; *si c'est, dis-je, que ce n'est pas une vérité ?* Enfin si l'on veut le croire, il désespère de pouvoir jamais éclaircir de lui-même ces difficultés, si M. Arnauld ne lui vient au secours. Jugez si c'est ainsi qu'il faut traiter des matières de religion de l'importance de celle dont il s'agit dans notre dispute.

Il ne me reste plus qu'à m'acquitter de la promesse que j'ai faite de montrer que Cabasilas ne reconnaît aucun mélange du corps de Jésus-Christ, ni avec le corps, ni avec l'âme de ceux qui communient indignement. Pour bien comprendre sa pensée, il est important de remarquer qu'il a cru que tout ce qui se rencontre dans le Sauveur s'unit intimement par le moyen de l'Eucharistie à tout ce qui se rencontre dans nous, son corps et son sang à notre corps et à notre sang, son âme à notre âme, son esprit et sa volonté à notre volonté et à notre esprit. « O grandeur ineffable de nos mystères ! dit-il (l. 4, de Vitâ in Christo). Quelle merveille que l'esprit de Jésus-Christ se joigne à notre esprit, sa volonté à la nôtre, et que son corps soit mêlé avec notre corps ! Quel sera donc notre esprit, étant gouverné par cet esprit divin? Quelle sera notre volonté étant dominée par la sienne? Quelle sera la terre de notre corps étant embrasée par ce feu divin? » Et un peu auparavant (ibid.) : Quel bonheur est comparable au nôtre d'avoir un tel hôte et une telle demeure ? Nous n'enfermons pas seulement quelque chose de Jésus-Christ; mais nous l'enfermons lui-même et nous recevons ce soleil même dans nos âmes, afin que nous demeurions en lui et qu'il demeure en nous, afin qu'il se revête de nous et que nous nous revêtions de lui ; afin que nous soyons mêlés avec lui et que nous soyons un même esprit; parce que notre âme, notre corps, et toutes les puissances de l'un et de l'autre deviennent tout d'un coup spirituelles, son âme étant jointe à notre âme, son corps à notre corps, et son sang à notre sang. »

Ce n'est pas que Cabasilas estime que ce soit la seule âme de Jésus-Christ sans son corps et son sang qui se mêle avec notre âme, ni que ce soit son seul corps sans son sang et sans son âme qui se mêle avec notre corps ; car il enseigne en plusieurs endroits que nous portons Jésus-Christ tout entier dans nos âmes, dans notre sang et dans toutes les parties de notre corps. Et, après avoir dit au commencement du livre 4 de la Vie en Jésus-Christ que *l'âme de Jésus-Christ se joint à notre âme*, il assure un peu après que *nous recevons dans nos âmes le corps, le sang, l'âme, l'esprit et la volonté du Sauveur, qui est Dieu et homme tout ensemble.*

Ainsi, pour concilier ces différentes manières de parler, il semble qu'on pourrait dire qu'il a cru que Jésus-Christ se mêle tout entier avec notre âme, mais par le moyen de son âme; qu'il s'unit selon tout ce qu'il contient à notre corps et à notre sang, mais par le moyen de son corps à notre corps, et par le moyen de son sang à notre sang. Peut-être qu'en traitant de l'opinion de S. Jean de Damas, il se présentera quelque occasion d'expliquer plus distinctement la manière dont Cabasilas a pu concevoir toutes ces différentes unions de Jésus-Christ avec notre sang par le moyen de son sang, avec notre chair par le moyen de sa chair, avec nos nerfs et nos os par le moyen de ses os et de ses nerfs, et ainsi des autres parties.

Quoi qu'il en soit, il s'ensuit évidemment de ce que je viens de dire que les dons sacrés ne se mêlent ni avec l'âme, ni avec le sang, ni avec la chair de ceux qui communient indignement ; car, la justice et l'injustice, le péché et la sainteté ne pouvant s'allier ensemble, il est évident que la volonté de Jésus-Christ, souverainement juste, ne peut se mêler avec la volonté injuste des méchants, ni par conséquent son âme avec leur âme, ni, par une suite nécessaire, son sang avec leur sang, ni son corps avec aucune partie de leur corps. « Jésus-Christ, dit Cabasilas (ibid.), ne s'est pas contenté de prendre un corps comme le nôtre, mais il a encore pris notre esprit, notre volonté, et toutes les autres choses qui appartiennent à la nature humaine, parce qu'il se voulait entièrement unir à nous, nous pénétrer entièrement, et nous résoudre en lui-même, en assemblant et joignant étroitement tout ce qui est dans lui avec tout ce qui se rencontre dans nous. Et c'est pour cette raison qu'il ne se peut unir avec les méchants, parce qu'en cette qualité nous n'avons aucune ressemblance avec lui. »

Voilà l'opinion de ce savant évêque de Thessalonique touchant les trois différentes manières de participer aux sacrés mystères, ou de corps seulement, ou seulement d'esprit, ou d'esprit et de corps tout ensemble. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner si elle est soutenable ou non, soit dans tous ses chefs, soit peut-être dans quelques-unes de ses parties, ni de répondre aux objections qu'on y peut faire, ni de marquer les auteurs grecs et latins qui semblent en avoir raisonné en quelque chose à peu près de la même manière. Il nous suffit qu'elle fasse voir clairement, 1° que Cabasilas a reconnu les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation ; 2° qu'il a cru que les méchants reçoivent de bouche la propre substance du corps de Jésus-Christ; 3° que si M. Claude en a relevé avec tant de complaisance quelques expressions peu communes, c'est sans doute qu'il n'en a jamais bien compris le vrai sens, ou qu'il s'est imaginé que les lecteurs n'en jugeraient pas par les propres pensées de Cabasilas, mais sur les idées que nous nous formons ordinairement des effets et des suites de cet adorable et incompréhensible mystère.

CHAPITRE XIII.

DOUZIÈME ET DERNIÈRE PREUVE *de M. Claude, prise du témoignage de Théophylacte.*

M. Claude (l. 3, c. 13). « Je viens donc au dernier article, qui porte que les Grecs tiennent que le pain est fait le propre et véritable corps de Jésus-Christ par

voie d'augmentation de son corps naturel. Ce point mérite une très-particulière considération; car non seulement il nous découvrira de plus en plus quelle est la véritable opinion des Grecs, mais il nous fera voir aussi d'où viennent ces expressions fortes, dont ils se servent quelquefois, disant que c'est le corps même de Jésus-Christ, non un autre que celui qui est né de la Vierge, mais le même; et il nous montrera par même moyen en quel sens il les faut entendre.

« Je dis donc qu'entre les comparaisons dont les Grecs se servent pour expliquer la manière du changement qui arrive au pain et au vin, ils emploient principalement la comparaison des aliments que nous prenons qui se changent en notre corps. Or chacun sait que la matière ou la substance des aliments n'est pas convertie en la première substance que nous avions avant que de les prendre, en telle sorte que l'une soit l'autre absolument; au contraire, chaque substance conserve son propre être, mais celle de l'aliment est jointe à celle de notre corps, et en reçoit la forme, elle l'augmente, et par voie d'union, d'assimilation et d'augmentation, comme on parle, elle devient nôtre, et ne fait qu'un même corps, et non deux, avec celui que nous avions auparavant. C'est pourtant cette comparaison que les Grecs pressent le plus souvent pour exprimer leur pensée sur le sujet du Saint-Sacrement.

« Théophylacte, dans ses commentaires sur S. Jean, après avoir dit que le pain que nous mangeons n'est pas un antitype de la chair de Jésus-Christ, mais la chair même du Seigneur, ajoute tout aussitôt ces paroles: *Le pain est changé en la chair du Seigneur par les paroles ineffables, par la bénédiction mystique et par l'avénement du Saint-Esprit. Et que personne ne soit troublé d'être obligé de croire que du pain soit de la chair; car le Seigneur étant au monde et recevant sa nourriture du pain, ce pain qu'il mangeait était changé en son corps étant rendu semblable à sa chair, et contribuait à l'augmenter et à la soutenir d'une manière humaine. Ainsi donc maintenant le pain est changé en la chair du Seigneur.*

« Damascène qui, selon M. Arnauld, doit être regardé comme la bouche commune de tous les Grecs, emploie aussi la même comparaison dans le livre quatrième de la Foi orthodoxe. *On peut dire convenablement*, dit-il (de Fide orthod., l. 4, c. 14), *que comme naturellement le pain qu'on mange, le vin et l'eau qu'on boit, sont changés au corps et au sang de celui qui mange et qui boit, et ne sont pas faits un autre corps que celui qu'il avait auparavant, de même le pain, le vin et l'eau qui sont mis sur l'autel sont surnaturellement changés au corps et au sang de Jésus-Christ, par l'invocation et l'avénement du Saint-Esprit; et ce ne sont pas deux corps, mais un seul et même corps.*

« Déjà cette comparaison découvre assez clairement quelle est la doctrine de l'église grecque, savoir que la substance du pain, conservant son propre être, est ajoutée au corps naturel de Jésus-Christ, qu'elle lui est rendue semblable, qu'elle l'augmente, et devient par ce moyen un même corps avec lui. Car c'est ainsi que l'aliment que nous prenons, bien qu'il conserve sa matière et son propre être, ne laisse pas de devenir un avec notre corps, par voie d'addition ou d'augmentation.

« Durand de S. Portien (in 4 Sent., dist. 11, q. 3), évêque et théologien célèbre entre les Latins, qui vivait au commencement du quatorzième siècle, ayant reconnu la force de cette comparaison, ne manqua pas de la faire remarquer à ceux de son temps, et de s'en servir même pour appuyer son sentiment, qui était que la matière du pain demeure, et que, perdant sa première forme, elle reçoit la forme naturelle du corps de Jésus-Christ. Bellarmin (de Sacram. Euchar., l. 3, c. 13) répond qu'il ne faut pas presser les comparaisons, qu'elles ne sont jamais semblables en toutes choses, et que les Grecs ne se servent de celle de l'aliment que pour montrer la vérité et la réalité du changement qui arrive au pain et au vin de l'Eucharistie, et non pour signifier que le changement se fait en la même manière. C'est, à mon avis, tout ce qu'on peut répondre avec quelque apparence de raison. Il faut donc voir encore ici si dans le sens des Grecs on peut étendre la comparaison de l'aliment jusque là, que le pain et le vin sont faits le corps et le sang de Jésus-Christ par voie d'augmentation de ce corps. Car s'il paraît qu'ils le prennent de cette manière, la réponse de Bellarmin n'aura plus de lieu, et notre preuve sera pleine et incontestable. Or il est constant qu'ils le prennent en ce sens, puisque Damascène l'a pris de cette manière dans sa lettre à Zacharie (in edit. Billii), évêque de Doare, et dans la petite homélie qui la suit. »

Réponse. Si le nom d'*illusion* se donne proprement, comme le remarque en quelque endroit M. Claude, *à de certaines choses où l'artifice paraît évidemment, et qui ne peuvent subsister avec la bonne foi qu'on doit garder dans la dispute*, il ne nous sera pas difficile de faire voir aux lecteurs que le discours qu'ils viennent d'entendre est l'un des plus illusoires qui se soit jamais fait dans une matière aussi importante que celle dont il s'agit ici. Car si l'on veut bien souffrir que nous l'examinions depuis le commencement jusqu'à la fin, on trouvera que ce ne sont que contradictions étudiées pour éblouir les simples; que comparaisons expliquées d'une manière propre à confondre toutes leurs idées, et enfin que passages tronqués et allégués contre l'intention des auteurs d'où ils sont tirés. C'est ce que nous ferons voir clairement dans ce dernier chapitre.

SECTION PREMIÈRE.

Où l'on fait voir qu'il semble que M. Claude travaille à éblouir les lecteurs par des contradictions étudiées.

« Les Grecs, dit M. Claude (sup., c. 1), croient que le pain est fait, non une FIGURE, mais le PROPRE et VÉRITABLE corps de Jésus-Christ, et ce par voie d'augmentation du MÊME corps NATUREL de Jésus-Christ. »

Voici donc enfin M. Claude qui avoue que le pain est fait, selon les Grecs, le *vrai corps*, le *propre corps*, le *corps naturel* de Jésus-Christ. Or qu'entend-on, je vous prie, par ces trois différentes expressions, sur-

tout quand elles sont jointes toutes trois ensemble, et qu'on les oppose *à l'image*, ou, ce qui est la même chose, *à la figure du corps de Jésus-Christ?* N'est-il pas évident qu'on n'entend autre chose sinon la propre substance d'un vrai corps humain, composé de vraie chair et de vrais os, et animé de l'âme du Sauveur?

Qu'on lise M. Claude dans sa Réponse au livre de *la Perpétuité*, et l'on trouvera (p. 3, c. 4) que par le *vrai corps*, par le *propre corps*, par le *corps naturel*, il n'entend autre chose que la substance même de ce divin corps : *Il faut*, dit-il, *considérer le rapport qu'ils établissent entre le corps* NATUREL *de Jésus-Christ et le pain du sacrement. Ils font une perpétuelle opposition du* VRAI *et* PROPRE *corps de Jésus-Christ au pain qui est son image.*

Qu'on le consulte dans sa Réponse au livre de M. Arnauld, et l'on verra (l. 5, c. 8) qu'il n'a pu trouver de termes plus expressifs pour nous faire concevoir ce que tout le monde conçoit quand on entend parler de la substance du corps de Jésus-Christ, qu'en l'appelant le *corps naturel* de Jésus-Christ. *Il est vrai*, dit-il, *que ce terme de corps de Jésus-Christ, pris séparément, imprime d'abord l'idée du corps* NATUREL *de Jésus-Christ.*

Qu'on voie enfin la manière dont il s'en exprime dans la page 510 du même ouvrage, et l'on trouvera qu'il le fait en des termes si clairs, qu'on ne peut plus douter que quand il parle *du corps naturel* de Jésus-Christ, il prétend parler de sa propre substance. *Ils font*, dit-il (ibid., l. 4, c. 10), *deux corps de Jésus-Christ : l'un est sa chair* NATURELLE, *l'autre l'image de cette chair naturelle; l'un est la* SUBSTANCE *humaine, et l'autre la substance du pain.*

Il n'y a plus qu'à réunir le tout ensemble, et l'on trouvera que M. Claude attribue clairement aux Grecs la créance d'une conversion substantielle. Le vrai corps, le propre corps, le corps naturel de Jésus-Christ n'est autre chose, selon M. Claude, que la substance humaine de Jésus-Christ : or, selon M. Claude, les Grecs croient que le pain est fait le vrai corps, le propre corps, le corps naturel de Jésus-Christ; donc les Grecs croient, selon M. Claude, que le pain est fait la substance humaine de Jésus-Christ, et par conséquent ils reconnaissent dans l'Eucharistie un changement de substance.

Cependant M. Claude le nie en d'autres endroits (l. 3, c. 13). *Leur sentiment est*, dit-il, *qu'il ne se fait dans l'Eucharistie qu'un changement de vertu, et que c'est ainsi seulement que ce même sujet, qui est du pain, est aussi le corps de Jésus-Christ.* Peut-on rien imaginer de plus contradictoire? Car s'il n'est changé qu'en la seule vertu du corps, comment est-il changé en la substance du corps? Si ce n'est le corps de Jésus-Christ qu'en vertu seulement, comment est-ce le vrai corps, le propre corps, le corps naturel de Jésus-Christ?

Mais ce que je trouve en tout ceci de plus étrange, c'est qu'il semble que ce soit une contradiction étudiée pour éblouir le monde. Car pour excuser M. Claude il faudrait dire que l'une ou l'autre des deux propositions, qui se combattent mutuellement, lui est échappée sans y songer. Or on ne le peut dire, ce me semble, ni de l'une ni de l'autre. On ne le peut pas dire de la dernière ; car il est constant que c'est la pensée de M. Claude que les Grecs ne reconnaissent qu'un simple changement de vertu dans nos mystères. On ne le peut pas dire aussi de la première ; puisqu'elle est conçue en des termes qui témoignent assez que M. Claude les a pesés attentivement avant que de les coucher par écrit.

En effet, ces seules façons de parler, *non une figure, mais le propre et véritable corps, et ce par voie d'augmentation du même corps naturel de Jésus-Christ;* ces façons, dis-je, de parler, ne marquent-elles pas un homme qui, s'étant formé dans l'esprit une idée très-distincte de ce qu'il veut dire, travaille à choisir les uns après les autres les mots les plus propres qu'il pourra trouver pour se faire entendre clairement? Ce n'est donc pas, ce semble, une contradiction de surprise, c'est une contradiction préméditée pour confondre toutes les idées des lecteurs touchant la créance des Grecs, comme la suite de ce chapitre le fera voir encore bien plus clairement.

SECTION II.

Illusion surprenante de M. Claude, en ce qu'il assure que le pain est fait, selon les Grecs, LE CORPS MÊME DE JÉSUS-CHRIST *de la même manière que les aliments sont faits notre propre corps,* PAR VOIE D'UNION, D'ASSIMILATION ET D'AUGMENTATION.

« Entre les comparaisons dont les Grecs se servent, dit M. Claude, ils emploient celle de l'aliment. Or chacun sait que la substance des aliments n'est pas convertie en notre première substance, en telle sorte que l'une soit l'autre absolument. Au contraire, chaque substance conserve son propre être, mais celle de l'aliment est jointe à celle de notre corps et elle en reçoit la forme, elle l'augmente, et par voie d'union, d'assimilation et d'augmentation elle devient nôtre, et ne fait qu'un même corps, et non deux avec celui que nous avions auparavant. Il en est de même dans l'Eucharistie, selon la doctrine des Grecs; la substance du pain, conservant son propre être, est ajoutée au CORPS NATUREL de Jésus-Christ, elle lui est rendue semblable, elle l'augmente, et devient par ce moyen un même corps avec lui, et non un autre que celui qui est né de la Vierge, mais le même. »

Voilà qui est déjà capable, ce me semble, de confondre d'une étrange manière toutes les idées d'un lecteur touchant la véritable créance que M. Claude prétend attribuer à l'église grecque.

Mais M. Claude n'en est pas demeuré là. Car, s'étant proposé ailleurs de faire voir les *différences principales* et *essentielles* qui sont entre la créance des Grecs et la nôtre, la première différence qu'il remarque est que nous croyons que la substance du pain cesse d'être, et que les Grecs au contraire la conser-

vent. « Cette vérité paraît, dit-il (l. 3, c. 13), par ce qu'ils tiennent de cette augmentation de Jésus-Christ. Car si le pain de l'Eucharistie augmente ou donne de l'accroissement au corps du Seigneur, comme ils le veulent, il ne cesse pas d'être ; étant certain que pour faire une augmentation il faut ajouter une chose à une autre, les joindre ensemble et n'en dé truire ni l'une ni l'autre. »

De cette première différence M. Claude assure qu'il en naît une autre, qui est que les Grecs ne croient pas, comme l'Église romaine, que la substance du pain et la substance du corps soient les deux termes du changement, celle du pain passant tout entière en celle du corps. « C'est, dit-il (ibid.), ce qui paraît par cette augmentation du corps de Jésus-Christ dont ils nous parlent, et qu'ils appuient par l'exemple de l'aliment. Car le sens commun nous fait assez comprendre que ce qui augmente une chose n'est pas réellement converti en la chose augmentée ; car il faut qu'il y ait toujours une différence réelle entre la chose augmentée et celle qui s'augmente. »

A ces deux premières différences il en ajoute une troisième très-considérable, qui est que les Grecs ne tiennent pas comme nous que la substance que nous recevons au sacrement soit absolument toute la même que celle que Jésus-Christ a maintenant dans le ciel. « Leur hypothèse, dit M. Claude (ibid.), y répugne manifestement. Car ils veulent que comme ce qu'un enfant mange et boit ne fait pas un autre corps, mais le même, encore qu'il en reçoive de l'accroissement, ainsi le pain du sacrement qui augmente le corps de Jésus-Christ ne fait pas deux corps, mais un seul. Or cela suppose nécessairement que cette substance que nous recevons de la bouche du corps est différente de celle que Jésus-Christ avait sur la terre, et qu'il a encore dans le ciel, bien qu'elle ne fasse pas un autre corps. Car un corps augmenté est bien le même qu'il était auparavant ; mais l'augmentation ne peut jamais être absolument la même chose que ce qui reçoit l'augmentation. »

J'espère que toutes les personnes d'esprit avoueront qu'il n'est pas possible d'entendre parler M. Claude de la sorte sans se persuader, ou qu'il travaille à déguiser ses sentiments touchant la créance des Grecs, ou qu'il veut faire concevoir à son lecteur, 1° que le pain peut devenir le corps du Seigneur en deux manières différentes, par voie de *transsubstantiation*, ou par voie *d'augmentation* ; 2° que pour le devenir par voie de *transsubstantiation*, il serait nécessaire que la substance du pain passât dans toute la même substance que Jésus-Christ a maintenant au ciel ; mais que, pour être fait le corps de Jésus-Christ par voie *d'augmentation*, il suffit que la substance du pain soit changée intérieurement en chair, et que l'âme du Sauveur s'unisse à cette chair, de même que notre âme s'unit aux aliments que nous prenons au même moment qu'ils se convertissent en notre propre corps ; 3° que les Grecs ne tiennent pas la *transsubstantiation*, mais qu'ils veulent que la substance du pain soit changée intérieurement en chair, et que l'âme du Sauveur s'y unisse, parce qu'ils estiment que le pain devient le corps de Jésus-Christ comme les aliments deviennent le nôtre, c'est-à-dire *par voie d'union, d'assimilation et d'augmentation.*

Mais quoique M. Claude semble avoir travaillé à former dans l'esprit des lecteurs cette nouvelle idée de la créance des Grecs, on peut néamoins assurer qu'il n'y a rien de plus éloigné de sa pensée. Car entre les différences qu'il rapporte de la créance des Grecs d'avec celle des Latins, il y en a quelques-unes qui font bien voir qu'il n'attribue aux Grecs qu'un simple changement de vertu. Aussi en a-t-il fait quelques mois après l'édition de son livre une déclaration publique qui ne nous permet plus de douter de son sentiment.

Car un ministre de ses amis voulant mettre au jour un écrit sur le sujet de Jean Scot, qui ne ressemble pas mal en illusions au livre de M. Claude, comme on le verra dans la Réfutation que nous en avons faite, M. Claude, se servant de l'occasion, a fait imprimer à la fin de cet écrit quelques additions, sous le titre de *Augmentations importantes faites à la Réponse au livre de M. Arnauld par l'auteur même*, c'est-à-dire par M. Claude. Or la première de ces augmentations contient nettement la déclaration dont nous sommes en peine. En voici les propres termes :

« Au livre 3, chapitre 13, sur le sujet de la créance des Grecs, après ces mots : *Ainsi le mystère n'est pas un nouveau corps de Jésus-Christ ; mais le même qui est né de la Vierge*, ajoutez :

« Au reste, bien que les Grecs se servent de la comparaison de l'aliment pour expliquer de quelle manière ils entendent que le pain de l'Eucharistie soit fait le corps de Jésus-Christ, il ne faut pas s'imaginer qu'ils croient que le pain reçoive la forme physique ou naturelle de la chair du Seigneur, de même que l'aliment reçoit celle de la nôtre, soit que par cette forme physique on entende l'âme de Jésus-Christ, soit qu'on entende quelque autre forme substantielle sous-ordonnée à l'âme. Ce n'est nullement leur pensée ; mais ils veulent dire simplement que comme l'aliment que nous mangeons reçoit la FORME PHYSIQUE OU NATURELLE de notre corps, ainsi le pain de l'Eucharistie reçoit l'impression de la VERTU vivifiante et sanctifiante qui réside au corps naturel de Jésus-Christ ; et que comme l'aliment, en recevant la FORME PHYSIQUE de notre chair, est fait une AUGMENTATION de notre corps ; de même le pain de l'Eucharistie, recevant l'impression de la VERTU du corps de Jésus-Christ, en est fait l'AUGMENTATION. »

Je prie les lecteurs de s'arrêter un moment pour faire un peu de réflexion sur cette manière d'écrire de M. Claude. M. Claude met au jour une Réponse, où il dit « que comme la substance de l'aliment conservant son propre être est jointe à la substance de notre corps, de même la substance du pain conservant son propre être est ajoutée, selon les Grecs, au corps naturel du Sauveur ; » où il dit que « comme

la substance de l'aliment reçoit la forme de notre corps et lui est par ce moyen rendue semblable, de même la substance du pain est rendue, selon les Grecs, semblable au corps naturel de Jésus-Christ; » où il dit que « comme la substance de l'aliment contribue à augmenter celle de notre corps, de même, selon les Grecs, la substance du pain augmente le corps naturel de Jésus-Christ; » où il dit que « comme la substance de l'aliment devient nôtre par voie d'union, d'assimilation et d'augmentation, et ne fait qu'un même corps, et non deux, avec celui que nous avions auparavant, de même dans l'Eucharistie la substance du pain devient, selon les Grecs, par voie d'union, d'assimilation et d'augmentation, un même corps avec le corps naturel de Jésus-Christ, et non un autre que celui qui est né de la Vierge, mais le même; » où enfin il établit plusieurs différences essentielles entre la créance des Grecs et celle des Latins, fondées pour la plupart sur ce que les Grecs croient que le pain de l'Eucharistie augmente le corps naturel de Jésus-Christ de la même manière que les aliments augmentent le nôtre. Et cinq ou six mois après avoir publié son livre, il s'avise d'avertir le monde à la fin de l'écrit d'un ministre de ses amis, qu'*il ne faut pas s'imaginer que les Grecs croient que le pain reçoive la forme naturelle de la chair du Sauveur de la même manière que l'aliment reçoit celle de la nôtre;* que *ce n'est nullement leur pensée.* Qu'*ils veulent dire seulement que le pain reçoit l'impression de la vertu vivifiante qui réside au corps naturel du Sauveur.* N'est-ce pas nous dire d'un côté : Croyez que le pain est fait le corps même de Jésus-Christ par la même voie que les aliments deviennent le nôtre; et nous avertir de l'autre : Donnez-vous bien de garde de croire que le pain devienne le corps de Jésus-Christ par la même voie par laquelle les aliments sont faits le nôtre? Car si le pain ne reçoit qu'une simple impression de la vertu vivifiante qui réside au corps du Seigneur, comment peut-on dire que *sa substance soit jointe au corps naturel de Jésus-Christ*, qu'*elle lui est rendue semblable*, qu'*elle l'augmente*, et enfin qu'*elle devient le vrai corps, le propre corps, le corps même, par voie d'augmentation de ce même corps naturel du Sauveur, de la même manière que les aliments deviennent notre propre corps par voie d'union, d'assimilation et d'augmentation?*

Mais avant que de finir cette section, M. Claude trouvera bon qu'on l'avertisse que cette *augmentation importante* qu'il a faite à sa Réponse n'y était nullement nécessaire, puisqu'elle ne contient rien qu'il n'eût déjà dit aussi clairement sur la fin de son troisième livre. On peut même dire qu'elle ne servira dans la suite du temps qu'à le faire passer pour un homme qui avait entièrement perdu la mémoire dans l'esprit de tous ceux qui se serviront de la seconde édition de son livre. Car après y avoir lu cette *augmentation importante*, ils ne seront pas peu surpris, quand ils trouveront que M. Claude recommence un peu plus loin à traiter tout de nouveau cette même difficulté de *l'accroissement du corps naturel de Jésus-Christ*, comme s'il n'en avait jamais dit un seul mot. Car d'abord il dit que *quoiqu'il n'ait adopté ni les expressions, ni les pensées des Grecs, il tâchera néanmoins de répondre à une question qui pourrait faire quelque peine aux lecteurs.* Il propose ensuite cette question dans les mêmes termes dont il s'était déjà servi, et enfin il la résout tout de la même manière dont il l'avait résolue, qui est que *les Grecs ne croient pas que le pain reçoive la forme naturelle ou physique de la chair du Sauveur, mais seulement l'impression de sa vertu vivifiante.* Toutes les personnes qui ne sauront point que ce qu'ils ont lu dans le premier de ces deux endroits est une *augmentation importante*, qui ne se trouve point dans la première édition du livre, n'auront-ils pas sujet de dire de M. Claude, sans qu'il s'en puisse plaindre, ce que M. Claude disait tantôt sans raison et sans aucun fondement de Cabasilas : *Vit-on jamais un défaut de mémoire semblable à celui de cet homme?*

Section

Autres illusions de M. Claude dans des passages allégués abusivement contre l'intention des auteurs, et dans la suppression d'une clause importante du témoignage de Théophylacte.

« Théophylacte, dit M. Claude, après avoir dit que le pain que nous mangeons dans les mystères, *n'est pas un antitype de la chair de Jésus-Christ, mais la chair même du Seigneur*, ajoute tout aussitôt ces paroles : *Que personne ne soit troublé d'être obligé de croire que du pain soit de la chair; car le Seigneur étant au monde et recevant sa nourriture du pain, ce pain qu'il mangeait était changé en son corps étant rendu semblable à sa chair, et contribuait à l'augmenter et à le soutenir d'une manière humaine. Ainsi donc maintenant le pain est changé en la chair du Seigneur.* Cette comparaison découvre assez clairement quelle est la doctrine de l'église grecque, savoir que la substance du pain, conservant son propre être, est ajoutée au corps naturel de Jésus-Christ, qu'elle lui est rendue semblable et qu'elle l'augmente. Car c'est ainsi que l'aliment que nous prenons, bien qu'il conserve sa matière et son propre être, ne laisse pas de devenir notre corps par voie d'union, d'assimilation et d'augmentation. Durand, théologien célèbre entre les Latins, ayant reconnu la force de cette comparaison, ne manqua pas de s'en servir pour appuyer son sentiment, qui était que *la matière du pain perdant sa première forme de pain reçoit la forme naturelle du corps de Jésus-Christ.* « Bellarmin répond que les Grecs l'emploient pour montrer *la réalité et la vérité* du changement, et non pour signifier qu'il se fait *en la même manière.* Mais il paraît par la lettre de Damascène à Zacharie, évêque de Doare, et par la petite homélie qui la suit, que dans le sens des Grecs le pain est fait le corps de Jésus-Christ *en la même manière* que l'aliment est fait le nôtre, *par voie d'augmentation.* »

Pour mettre en évidence toutes les illusions qui sont

cachées sous ce discours aussi artificieux qu'on en ait jamais vu, il est nécessaire de demander à M. Claude à quelle fin il allègue tous ces auteurs, Durand, Bellarmin, S. Jean de Damas et Théophylacte ; si c'est qu'il prétend montrer que le changement qu'admettent les Grecs dans l'Eucharistie est un changement de substance différent de celui de la transsubstantiation, ou bien si c'est qu'il veut prouver que ce n'est qu'un simple changement de vertu. Quelque parti qu'il choisisse, on trouvera de tous côtés des illusions indignes d'un homme qui proteste (dans sa préface) qu'*il travaille comme sous les yeux de Dieu, ne se proposant pour but que sa gloire et sa vérité, et se représentant sans cesse qu'il n'écrit pas une seule période dont il ne lui doive un jour rendre compte.*

En effet, si le dessein de M. Claude est de montrer que l'église grecque n'admet point d'autre changement que le simple changement de vertu, c'est une illusion que de vouloir persuader au monde que Durand a fort bien compris *la force de la comparaison* dont se servent les Grecs. Car si cette comparaison ne tend qu'à nous faire concevoir que comme l'aliment reçoit *la forme naturelle* de notre corps, de même le pain reçoit, non la forme naturelle du corps de Jésus-Christ, mais quelque impression *de sa vertu vivifiante*, n'est-il pas évident que Durand en a très-mal compris la force, puisqu'il a cru qu'elle consistait en ce que comme la matière de l'aliment reçoit la *propre forme* de notre chair, de même la matière du pain reçoit la *forme naturelle* de la chair du Sauveur ? C'est une seconde illusion que de prétendre que cette comparaison ne montre pas seulement la *réalité* et la *vérité* du changement, comme l'a cru Bellarmin, mais qu'elle signifie encore que le changement se fait en la *même manière*. Car si le pain de l'Eucharistie n'est changé qu'en la seule vertu du corps du Sauveur, n'est-ce pas parler d'une manière tout-à-fait illusoire que de dire que le pain ne devient pas seulement en *vérité* et *réellement* le corps de Jésus-Christ, mais même qu'il est changé en son corps et en son sang en *la même manière* que les aliments sont faits notre corps et notre sang, par voie d'union, d'assimilation et d'augmentation. C'est une troisième illusion que de produire en cette rencontre le témoignage de S. Jean de Damas, 1° parce qu'il ne s'agit pas ici de son opinion ; 2° parce que tous ceux qui ont lu sa lettre à Zacharie, évêque de Doare, et la petite homélie suivante, savent que ce sont des pièces aussi fortes qu'on en puisse désirer contre le simple changement de vertu. Aussi ne s'est-il trouvé jusqu'aujourd'hui aucun ministre qui les ait osé citer pour établir ce prétendu changement. C'est enfin une quatrième illusion que d'alléguer pour témoin de cette doctrine Théophylacte, 1° parce qu'il n'y a rien dans son passage qui puisse donner lieu de le détourner au sens d'un simple changement de vertu ; 2° parce que ce prétendu changement de vertu est entièrement détruit dans la seconde partie du passage, que M. Claude semble avoir supprimé à dessein, de peur que l'on ne s'en aperçût. Car après ces dernières paroles rapportées par M. Claude : *Ainsi donc le pain est maintenant changé en la chair du Seigneur.* Théophylacte ajoute aussitôt : Comment donc, direz-vous, ne nous paraît-il pas chair, mais du pain ? « C'est afin que nous n'ayons pas horreur de le manger. Car nous ne nous pourrions empêcher d'en avoir de l'horreur s'il nous paraissait de la chair. Et ainsi c'est un effet de la condescendance de Dieu pour notre faiblesse, que cette viande mystique nous paraît semblable à notre aliment ordinaire. » Il est, ce me semble, plus clair que le jour que ce changement dont parle Théophylacte ne peut pas être un simple changement de vertu, puisque c'est un changement après lequel le pain ne devrait plus paraître du pain, mais de la chair, si Dieu n'usait de condescendance à notre égard.

Mais si M. Claude, pour éviter le reproche de n'avoir pas cité un seul de ces quatre auteurs sans quelque illusion particulière, se résout à dire que son dessein a été de faire voir que le changement dont il est parlé dans Théophylacte est un changement de substance, bien différent de celui dont nous faisons profession ; que c'est dans cette vue qu'il a allégué le témoignage de S. Jean de Damas, et enfin que c'est en ce sens qu'il faut entendre ce qu'il a remarqué, que Durand avait mieux reconnu la force de la comparaison de l'aliment dont se servent les Grecs que Bellarmin ; si, dis-je, M. Claude prend dessein de se retrancher à ce parti, nous aurons d'autres illusions à lui reprocher, qui ne sont pas moins indignes d'un homme sincère que celles que nous venons de découvrir.

En effet, si M. Claude est persuadé que les Grecs reconnaissent un changement de substance dans nos mystères, et que ce changement consiste, comme l'a cru Durand, en ce que la matière du pain reçoit la *forme naturelle* de la chair du Sauveur, comment a-t-il osé nous avertir dans sa Réponse, et dans les *augmentations importantes* qu'il y a faites, qu'*il ne faut pas s'imaginer que les Grecs croient que le pain reçoive la forme* NATURELLE *de la chair du Sauveur*, que *ce n'est nullement leur pensée?* Comment a-t-il eu la hardiesse d'écrire qu'il n'est pas possible de voir ce qu'il a rapporté des Grecs sans tirer cette conclusion, que leur sentiment est qu'*il ne se fait dans l'Eucharistie qu'un changement de vertu?*

Mais de plus, qu'y a-t-il dans le passage de Théophylacte qui donne sujet de croire que le changement dont il parle soit un changement de substance, différent de celui de la transsubstantiation ? Dit-il que le pain de l'Eucharistie devienne le corps de Jésus-Christ par voie d'union, d'assimilation et d'augmentation, de la même manière que les aliments se changent en notre chair ? C'est une imagination de M. Claude à laquelle Théophylacte ni aucun Grec n'a jamais pensé. « Prenez garde, dit Théophylacte, que ce pain que nous mangeons dans les mystères n'est pas seulement la figure de la chair du Seigneur, mais la chair même du Seigneur. Car le Seigneur n'a pas dit : *Le pain que je donnerai est la figure de ma chair*, mais : *C'est ma*

chair. Car le pain est changé en la chair du Seigneur par les paroles ineffables, par la bénédiction mystique et par l'avénement du Saint-Esprit. Et que personne ne soit troublé d'être obligé de croire que du pain soit de la chair; car le Seigneur étant encore au monde et recevant sa nourriture du pain, ce pain qu'il mangeait était changé en son corps étant rendu semblable à sa chair, et contribuait à l'augmenter et à la soutenir d'une manière humaine. Ainsi donc le pain est changé maintenant en la chair du Seigneur.

C'est un exemple pareil à celui dont se sert Agapius contre les personnes qui refusent de croire que le Seigneur soit *substantiellement* contenu sous les apparences du pain et du vin. « Nous leur répondons, dit-il (de Salute peccat., p. 2, c. 14), premièrement en alléguant la force toute-puissante de Dieu, qui, ayant créé le ciel et la terre par sa seule parole, et ayant produit tant de créatures visibles et invisibles, les change maintenant et les transforme comme il veut. Secondement, nous leur montrons qu'il se fait quelque chose de semblable dans la nature ; car le pain que nous mangeons chaque jour est changé, et devient chair, et le vin devient sang. Ainsi donc du simple pain, par la grâce du Saint-Esprit qui opère le mystère, devient la chair et le sang du Seigneur. »

Mais ce ne sont pas seulement les Grecs qui emploient ces sortes de comparaisons. On les trouve aussi dans les théologiens catholiques. « Si vous vous étonnez, dit le fameux Gerson (serm. de Euchar., oper. p. 4), comment le pain est transsubstantié au vrai corps du Sauveur, comment le pain et le vin se convertissent tous les jours dans notre estomac, partie en chair, partie en sang, partie en os, partie en nerfs et partie en moelle...

Il faut donc avouer que les Grecs, aussi bien que les Latins, ne se servent de cette comparaison tirée de l'aliment que pour montrer la vérité et la réalité du changement qui arrive au pain et au vin de l'Eucharistie, comme l'a très-bien remarqué Bellarmin, et non pour signifier que ce changement se fait en la même manière.

Section IV.

Nouvelle illusion de M. Claude au sujet de deux passages attribués à saint Jean de Damas.

« Mais, dit M. Claude, Jean de Damas enseigne en termes formels dans sa lettre à Zacharie, évêque de Doare, que *le pain et le vin sont faits un seul corps et non deux par l'augmentation du corps de Jésus-Christ*. Et dans la petite homélie attachée à cette lettre, il appelle l'Eucharistie *l'augmentation du corps du Seigneur*. Or on ne peut nier que Jean de Damas ne soit *comme le saint Thomas des Grecs*, et qu'il a toujours été la règle de leur doctrine sur l'Eucharistie. Et par conséquent il faut demeurer d'accord que *l'Eucharistie est*, selon les Grecs, *une augmentation du corps de Jésus-Christ, et que le pain est fait le corps du Sauveur par augmentation.* »

Je réponds en peu de mots, 1° que ni l'une ni l'autre de ces deux expressions ne choque en aucune manière le dogme de la transsubstantiation, comme nous le ferons voir dans la seconde partie de cet ouvrage, en traitant de la créance des Grecs du huitième siècle ; 2° que quand on dit que S. Jean de Damas est *comme le saint Thomas des Grecs*, c'est par rapport à ses quatre livres de *la Foi orthodoxe*, qui composent comme un corps de théologie, où les Grecs des siècles suivants ont puisé leur doctrine et leurs expressions ; 3° qu'il est assez probable que la lettre à l'évêque de Doare et la petite homélie suivante sont des pièces supposées à S. Jean de Damas ; 4° qu'il y a dans l'une et dans l'autre de ces pièces des sentiments peu communs, et qui ont été publiquement condamnés par la plupart des Grecs, comme entre autres l'opinion de la *corruptibilité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie*. Et c'est ce qui me donne lieu de découvrir une nouvelle illusion de M. Claude qui ne surprendra pas peu les lecteurs.

Il s'agit dans notre dispute de faire connaître au monde quel a été le véritable sentiment de l'église grecque sur le sujet de l'Eucharistie depuis le siècle de Bérenger jusqu'aujourd'hui. M. Claude dit (sup., c. 1) que, *pour le faire de bonne foi*, *il se sent obligé d'apporter non des raisonnements ou des distinctions tirées de sa tête, mais de* BONS PASSAGES *des Grecs mêmes qui marquent nettement de quel changement ils entendent parler*. Pour cet effet il réduit leur créance à une proposition composée de quatre ou cinq parties. La partie principale et la plus considérable est que *le pain est fait, selon les Grecs, le propre et véritable corps de Jésus-Christ, et ce par voie d'augmentation du même corps naturel de Jésus-Christ*. Qui ne s'attendrait après cela de voir cette partie si spécieuse de la créance des Grecs établie sur de *bons passages* de leurs plus célèbres auteurs? Ce n'est pas cependant sur des *passages*, c'est sur un *raisonnement tiré de la tête de M. Claude* qu'elle est uniquement appuyée. Mais peut-être que ce raisonnement vaudra mieux tout seul qu'une douzaine de bons passages. Voyons donc quelle en est la force, et tâchons, s'il est possible, de la mettre en peu de mots dans tout son jour.

J'ai trouvé, dit M. Claude, dans la lettre adressée à l'évêque de Doare et dans la petite homélie qui y est jointe, que *le pain est fait par l'avénement du Saint-Esprit*, *un corps et non deux*, *par l'augmentation du corps de Jésus-Christ*. Donc, quoique l'auteur de ces deux pièces n'ait pas vécu pendant les six derniers siècles dont il s'agit présentement ; quoique ce soit un auteur qui a des sentiments sur le sujet de l'Eucharistie condamnés publiquement par les Grecs mêmes, quoiqu'il ne se trouve aucun autre auteur de cette église qui ait jamais parlé d'*une augmentation du corps de Jésus-Christ*, quoique cette prétendue augmentation du corps de Jésus-Christ soit peu raisonnable, et qu'elle ait je ne sais quoi de bizarre, on doit néanmoins tenir pour une chose certaine et constante que tous les Grecs qui ont vécu depuis six cents ans, et en

particulier que Théophylacte et Euthymius, que Nicolas de Méthone et Cabasilas, que Siméon de Thessalonique et Jérémie de Constantinople ont cru que le pain de l'Eucharistie est fait le corps de Jésus-Christ par *voie d'augmentation de son corps naturel.*

Mais je prie le lecteur de ne pas croire que j'impute à M. Claude d'avoir pensé ce qu'il n'a pas pensé en effet, ou que je pousse sa conclusion au-delà des bornes jusqu'où il l'a lui-même portée.

Nous avons déjà vu que M. Claude attribue à toute l'église grecque en général de reconnaître dans l'Eucharistie une *augmentation du corps naturel de Jésus-Christ*, et nous ferons voir dans la section suivante qu'il attribue cette même créance en particulier à tous les auteurs que j'ai marqués.

M. Claude ne peut pas aussi nier qu'il ne sût très-bien que l'auteur de la lettre à Zacharie, évêque de Doare, a vécu hors du temps dont il s'agit dans notre dispute, puisqu'il estime qu'il n'est pas différent de S. Jean de Damas. Il ne peut pas nier qu'il ne sût très-bien que cet auteur, quel qu'il puisse être, enseigne la *corruptibilité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie*, puisque c'est le sujet principal de sa lettre à l'évêque de Doare et de l'homélie suivante. Il ne peut pas nier qu'il ne sût très-bien que cette opinion de la *corruptibilité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie* a été condamnée des Grecs au douzième siècle, puisqu'il en rapporte lui-même la condamnation au chapitre 9 de son troisième livre. Il ne peut pas nier qu'il ne sût très-bien qu'il ne se trouve aucun autre auteur qui ait parlé de cette prétendue *augmentation*, puisqu'après toutes les perquisitions possibles pour en trouver, soit dans les premiers siècles, soit dans les six derniers dont nous recherchons la créance, il n'en a pu rencontrer un seul. Il ne peut pas nier enfin que cette *augmentation du corps de Jésus-Christ* par le moyen du pain de l'Eucharistie ne passe dans son esprit pour une *opinion peu raisonnable, et qui a quelque chose d'assez bizarre*, puisque c'est lui-même qui en a porté ce jugement.

« Je ne doute point, dit-il (lib. 3, c. 13), qu'il ne puisse y avoir des gens qui, lisant ce chapitre, diront peut-être que j'attribue aux Grecs *une doctrine peu raisonnable.* Et un peu plus bas. Au reste, dit-il, *quoiqu'il y ait quelque chose d'assez bizarre* dans cette prétendue augmentation du corps de Jésus-Christ par le moyen du pain, on peut pourtant lui donner un sens apparent, en disant qu'il n'est pas nécessaire que le pain et le corps soient joints localement; qu'il suffit de concevoir que le Saint-Esprit est le lien mutuel qui les unit ensemble, et que le pain ne recevant la vertu du corps que par dépendance du corps, et en tant qu'il en est le mystère, c'est une espèce d'accroissement et d'augmentation, un mystère étant comme un appendice ou un accessoire de la chose dont il est le mystère. »

Mais il est important d'avertir les lecteurs que ce Saint-Esprit que M. Claude appelle (sup., c. 1, sect. 1) le *lien mutuel qui unit ensemble le pain et le corps de Jésus-Christ* n'est pas la troisième personne de la Trinité, mais que c'est la divinité du Sauveur jointe au pain, et que cette divinité du Sauveur jointe au pain n'est pas sa nature divine, mais que c'est l'efficace ineffable et vivifiante qui émane de son corps, et enfin que cette efficace ineffable n'est autre chose qu'une certaine participation ou impression de la vertu sanctifiante de Jésus-Christ, qui est reçue dans le pain avec quelque sorte d'inhérence, pareille à celle que les Grecs reconnaissent dans les eaux du baptême.

Ce passage découvre donc nettement ce que c'est précisément que *d'être fait*, selon les notions de M. Claude, *le corps de Jésus-Christ par voie d'augmentation ou d'accroissement de son corps naturel.* Il n'est pas nécessaire pour cela que le pain, par exemple, soit changé intérieurement en chair; il n'est pas nécessaire que l'âme de Jésus-Christ s'y unisse; il n'est pas même nécessaire que le pain reçoive en soi aucune impression réelle de la vertu vivifiante du corps du Sauveur; il suffit qu'il en soit l'image, la figure, le mystère, parce qu'*un mystère étant comme un appendice ou un accessoire de la chose dont il est le mystère*, il en est en conséquence l'*accroissement* et l'*augmentation.* Ainsi, selon ce nouveau langage de M. Claude, il est vrai de dire que les eaux du baptême sont des augmentations du sang naturel de Jésus-Christ, que le chrême de la confirmation est un accroissement du Saint-Esprit, que l'agneau pascal, la manne, les pains de proposition étaient autant d'accroissements ou d'augmentations du corps naturel du Sauveur. Au reste, il ne faut point que M. Claude prétende justifier ces façons de parler si extraordinaires sur la lettre de S. Jean de Damas à l'évêque de Doare; car il est évident que l'auteur de cette lettre et de l'homélie suivante a cru que *cette augmentation du corps de Jésus-Christ* dont il parle était de la vraie chair, animée de l'âme du Sauveur, et unie hypostatiquement à la divinité.

SECTION V.

Où l'on fait voir la vanité d'une nouvelle clé de M. Claude, inconnue jusqu'aujourd'hui à tous les ministres.

Bien que nous ayons déjà fait remarquer aux lecteurs plusieurs illusions dans le livre de M. Claude, il me semble qu'il n'y en a point de plus capables d'exciter dans toutes les personnes un peu sincères de secrets mouvements d'une juste indignation contre sa manière d'écrire que celle qui nous reste à découvrir dans cette dernière section.

Elle consiste dans une nouvelle *clé* inventée pour servir en même temps à deux fins plus importantes à M. Claude. Son premier usage, qui lui est commun avec les deux clés de *figure* et de *vertu*, est de faire trouver en un moment le vrai sens de tous les passages des Grecs modernes d'une manière inconnue au monde jusqu'aujourd'hui, et dont on ne trouve aucun vestige, ni dans la fameuse Réponse de

M. Claude au livre de *la Perpétuité*, ni dans celle qu'il a faite au P. Nouet, ni dans le gros volume de M. Aubertin, ni, comme je crois, dans aucun ministre qui ait écrit de la créance des Grecs. Son second usage, que M. Claude semble avoir eu principalement en vue en la forgeant, est d'éblouir les simples avec trois ou quatre grands mots qui, dans la commune manière de parler de tout le monde, emportent un véritable changement de substance, mais qui, dans les nouvelles idées qu'il a plu à M. Claude de leur attacher dans un certain coin de son livre, ne signifient qu'un simple changement de vertu pareil à celui que les Grecs reconnaissent dans les eaux du baptême.

Théophylacte, Euthymius, Cabasilas et Jérémie enseignent « que le pain de l'Eucharistie n'est pas une figure ou une image du corps de Jésus-Christ, mais que c'est le corps même du Sauveur. Ce corps rempli de la divinité dont le Seigneur a dit que *le pain qu'il donnera est sa chair, laquelle il livrera pour la vie du monde;* ce corps formé par le Saint-Esprit dans le sein d'une Vierge, qui a été crucifié, qui a été enseveli, qui est ressuscité, et qui est assis à la droite du Père. »

Quelqu'un souhaite-t-il qu'on lui fasse voir que ces sortes d'expressions ne favorisent ni la présence réelle ni la transsubstantiation? M. Claude le satisfera amplement et avec une complaisance merveilleuse, par le moyen de sa nouvelle *clé*. « M. Arnauld, dit-il (l. 4, c. 1), n'a que faire de s'empresser à nous faire voir que les Grecs n'admettent pas le sens de figure dans les paroles de Jésus-Christ, et qu'ils ne prennent pas le terme *est* dans le sens de *significat*. On le lui accorde facilement. On lui accorde aussi qu'en cela nous ne sommes pas d'un même sentiment avec eux. Il s'agit seulement de savoir si de là il s'ensuit qu'ils croient la transsubstantiation. Or je soutiens non seulement que cela ne s'ensuit pas, mais que le contraire s'ensuit; car ils tiennent un milieu entre le sens de figure et de transsubstantiation. En un mot, ils veulent que le pain, demeurant pain quant à sa substance, soit néanmoins le propre corps de Jésus-Christ, par cette VOIE D'AUGMENTATION DU CORPS NATUREL, comme on a fait voir dans le dernier chapitre du livre précédent. Que désire M. Arnauld davantage? Veut-il qu'on montre que le sentiment des Grecs est que le pain est fait le corps de Jésus-Christ par ce moyen, de même que l'aliment est fait notre corps? Ils le disent en termes exprès. Veut-il qu'on lui fasse voir que par ce moyen la substance du pain ne cesse pas d'être, et qu'elle n'est pas changée en la propre substance du corps qui était auparavant? La chose parle d'elle-même et on l'a démontré en son lieu aussi clairement qu'une chose de cette nature se peut démontrer. Doute-t-il que les Grecs croient par ce moyen conserver le sens précis et littéral des paroles de Jésus-Christ? Ils déclarent eux-mêmes qu'ils ne l'entendent pas autrement. Veut-il enfin que ce ne soit pas un bon moyen de garder le sens littéral? Les Grecs aussi soutiennent le contraire, et allèguent pour cet effet l'exemple de l'aliment, qui est fait un avec notre corps par cette MÊME VOIE D'ASSIMILATION et D'AUGMENTATION, sans qu'on puisse dire que ce soient deux corps, mais un seul corps et le même. »

Nicolas, évêque de Méthone, a composé un traité *contre ceux qui doutent et qui disent que le pain et le vin consacrés ne sont pas le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* C'est vers le milieu de cet excellent traité qu'il dit : « qu'il ne faut pas mépriser ce qui nous a été enseigné par cette bouche divine qui ne peut mentir. Que c'est elle qui a dit : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.* Qu'il ne faut pas attribuer l'impuissance au Tout-Puissant. Que c'est celui qui a fait toutes choses de rien, qui a commandé que le pain fût changé en son corps, et le vin mêlé d'eau en son sang. Qu'il ne faut pas rechercher les causes et l'ordre de la nature dans le changement du pain au corps de Jésus-Christ, puisque ce corps même est né d'une Vierge, d'une manière qui surpasse la nature, et qui est au-dessus des pensées, de la raison et de l'intelligence des hommes. »

Désirez-vous apprendre en peu de paroles à quoi aboutit tout cela? M. Claude prend en main *la clé d'augmentation*, et il vous contente en deux mots avec une facilité inconcevable : *Le pain est changé au corps de Jésus-Christ*, il est vrai; *il est fait ce corps même*, il est vrai. *Mais*, dit M. Claude (l. 4, c. 7), *par* VOIE D'AUGMENTATION, *selon le sentiment des Grecs, tel que je l'ai représenté dans le chapitre* 13 *du livre précédent.*

Siméon, évêque de Thessalonique; Jérémie, patriarche de Constantinople; les Liturgies grecques, et tous les plus célèbres auteurs de cette église enseignent que le pain est fait le corps de Jésus-Christ; « qu'il est fait le corps même, le véritable corps, le propre corps du Seigneur né de la Vierge; que ce ne sont pas deux corps, mais un seul. »

Se trouve-t-il quelques calvinistes qui aient été émus de voir tenir aux Grecs tout le même langage que l'on tient dans l'Église romaine? M. Claude a recours *à la clé d'accroissement* ou *d'augmentation*, et il contraint tous les Grecs, malgré qu'ils en aient, de confesser qu'ils entendent sous ces termes des sens qui ont je ne sais quoi de *bizarre*, mais auxquels ils n'ont jamais songé. « Les Grecs et les Latins, dit M. Claude (ibid.), conviennent dans ces expressions générales : *Le pain est fait le corps de Jésus-Christ, le pain est le corps même, le propre corps, le véritable corps de Jésus-Christ. Ce ne sont pas deux corps, mais un seul.* Jusque là vous les voyez tenir un même langage. Mais allez plus avant, demandez-leur comment *le pain est fait le corps de Jésus-Christ.* Les Latins répondent que c'est par la conversion de toute sa substance en la substance même que ce corps avait avant la conversion. Les Grecs au contraire disent que le pain est fait un ACCROISSEMENT ou une AUGMENTATION DU CORPS NATUREL DU SAUVEUR, et qu'il est fait par ce moyen son corps. Demandez-leur comment *le pain est fait le corps même, le véritable corps, le propre corps né de la Vierge.* Les Latins répondent que c'est parce qu'en

effet ce n est que la même substance en nombre sans qu'il y ait aucune différence. Les Grecs, au contraire, disent que c'est parce qu'un ACCROISSEMENT ne fait pas un autre corps que celui qui reçoit l'accroissement, et ils se servent de l'exemple d'un enfant qui mangeant et buvant, et croissant de cette manière, n'a pas deux corps, mais un seul. »

Nicolas Cabasilas, évêque de Thessalonique, veut faire voir que la consécration ne se doit pas seulement attribuer aux paroles de Jésus-Christ, mais aussi à l'invocation qui se fait après qu'on les a prononcées. Pour cet effet, il assure que, selon le canon de l'Église latine, la consécration n'est accomplie qu'après que le prêtre a fait cette prière : *Commandez, Seigneur, que ces dons soient portés dans les mains de votre saint ange sur votre autel qui est au-dessus des cieux.* Et pour le prouver, il établit trois principes : 1° « que le corps de Jésus-Christ étant après la consécration dans le ciel et sur la terre, on ne devrait pas souhaiter qu'il soit porté au ciel, puisqu'il y est déjà ; 2° que le corps de Jésus-Christ ne peut être porté en haut par la main d'un ange, puisqu'il est au-dessus de toute principauté, de toute puissance, de toute vertu, et de tous les noms qui sont au monde ; 3° qu'on ne pourrait pas commettre une plus grande impiété que de reconnaître d'une part que les dons sont le corps même de Jésus-Christ, et croire de l'autre qu'ils puissent passer en un état plus saint et plus excellent. »

M. Arnauld avait remarqué (l. 3, c. 8) que ces trois principes de Cabasilas *supposent clairement la présence réelle et la transsubstantiation.* En effet, je ne vois pas qu'on puisse guère rien apporter de plus fort pour convaincre des gens raisonnables que Cabasilas était très-persuadé de ces deux dogmes, qu'en leur faisant voir qu'il croyait, aussi bien que nous, qu'après la consécration le corps de Jésus-Christ n'est pas seulement dans le ciel, mais aussi sur la terre ; que ce corps de Jésus-Christ que nous avons en terre n'est autre que celui-là même qui est au-dessus de toute principauté, et enfin que c'est un corps auquel on ne peut souhaiter sans impiété un état plus saint ou plus excellent.

Mais M. Claude ne s'étonne point de tout cela, la *clé d'accroissement* le tient en sûreté, il l'emploiera quand bon lui semblera, et il vous fera voir plus clair que le jour que Cabasilas n'a jamais songé à rien moins qu'à la présence réelle et à la transsubstantiation.

« Je réponds, dit-il (l. 4, c. 7), que le premier principe de Cabasilas ne suppose ni la présence réelle ni la transsubstantiation. Car, selon les Grecs, l'Eucharistie qui est en terre, étant L'ACCROISSEMENT DU CORPS DE JÉSUS-CHRIST, est un même corps avec celui qui est au ciel ; et de cette sorte un même corps est au ciel et en terre ; au ciel à l'égard de sa substance naturelle, et en terre à l'égard du mystère, QUI EST SON ACCROISSEMENT ; ce qui est fort éloigné du sens des Latins, et ne suppose aucune transsubstantiation. Je réponds, continue M. Claude (ibid.), que ce serait porter un peu trop loin, ce me semble, l'usage des conséquences, que de conclure du second principe que l'Eucharistie soit le corps de Jésus-Christ en propriété de substance. Car il suffit pour établir la vérité de ce que dit Cabasilas que le pain soit le corps de Jésus-Christ par VOIE D'ACCROISSEMENT, comme nous avons vu que les Grecs l'expliquent, puisqu'il est vrai que cette dignité l'élève en quelque sorte au-dessus des anges mêmes. Enfin je réponds, dit M. Claude, que je ne vois pas que le troisième principe enferme, comme M. Arnauld dit, la présence réelle et la transsubstantiation ; il le fallait montrer, et non l'avancer sans preuves. Car on peut fort bien dire, dans le sens des Grecs, qu'il n'y a point de plus haute dignité où le pain puisse être porté que celle de recevoir l'impression de la vertu du corps de Jésus-Christ, et d'être fait ce corps par VOIE D'ACCROISSEMENT ET D'AUGMENTATION. »

Les lecteurs n'avoueront-ils pas à présent que j'avais tantôt grande raison de me plaindre (sup., c. 11), et de dire que si l'on autorise jamais l'usage de ces sortes de *clés*, il n'y aura point d'opinion, quelque absurde qu'elle soit, que les ministres n'attribuent à qui bon leur semblera ? Il n'y a pas un mot, ni dans Théophylacte, ni dans Euthymius, ni dans Nicolas de Méthone, ni dans Cabasilas, ni dans Siméon de Thessalonique, ni dans Jérémie de Constantinople ; il n'y a pas, dis-je, un seul mot dans les ouvrages de ces auteurs, qui puisse se rapporter, ni de près ni de loin, à une *augmentation du corps de Jésus-Christ.* Cependant parce qu'il a semblé bon à M. Claude, les voilà tous six, et avec eux tout ce qu'il y a eu de Grecs depuis six cents ans, changés en un moment en autant d'AUGMENTATEURS MYSTIQUES DU CORPS NATUREL DU SAUVEUR. A quoi ne devons-nous point nous attendre si l'on continue de forger tous les jours de ces *nouvelles clés* à Charenton ?

Mais je prie M. Claude d'être lui-même le juge de sa manière d'écrire ; qu'il voie comment il a pu nous assurer dans sa préface qu'*on ne trouverait point qu'il se soit écarté ni de la sincérité, ni de la bonne foi, ni de la droiture qu'un homme de bien doit garder.* Si c'est agir en homme de bien, en homme sincère, en homme de bonne foi, que d'attribuer à un million de personnes des opinions *bizarres* sur le sujet du plus auguste de nos mystères, auxquelles il est plus clair que le jour qu'ils n'ont jamais songé ; qui sont ceux que l'on pourra jamais blâmer de s'être comportés en ces sortes de rencontres en gens de mauvaise foi et en imposteurs ?

Enfin je le supplie de se souvenir que nous lui avons fait voir que l'on enseigne dans ces célèbres monastères du Mont-Athos, dont la foi est celle de tous les évêques d'Orient, que *nous avons sous les apparences du pain et du vin la divine substance du Sauveur, et que son sacré corps y est substantiellement contenu;* que nous lui avons produit une église entière de Grecs schismatiques qui enseignent que *le pain et le*

vin sont transélémentés en la divine substance du corps et du sang de Jésus-Christ. Que nous lui avons mis en avant plusieurs célèbres évêques de différents siècles dont les uns assurent que *le pain ne demeure plus après le changement ;* dont les autres enseignent qu'*il n'en reste que les accidents sensibles ;* dont les autres disent clairement que *le pain et le vin sont transsubstantiés au corps et au sang du Sauveur.* Que nous lui avons allégué un patriarche œcuménique, qui témoigne que toute l'église grecque, dont il est le chef, convient avec les luthériens dans le dogme de la présence réelle, mais qu'elle désapprouve entièrement leur créance en ce qu'ils nient le *changement de la substance du pain en la substance du corps du Seigneur.* Enfin que nous lui avons fait voir que les quatre patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem reconnaissent que *le Seigneur est véritablement, proprement et réellement présent sous les apparences du pain et du vin ;* que *la substance du pain et la substance du vin sont changées en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ ;* qu'*à l'instant que se fait la consécration, la transsubstantiation s'accomplit, le pain étant changé au véritable corps de Jésus-Christ et le vin en son véritable sang, leurs apparences demeurant par une divine condescendance.* Je le supplie en même temps de faire réflexion que de son côté il n'allègue aucun passage tiré des Grecs modernes qui ont vécu depuis six cents ans, où il soit parlé de *l'augmentation du corps naturel du Sauveur.* Que si après cela il a encore la bonté de ne me pas refuser la même grâce que nous avons vu qu'il a accordée à M. Arnauld (sup., c. 11), non seulement il ne se plaindra point que l'on n'ait pas parlé *assez sérieusement* de sa nouvelle manière d'éluder les passages des Grecs, quand on lui a donné les noms de *clé d'augmentation*, de *clé d'accroissement*, de *nouvelle clé de M. Claude ;* mais j'espère aussi qu'il avouera de bonne foi qu'on ne peut pas raisonnablement révoquer en doute le consentement de l'église grecque avec l'Église romaine dans les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation.

LIVRE TROISIÈME,

CONTENANT LA RÉFUTATION DES VINGT-SIX PREUVES QU'EMPLOIE M. CLAUDE POUR FAIRE VOIR QUE LES GRECS NE CROIENT PAS LA TRANSSUBSTANTIATION.

CHAPITRE PREMIER.

Sujet de ce troisième livre et de la manière dont on le doit traiter.

Après avoir ainsi éclairci tous les *bons passages* de M. Claude où nous devions trouver le changement de vertu *bien nettement marqué*, il ne me sera pas difficile de répondre aux vingt-six preuves qui occupent les douze premiers chapitres de son troisième livre. C'est à quoi j'ai destiné celui-ci. Comme il est en quelque façon hors de notre premier dessein, qui était de ne nous servir dans cette recherche de la créance des Grecs que de témoignages évidents et formels de leurs plus célèbres auteurs, on ne doit point trouver mauvais que je travaille à l'abréger le plus qu'il me sera possible. Je tâcherai de le faire en telle sorte que ceux qui ont lu le livre de M. Claude y reconnaîtront que je n'ai rien passé de ce qu'il y a de plus considérable dans ses vingt-six preuves ; et j'espère que toutes les personnes d'esprit jugeront facilement de la manière dont j'y répondrai que si je n'entre pas toujours dans le détail d'une infinité de petites difficultés qu'il propose, ce n'est que dans la vue de ne les fatiguer pas plus longtemps dans de longues discussions qui m'auraient été très-faciles, mais qui ne sont nullement nécessaires après ce que nous avons dit dans les deux livres précédents.

CHAPITRE II.

Réponse aux dix premières preuves de M. Claude.

M. Claude (l. 3, c. 1 et 2). « Il s'agit dans notre dispute de savoir si l'église grecque, séparée de l'Église romaine, fait profession de croire la conversion substantielle, ou si elle ne le fait pas. C'est le véritable état de la question. M. Arnauld soutient l'affirmative, et moi la négative, de sorte qu'il faut voir désormais qui de nous deux a la raison et la vérité de son côté. Ma première preuve est prise de ce que les Grecs ne se servent point du terme de transsubstantiation, quand ils veulent expliquer leur créance sur le sujet de l'Eucharistie. »

Réponse. L'on a produit, dans les chapitres 3 et 5 du premier livre, des témoignages des Grecs, qui se servent du terme de transsubstantiation en expliquant leur créance sur le sujet de l'Eucharistie. L'on en trouvera plusieurs autres semblables dans les chapitres 9, 11 et 14 du premier livre de la *Réponse générale* que l'auteur de *la Perpétuité* a faite *au nouveau livre de M. Claude.*

M. Claude (ibidem.) « Cette première preuve sera soutenue par une seconde qui n'aura pas moins de force. Elle est prise de ce que les Grecs, en expliquant leur foi touchant le mystère de l'Eucharistie, ne disent rien qui porte formellement la conversion substantielle de la substance du pain en celle du corps de Jésus-Christ. »

Réponse. L'on a fait voir dans le premier livre, chapitres 3, 4, 5 et 7, que les Grecs se servent de plusieurs expressions qui portent formellement la conversion substantielle de la substance du pain en celle du corps de Jésus-Christ. L'on en peut voir d'autres

exemples dans les chapitres 9, 11 et 12 du premier livre de la Réponse générale.

M. Claude (c. 3). « Les expressions dont se servent les Grecs sont générales et ne suffisent pas pour former l'idée d'une conversion substantielle. »

Réponse. L'on a prouvé dans les chapitres 6, 8 et 9 du premier livre, et dans le livre précédent, chapitres 2, 6, 10 et 11, que les témoignages des Grecs, où la conversion substantielle n'est pas exprimée en termes formels, suffisent pour en former une idée très-claire et très-distincte. Je prie aussi les lecteurs de voir ce que l'auteur du second tome de *la Perpétuité* a dit sur ce sujet dans les chapitres 12 et 13 du quatrième livre (part. 1 de notre tome 2), où il a clairement découvert les horribles conséquences de la nouvelle philosophie de M. Claude, touchant les expressions qu'il appelle *générales*.

M. Claude (ibidem). « Cette troisième preuve, que je viens de produire, doit être suivie d'une considération qui en fera paraître encore plus la force et la solidité. C'est que les Grecs font profession de ne recevoir pour les déterminations de la foi que les sept premiers conciles universels. Or il est constant qu'il n'y a rien dans ces conciles qui détermine la transsubstantiation ; donc que les Grecs ne tiennent pas la transsubstantiation pour un article de leur foi. »

Réponse. C'est un sophisme. Il fallait conclure : donc les Grecs ne tiennent pas la transsubstantiation pour un article de foi déterminé dans aucun concile, ce qui est très-vrai. Mais il ne s'ensuit pas qu'ils ne la tiennent pas pour un article de foi. C'est donc un article de foi dans l'église grecque, mais qui n'a jamais été ouvertement attaqué par aucun hérétique. C'est ainsi qu'on la tenait dans l'Église romaine avant l'hérésie de Bérenger.

M. Claude (ibidem). « Dans les actes de réunion que les Grecs ont passé avec l'Église romaine, ils ont changé les termes des Latins ; et au lieu que dans les actes de ces derniers il est porté expressément que le pain est *transsubstantié* au corps de Jésus-Christ, ils ont mis seulement qu'il est *vraiment changé*, ἀληθῶς μεταβάλλεται. »

Réponse. C'est une preuve certaine que ceux qui ont souscrit à ces actes de réunion, tant de la part des Grecs que de la part des Latins, entendaient sous le mot grec μεταβάλλειν ce que tout le monde entend par le mot latin *transsubstantiare*. Voyez *la Réponse générale*, livre 1, chapitre 8.

M. Claude (c. 4). « Les Grecs emploient sur d'autres sujets les mêmes expressions que sur l'Eucharistie, comme sur le sujet de l'Église, sur le sujet des Évangiles, sur le sujet du pain et du vin avant la consécration. »

Réponse. Quand M. Claude aura médité un peu attentivement sur ce qu'on lui a dit touchant ces sortes de comparaisons dans le second tome de *la Perpétuité*, liv. 6, chap. 13 (part. 1 de notre tome 2), il ne lui arrivera jamais de s'en servir, à moins que de vouloir s'exposer à la censure de tous ceux qui auraient lu ce même chapitre.

M. Claude (c. 5). « Les Grecs ne croient pas que les particules de la Vierge et des saints soient consacrées sur le grand autel comme est celle de Jésus-Christ, et néanmoins ils en communient le peuple comme du corps de Jésus-Christ. »

Réponse. L'on a fait voir dans le chapitre 8 du livre précédent que les Grecs, qui tiennent que les particules des saints ne sont point consacrées, enseignent en termes formels que la grande particule offerte en mémoire de Jésus-Christ est transsubstantiée. L'on a aussi montré qu'ils ordonnent expressément aux curés de ne point communier le peuple avec les seules particules non consacrées, et que la raison qu'ils en donnent est qu'elles ne sont point le corps de Jésus-Christ.

M. Claude (ibidem). « On sera confirmé dans cette pensée si l'on considère avec un peu d'application la huitième preuve que je vais produire. Elle consiste en ce que les Grecs croient que l'Eucharistie qui est consacrée le jeudi-saint a une vertu plus grande que celles qui sont consacrées les autres jours. »

Réponse. M. Claude cite plusieurs auteurs qui attribuent cette opinion aux Grecs, mais il ne cite aucun auteur grec qui l'enseigne. L'on sait assez que l'on a imputé aux Grecs beaucoup d'erreurs qu'ils n'ont point en effet. Possevin reconnaît dans sa Bibliothèque, livre 6, chapitre 8, qu'il est tombé lui-même dans ce défaut dans le livre que cite ici M. Claude. Quoi qu'il en soit, il n'y a rien qui empêche que ces deux créances ne puissent s'allier ensemble dans une même personne, que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ en substance, et qu'elle confère des grâces plus abondantes pour avoir été consacrée et reçue en un certain jour, que si elle l'avait été en d'autres.

M. Claude (ibidem). « Le sens que M. Arnauld impute aux Grecs n'a point de rapport avec les termes de leurs Liturgies. »

Réponse. L'on a fait voir dans les chapitres 5 et 7 du livre précédent que M. Claude a très-mal conçu la force des expressions dont se servent les Grecs dans leurs Liturgies. L'on trouvera aussi ce même sujet exactement traité dans le second tome de *la Perpétuité*, liv. 6, chap. 1 (part. 1 de notre tome 2).

M. Claude (c. 6). Les Grecs emploient souvent un terme exténuant lorsqu'ils appellent l'Eucharistie le corps de Jésus-Christ. »

Réponse. Ces Grecs dont entend parler M. Claude sont Théodore Balsamon, Mathieu Blastarius, Siméon de Thessalonique, et Jean Citrius. Les termes dont ils se sont servis sont ὡς, οἱονεὶ, ἀντὶ. M. Claude remarque lui-même que les deux premiers de ces trois termes *ne sont pas toujours diminutifs, mais qu'ils marquent quelquefois l'identité ou la qualité d'une chose, ou l'égard sous lequel on la doit considérer*. Pour ce qui est du troisième terme il n'en dit rien. Mais il n'ignore pas que M. Arnauld lui a produit dans le premier tome de *la Perpétuité* défendue, livre 5, chapitre 8, un passage d'Agapius, religieux du Mont-Athos, où le mo

ἀντὶ n'est pas employé pour un terme diminutif ou exténuant. *Il nous a préparé*, dit Agapius, *en sa place*, ἀντ' αὐτοῦ, *ce mystère dans lequel il est lui-même contenu, lui qui est notre Sauveur et notre maître.*

Si l'on veut prendre la peine de consulter dans leurs sources les passages de Citrius, de Balsamon et de Blastarius, l'on trouvera que l'ἀντὶ de Jean Citrius se doit prendre au même sens dont s'en est servi Agapius, et que l'ὡς de Balsamon et de Blastarius est assurément un ὡς d'*identité* et de *qualité*, et non pas un ὡς, ou un *comme diminutif et exténuant*. Pour ce qui est de Siméon, M. Claude a raison de dire que l'οἱονεὶ dont il s'est servi tient lieu d'un *comme diminutif;* mais il devait faire réflexion que ce *comme diminutif* ne se rapporte pas à Jésus-Christ, à qui Siméon fait parler le prêtre, mais au discours que Siméon fait faire par le prêtre à Jésus-Christ.

Mais il faut que je prie le lecteur de s'arrêter ici un moment pour considérer avec moi le procédé de M. Claude. Il s'agit de savoir si Siméon de Thessalonique a cru que *Jésus-Christ soit en effet présent dans l'Eucharistie*. M. Arnauld (l. 4, c. 1) produit des témoignages formels. Il allègue ce que dit Siméon dans sa réponse à Gabriel, métropolitain de Pentapolis : *Nous voyons par les yeux du corps et par ceux de l'esprit le Seigneur entre les mains des prêtres comme une hostie de propitiation, et distribué ensuite à ceux qui sont dignes de le recevoir; et comme les mystères sont parfaits et sont le corps même de Jésus-Christ, nous devons nous abaisser jusqu'à terre avec un ardent amour, lui demander le pardon de nos fautes, et lui recommander tous les fidèles.* Il allègue ce qu'il dit dans le dialogue contre les hérésies : *Cette divine oblation est déjà parfaite, et elle est véritablement notre Sauveur. Car ce qui est contenu dans le bassin est le très-saint corps avec le sang.* Il allègue ce qu'il dit dans son exposition de la Liturgie : *A l'heure même de la consécration le prêtre voit devant lui Jésus-Christ vivant, le pain et le calice étant Jésus-Christ même, puisque c'est lui-même qui a prononcé cette parole, le pain est le corps, et ce qui est dans le calice est le sang.... Le prêtre conçoit une grande confiance en voyant devant lui ce Dieu plein d'amour et de douceur en état de sacrifice.*

M. Claude, sans avoir égard à tout cela, parcourt attentivement ce dernier ouvrage de Siméon cité par M. Arnauld. Il y rencontre un endroit propre à faire illusion à ses lecteurs. C'est vers la fin du livre où Siméon explique ces paroles que le prêtre dit en encensant les dons : *Sois exalté, ô Dieu, par-dessus les cieux, et que la gloire soit sur toute la terre.* Sur quoi Siméon remarque que *c'est comme si le prêtre parlait et s'entretenait avec le Sauveur et qu'il lui dît : Tu es descendu vers nous, tu es monté au ciel et tu as rempli toute la terre de ta gloire :* Οἱονεὶ διαλεγόμενος τῷ Σωτῆρι καὶ λέγων· Ὅτι σὺ μὲν ἦλθες μέχρις ἡμῶν (ap. Goar. in Euchol.). M. Claude s'empare de ce passage, il l'objecte à M. Arnauld, prétendant qu'il fait voir plus clair que le jour que Siméon n'a pas cru que Jésus-Christ soit en effet présent dans l'Eucharistie. *Pourquoi*, dit M. Claude, *ce* COMME S'IL PARLAIT A LUI, οἱονεὶ διαλεγόμενος τῷ Σωτῆρι, *ce que Goar a fort bien traduit :* QUASI CUM SALVATORE DISSERERET? *Pourquoi, dis-je, ce* COMME, *ce* QUASI, *si en effet Jésus-Christ était présent, et que le prêtre lui parlât?* Jugez si c'est agir en homme de bon sens que de prétendre que ce *comme*, ce *quasi*, ce οἱονεὶ, doivent l'emporter sur les trois passages formels produits par M. Arnauld.

CHAPITRE III.

Réponse aux six preuves suivantes de M. Claude.

M. Claude (l. 3, c. 6). « Mais pour continuer nos preuves, on en peut tirer une très-considérable d'une doctrine qui est commune entre les Grecs, savoir que les méchants qui participent à l'Eucharistie ne prennent pas le corps de Jésus-Christ.

Réponse. L'on a prouvé très-évidemment dans le chapitre 12 du second livre que les méchants qui participent à l'Eucharistie reçoivent, selon les Grecs, le propre corps de Jésus-Christ, et l'on a répondu à tous les passages que M. Claude a cités pour prouver le contraire.

M. Claude (ibidem). « La douzième preuve sera prise de ce que les Grecs croient que les morts et ceux qui sont dans les déserts éloignés de tout commerce reçoivent cela même que nous recevons dans la communion. »

Réponse. L'on a fait voir dans le chapitre que je viens de marquer, que Cabasilas, auteur de cette opinion, a clairement enseigné qu'elle ne répugne point aux dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation.

M. Claude (ibid. c. 7). « Ma treizième preuve sera prise de ce que les Grecs n'adorent point l'Eucharistie de cette adoration souveraine que les Latins lui rendent. »

Réponse. L'on a fait voir dans le premier livre, chap. 3 et 5, que les Grecs adorent l'Eucharistie de cette adoration souveraine dont parle M. Claude. *Non seulement*, disent-ils, *on adore le pain consacré, mais on l'adore aussi du culte de latrie*, οὐ προσκυνεῖται μόνον, ἀλλὰ καὶ λατρεύεται.

M. Claude (ibid. c. 8). « Les Grecs disputant sur le sujet des azymes agissent toujours sur ce principe, que le sacrement est encore de véritable pain après la consécration. »

Réponse. L'on a pleinement satisfait à cette objection dans le deuxième tome de *la Perpétuité*. liv. 6, chap. 15 (part. 1 de notre tome 2). L'on peut aussi consulter ce que nous en avons dit au sujet de Jérémie dans le premier livre ci-dessus, chapitre 6, section 5.

M. Claude (ibidem). « La quinzième preuve sera prise du peu de soin que les Grecs prennent de conserver la substance du sacrement après la consécration. »

Réponse. Nous aurions bien des choses à répondre à M. Claude sur ce sujet. Mais, pour éviter la longueur, il suffit de dire qu'il ne s'agit pas ici de savoir si les Grecs agissent conformément à leur créance ou non

mais qu'il s'agit uniquement de savoir quelle elle est.

M. Claude (ibidem). « Je finirai ce chapitre par un passage d'Œcuménius, qui fera ma seizième preuve. Cet auteur parlant des médisances des païens contre les chrétiens : *Lisez*, dit-il, *ce qu'Irénée, évêque de Lyon, a écrit touchant les martyrs Sanctus et Blandine. En voici l'histoire en peu de mots : Les Grecs ayant pris quelques esclaves, les violentaient pour tirer d'eux les secrets des chrétiens. Les esclaves ne sachant que dire, se souvinrent qu'ils avaient ouï dire à leurs maîtres que la communion divine était le corps et le sang de Jésus-Christ. Ils le dirent aux inquisiteurs, qui, prenant cela comme si les chrétiens l'eussent fait réellement, contraignaient par des tourments les martyrs de le confesser. Mais Blandine leur répondit librement et fort à propos : Comment des gens qui par exercice de dévotion s'abstiennent même de manger des chairs dont l'usage leur est permis, seraient-ils capables de faire une telle chose?* Ce passage peut être considéré à deux égards, ou comme étant de S. Irénée, ou comme étant d'Œcuménius. Au second égard sous lequel je le produis maintenant, on en peut fort bien conclure quel était le sentiment d'Œcuménius même. Comment eût-il traité d'erreur la pensée des esclaves et des inquisiteurs? Comment eût-il introduit Blandine réfutant cette erreur, si c'eût été le véritable sentiment de son église, que *la divine communion est en effet et réellement la chair et le sang de Jésus-Christ en propre substance?* Car comment n'eût-il pas au moins tâché de voir que Blandine n'avait nié que l'Eucharistie fût *réellement et en effet* de la chair que dans un certain sens, savoir que ce fût de la chair et du sang visiblement et sensiblement? Comment n'eût-il pas appréhendé que les Grecs, au milieu desquels il écrivait cette histoire, n'en eussent été scandalisés, ou que les infirmes n'en eussent pris occasion de révoquer en doute la vérité du dogme de la présence réelle? »

Réponse. Il n'y a pas une seule sorte de présence réelle. Il en faut distinguer tout au moins de trois sortes, selon M. Claude : La première est celle des Capharnaïtes qui s'imaginèrent que le Sauveur couperait de son corps des morceaux de chair pour leur en donner à manger; la seconde est celle qu'enseignent les catholiques, et que nous soutenons être reconnue des Grecs; la troisième est celle des calvinistes; car si nous en croyons M. Claude (l. 4, c. 1), *les calvinistes font aussi profession d'en croire une, qu'ils tiennent non seulement pour réelle, mais pour plus réelle mille fois que celle qu'on enseigne dans l'Église romaine.*

Je demande donc à M. Claude comment il veut que nous entendions la réponse de Blandine aux inquisiteurs païens. Veut-il qu'elle ait nié *la présence réelle, plus réelle mille fois que celle dont nous faisons profession?* Il faudra donc dire que la doctrine des calvinistes a été condamnée par la bouche d'une noble martyre il y a près de quinze cents ans. Veut-il qu'elle ait nié *la présence réelle des catholiques ?* Il fallait donc le prouver clairement; car s'il est permis à M. Claude de faire cette supposition sans en apporter de bonnes preuves, pourquoi ne me serait-il pas permis de dire que c'est *la présence rélle des Capharnaïtes* que Blandine a prétendu nier? En effet que répondit-elle aux inquisiteurs, sinon que les chrétiens n'étaient pas des gens capables *de faire une telle chose* que celle qu'on voulait qu'elle avouât? Or que la voulait-on contraindre d'avouer, sinon que les chrétiens commettaient des excès horribles de cruautés dans leurs plus secrets mystères? C'est donc la présence réelle des Capharnaïtes, et non pas celle des catholiques qu'elle a niée.

Mais, dit M. Claude, pourquoi Œcuménius ne nous l'a-t-il point fait remarquer? C'est que l'on ne fait point remarquer des choses qui parlent d'elles-mêmes, et qui sont plus claires que le jour. M. Claude me permettra donc de lui dire qu'il ne sait guère bien entrer dans les dispositions des personnes qui sont persuadées du dogme de la présence réelle; car bien loin d'être scandalisés de ces sortes d'histoires, ils en sont édifiés, parce qu'ils y découvrent des marques sensibles de l'antiquité de la foi de l'Église, y ayant peu d'apparence qu'on eût accusé les premiers chrétiens de manger en effet de la chair et du sang dans leurs mystères, s'ils n'y avaient reconnu que du pain et du vin matériel capables de sanctifier les âmes de ceux qui les reçoivent dignement.

CHAPITRE IV.

Réfutation de sept autres preuves de M. Claude.

M. Claude (ibidem, c. 9). « Ma dix-septième preuve sera prise de la dispute qui fut agitée entre les Grecs dans le douzième siècle sur le sujet de l'Eucharistie, les uns voulant, au rapport de Nicétas Choniate et de Zonare, que le corps de Jésus-Christ y fût incorruptible, les autres, qu'il y fût corruptible. »

Réponse. Tout l'avantage que M. Claude remportera des illusions dont cette dix-septième preuve est toute tissue, comme on le fera voir en traitant de l'opinion de S. Jean de Damas et de S. Anastase le Sinaïte, c'est que les lecteurs, fatigués d'une lecture ennuyeuse de douze grandes pages, seront à la fin contraints d'avouer qu'il n'est pas facile de se former une idée bien claire et bien distincte de la pensée de ce moine Sicidite, qui soutenait que nous recevons dans l'Eucharistie le corps de Jésus-Christ corruptible tel qu'il était avant sa passion. Mais cela n'empêchera pas que toutes les personnes d'esprit ne voient bien qu'il n'est pas concevable que Zonare et Nicétas Choniate aient parlé comme ils ont fait de cette dispute, s'ils avaient cru qu'il ne se passât dans l'Eucharistie qu'un simple changement de vertu, ce qui nous suffit pour le présent.

M. Claude (ibid.). « Ce passage de Zonare que je viens d'examiner, me donne lieu d'en produire un autre de ce même auteur, qui est un religieux très-célèbre parmi les siens, qui vivait au douzième siècle, et ce sera ma dix-huitième preuve. »

Réponse. L'auteur du second tome de *la Perpétuité*,

liv. 6, chap. 15 (part. 1 de notre tome 2), a rendu ce passage de Zonare entièrement inutile aux ministres, en découvrant la vanité des suppositions que M. Claude avait été contraint d'employer pour en tirer de l'avantage.

M. Claude (chap. 10). « On ne trouve point que les Grecs enseignent les doctrines qui suivent nécessairement celle de la transsubstantiation. »

Réponse. L'on a fait voir dans les chapitres 3, 5 et 9 du premier livre que les Grecs enseignent ces sortes de doctrines dont parle M. Claude. Et quand il ne s'en trouverait rien dans leurs livres, l'on sait assez qu'il y a une infinité d'auteurs catholiques qui ont gardé un silence aussi religieux que celui des Grecs sur le sujet de ces suites philosophiques du mystère de la transsubstantiation.

M. Claude (ibid.). « Christophorus Angélus, Grec de savoir et de probité, traitant de la manière que les Grecs observent en l'usage de la cène, bien loin d'enseigner la conversion substantielle des Latins, explique au contraire ces termes *de corps et de sang* par ceux *de pain et de vin. Le prêtre*, dit-il, *portant dans ses mains les choses saintes s'approche du peuple, et s'arrête sur la porte du sanctuaire, où en un seul acte il distribue à chacun le corps et le sang du Seigneur, c'est-à-dire le pain et le vin mêlés, disant : Ce serviteur de Dieu communie au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, en rémission des péchés. Amen.* »

Réponse. Si Christophorus Angélus s'était contenté de dire que *le prêtre distribue à chacun* EN UN SEUL ACTE *le corps et le sang du Seigneur*, on aurait pu s'imaginer que les Grecs ne distribuent aux laïques le corps et le sang de Jésus-Christ que sous une seule espèce. Pour éviter l'ambiguïté, il a ajouté, *c'est-à-dire le pain et le vin mêlés.* Mais *ce pain et ce vin mêlés*, ce sont, selon tous les Grecs, et selon Christophorus même, *le corps et le sang du Seigneur distribués en un seul acte*, non, comme on les distribue aux laïques dans l'Église romaine, *sous une seule espèce, mais sous les deux espèces du pain et du vin mêlés.*

M. Claude (ibid.). « Nous avons une confession de foi dressée par Métrophane Critopulus à Helmstadt l'an 1625, dans laquelle il rejette assez clairement la transsubstantiation. »

Réponse. L'on a fait voir dans les chapitres 2 et 5 du livre précédent que Métrophane a enseigné la conversion substantielle dans sa Confession de foi de l'église orientale, et l'on y a répondu à toutes les vaines objections de M. Claude.

M. Claude (ibid.). « Je finirai ce chapitre par une vingt-unième preuve : elle est tirée du formulaire d'abjuration qu'on fait faire aux Grecs lorsqu'ils quittent leur religion pour embrasser la romaine. Un des articles qu'on leur fait confesser est celui-ci, *qu'il se fait une conversion de toute la substance du pain au corps de Jésus-Christ, laquelle conversion l'Église catholique appelle transsubstantiation.* A-t-on accoutumé, lorsqu'on reçoit des prosélytes, de leur faire confesser des créances communes à la religion qu'ils quittent et à celle qu'ils embrassent ? »

Réponse. Voici une nouvelle méthode tout-à-fait ingénieuse pour trouver en peu de temps toutes les erreurs des Grecs, des luthériens et des calvinistes. Dans le formulaire d'abjuration qu'on fait faire aux Grecs, on leur fait faire une déclaration formelle touchant la consubstantialité du Verbe, touchant la résurrection des morts, touchant les traditions, touchant le sacrifice de la messe, touchant l'invocation des saints, touchant l'honneur qu'on doit rendre à leurs reliques et à leurs images. Donc, dira quelqu'un, les Grecs ne tiennent aucune de ces doctrines, car, selon M. Claude, ce n'est pas la coutume lorsqu'on reçoit des prosélytes, de leur faire confesser des créances communes à la religion qu'ils quittent et à celle qu'ils embrassent. Dans le formulaire d'abjuration, dira un autre, que l'on fait faire aux luthériens et aux calvinistes, on leur fait faire une déclaration formelle de la présence réelle et du péché originel ; donc les calvinistes ne croient pas, selon M. Claude, le péché originel, ni les luthériens, la présence réelle ; car pourquoi leur faire professer ces doctrines s'ils les tenaient déjà auparavant ? M. Claude devrait donc faire un peu plus de réflexion aux pernicieuses conséquences qui s'ensuivent naturellement des principes qu'il établit pour constants et incontestables.

M. Claude (chap. 11). « Zacharie Gerganus, gentilhomme grec, a composé un catéchisme dans lequel il explique nettement sa pensée : *C'est un dogme impie des papistes*, dit-il, *dont le pape Eugène a été le premier auteur, que là où est le corps de Jésus-Christ, là est aussi son sang, et que pour cette raison il ne faut pas que les laïques prennent la communion sous les deux espèces.* Voilà qui renverse formellement la concomitance, et par conséquent la transsubstantiation, l'une ne pouvant subsister sans l'autre. Cet auteur vivait environ l'an 1630. »

Réponse. Gergan a enseigné en termes formels la concomitance. *Dans la sacrée communion*, dit-il, *et dans toutes ses parties, les chrétiens reçoivent le corps entier et le sang entier de Jésus-Christ.* Mais ce qui a trompé M. Claude, c'est qu'au lieu de consulter le texte grec, il s'est arrêté à une traduction latine qui est visiblement falsifiée, comme on l'en a déjà averti dans la Réponse générale, l. 1, chap. 14. Voici donc ce que porte le passage mot à mot : *C'est un dogme impie des papistes inventé premièrement par le pape Eugène, que parce que là où est le corps de Jésus-Christ, le sang y est aussi, il ne faut point que les laïques reçoivent la communion sous les deux espèces.*

M. Claude (chap. 12). « Cyrille Lucar, patriarche de Constantinople, enseigne, dans sa Confession de foi, que le dogme de la transsubstantiation *est une invention téméraire*, ἐρευρεθεῖσα εἰκῇ μετουσίωσις. Cette pièce seule, sans aller plus loin, donne lieu de conclure que l'Église grecque ne croit point la transsubstantiation. »

Réponse. Pour bien juger de la faiblesse de cette preuve, il est important de faire connaître quel était

ce patriarche de Constantinople. On aurait bien des choses à en dire, mais pour ne détourner pas l'esprit du lecteur, nous nous contenterons de rapporter ce que deux témoins irréprochables nous en ont appris. Le premier sera Cyrille lui-même qui s'est dépeint d'une manière qui paraît assez ingénue dans une lettre à M. Léger, ministre de Genève. *J'ai voulu*, dit-il (apud Hotting., in Anal.), *écrire ces choses à votre révérence, afin de la supplier qu'elle me serve de témoin, s'il m'arrive de mourir, que je mourrai catholique orthodoxe dans la foi de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et dans la doctrine évangélique qui est conforme à la Confession Belge, et à celles des autres églises évangéliques qui s'accordent toutes entre elles ; que je déteste les erreurs des papistes et les superstitions des Grecs; que j'approuve et que j'embrasse la doctrine de l'illustre docteur Jean Calvin, et de tous ceux qui suivent ses sentiments. C'est ce que je vous prie, M. Léger, d'attester pour moi, puisque c'est avec une conscience très-sincère que j'embrasse cette doctrine, que j'en fais profession comme ma Confession le fait voir.* Voilà l'un des deux visages du personnage sous lequel il se faisait voir aux calvinistes.

Si l'on souhaite savoir quel était l'autre sous lequel il a paru pendant sa vie à la face de toute son église, on l'apprendra de Parthénius qui est à présent patriarche de Constantinople, et qui, à raison de son grand âge, a pu être témoin oculaire de ce qu'il rapporte, Cyrille n'étant mort que depuis trente-cinq ans. Voici donc comme en parle ce patriarche dans une conférence qu'il eut l'an passé en présence d'une douzaine de métropolites et des plus considérables officiers de son église, avec M. de Nointel, ambassadeur de sa majesté très-chrétienne auprès du grand-seigneur. *La calomnie que l'on a faite à Cyrille Lucar, en l'accusant de participer aux dogmes des calvinistes sur le Saint-Sacrement et l'invocation des saints et plusieurs autres points, était une invention de ses ennemis. Il n'en a jamais rien paru durant sa vie à la face de son église, ce patriarche ayant toujours conservé la foi orthodoxe de la présence réelle de Jésus-Christ au Saint-Sacrement, et de la transsubstantiation du pain et du vin en son corps et en son sang, et de tous les articles qui sont de la croyance de l'église grecque, ainsi qu'il l'a témoigné par des professions de foi qu'il a faites en ce temps-là.*

Il me semble qu'après deux témoignages si authentiques on peut assurer que l'autorité de Cyrille ne doit être d'aucune considération dans notre dispute, puisqu'il paraît que c'était un imposteur qui, protestant d'un côté aux calvinistes qu'il embrassait sincèrement la doctrine *de l'illustre docteur Jean Calvin*, présentait de l'autre côté aux Grecs *des professions de foi* dans lesquelles il approuvait tous les articles de créance de l'église orientale, et en particulier ceux *de la présence réelle et de la transsubstantiation*. Au reste, si je ne m'arrête pas ici à réfuter les vaines conjectures qu'emploie M. Claude, pour prouver que les deux conciles tenus à Constantinople après la mort de Cyrille Lucar sont des pièces supposées, c'est que l'on y a déjà pleinement satisfait dans le chapitre 11 du livre premier de la Réponse générale à son nouveau livre.

CHAPITRE V.

Réponse aux trois preuves que M. Claude a tirées de quelques témoignages manuscrits des Grecs modernes.

M. Claude (l. 3, c. 11). « Pendant que je travaille à défendre la vérité contre les vaines subtilités de M. Arnauld, j'apprends que plusieurs personnes illustres en savoir et en piété, et qui ne peuvent souffrir qu'on impose au monde, s'intéressent dans cette querelle, et qu'après avoir lu ce fameux livre que j'examine, ils ont trouvé fort étrange que son auteur ait voulu faire passer pour une chose constante, certaine, évidente et indubitable que les Grecs croient la transsubstantiation des Latins, et ceux qui soutiennent le contraire pour des gens hardis et téméraires, qui ne font pas difficulté de combattre les vérités les plus claires et les plus sensibles. Quelques-uns même ont eu la bonté de me communiquer des pièces manuscrites qui étaient entre leurs mains, les ayant jugées propres pour l'éclaircissement de cette question. Je les produirai donc ici comme je les ai reçues, marquant ceux de qui je les tiens, afin que si on en doute, on puisse s'adresser à eux, et qu'ils soient en droit ou de me justifier ou de me confondre. »

Réponse. Il se peut faire que des personnes de piété ayant vu avec combien de confiance M. Claude a osé soutenir que la transsubstantiation est une chose inconnue à toute la terre, à la réserve de l'Église romaine, aient été d'abord surprises de voir qu'on voulait faire passer pour une chose constante, certaine, évidente et indubitable que ce dogme est unanimement approuvé des Grecs, dont la foi sur ce sujet est celle de toutes les sectes orientales qui font profession de la religion chrétienne. Il n'est pas aussi hors d'apparence qu'il y ait eu des personnes de savoir assez complaisantes pour témoigner à M. Claude, qu'elles avaient eu du déplaisir de voir qu'on l'eût voulu faire passer pour un homme qui ne fait pas difficulté de combattre les vérités les plus claires et les plus sensibles. Mais que des personnes illustres en savoir et en piété tout ensemble lui aient tenu de semblables discours, c'est ce qu'il ne nous persuadera jamais. Le consentement de l'église grecque avec l'Église latine dans le dogme de la transsubstantiation est un point de fait trop évident, pour permettre qu'on traite de *savants* ceux qui le révoqueraient effectivement en doute. Je dis *effectivement;* car qui ne sait que la complaisance, l'engagement, l'intérêt font parler quelquefois les personnes savantes contre leurs propres lumières? Si l'on en souhaite des exemples, M. Claude et quelques ministres des pays étrangers de sa connaissance nous en vont fournir d'aussi sensibles dans ce chapitre et dans le suivant qu'on en ait peut-être jamais vus.

M. Claude (ibid.). « M. Spanheim, célèbre ministre et professeur en théologie dans l'université de Heidelberg, m'a envoyé un extrait d'un manuscrit qu'il a

pardevers lui, contenant vingt-sept réponses faites par le même Métrophane Critopulus dont j'ai parlé dans le chapitre précédent, à autant de questions qui lui avaient été proposées par M. de Oosterwieck, qui était alors en Orient. La demande est conçue en ces termes : *On demande ce que croient les églises grecques sur ces articles-ci de la foi chrétienne.* Le vingt-troisième article a pour titre : *Du sacrifice de la messe; savoir si Jésus-Christ est corporellement présent dans la sainte cène.* La réponse est : *Nous appelons la cène du Seigneur un sacrifice*, etc. *Au reste nous n'avons jamais entendu que Jésus-Christ soit présent au mystère corporellement.* Il ne servirait de rien de dire que Métrophane entend que Jésus-Christ n'est pas présent au mystère *corporellement*, c'est-à-dire à la manière ordinaire des corps; car ce serait lui faire faire une réponse captieuse et indigne d'un homme sincère, puisqu'il voyait bien qu'on ne lui demandait pas cela, et que le terme de *corporellement* voulait dire à l'égard de la propre substance de son corps. Ainsi il n'y a pas moyen d'éluder la force de ce témoignage. »

Réponse. Bien qu'il ne soit pas facile de dire sur qui l'on doit rejeter l'illusion qui paraît assez évidemment dans cette preuve, il est néanmoins aisé de faire voir que si M. de Oosterwieck et M. Spanheim s'en peuvent justifier comme il faut, le blâme en retombera tout entier sur M. Claude.

Et pour commencer par M. de Oosterwieck, ou il n'a proposé aucune question à Métrophane sur le sujet du changement qui se passe dans l'Eucharistie, ou il lui en a proposé quelqu'une. S'il ne lui en a proposé aucune, qui ne voit que c'était dans le dessein d'imposer un jour au monde qu'il s'est informé de la créance des Grecs? L'article de la transsubstantiation est trop considérable pour être passé sous silence par un homme qui agirait de bonne foi, dans un écrit où il fait monter jusqu'au nombre de 27 *les articles de la foi chrétienne* sur lesquels il souhaite savoir la créance des Grecs. Si M. de Oosterwieck répond qu'entre ces vingt-sept questions il y en avait quelques-unes sur le sujet du changement du pain et du vin au corps et au sang du Sauveur, je passe à M. Spanheim, et je lui demande s'il a communiqué à M. Claude ces questions qui touchent le changement, ou s'il ne les lui a pas communiquées. S'il ne les lui a pas communiquées, n'est-il pas évident qu'il s'est voulu jouer de M. Claude? S'il les lui a communiquées, peut-on nier que ce ne soit M. Claude qui se joue de son lecteur? Il a entre les mains la réponse manuscrite de Métrophane à l'article qui touche le changement dont nous sommes en débat, et il nous communique la réponse à l'article qui touche *le sacrifice de la messe*, dont il ne s'agit en aucune manière dans notre dispute. Si M. Claude n'a point de part à cette collusion, il n'est besoin que d'un mot pour justifier son innocence; on le croira à sa parole; mais j'avoue que je ne vois pas comment il pourra, en le faisant, sauver l'honneur de M. Oosterwieck et celui de M. Spanheim.

Mais, quoi qu'il en soit, ne laissons pas d'examiner la réponse de Métrophane. On lui demande *si Jésus-Christ est corporellement présent dans la sainte cène;* il répond *qu'il n'a jamais entendu que Jésus-Christ soit présent au mystère corporellement.* Premièrement, il se peut faire qu'il veuille dire qu'il ne se souvient pas d'avoir jamais lu ni entendu dire à personne que Jésus-Christ assiste corporellement à nos mystères. Ce ne serait pas nier qu'il y soit corporellement présent; ce ne serait pas l'assurer; ce serait dire que personne, qu'on sache, ne s'est jamais servi de cette expression. Il faudrait que M. Claude nous eût communiqué le texte grec de Métrophane, pour pouvoir bien juger s'il peut ou s'il ne peut pas souffrir cette explication.

Mais, supposant qu'il ne la puisse pas souffrir, je ne vois rien qui empêche qu'on ne dise que Métrophane entend que Jésus-Christ n'est pas dans nos mystères à la manière ordinaire des corps. *Mais*, dit M. Claude, *ce serait lui faire faire une réponse captieuse et indigne d'un honnête homme. Captieuse*, on ne le peut pas nier; *indigne d'un honnête homme*, la chose n'est pas si évidente. Car il semble que ce soit sur la demande de M. de Oosterwieck que doit tomber ce dernier reproche. En effet, dans quels auteurs catholiques a-t-il jamais lu *que Jésus-Christ soit corporellement présent dans la sainte cène?* Et quand il s'en trouverait quelques-uns qui se seraenit servis de cette expression, est-ce notre commune manière de parler? Est-ce ainsi que s'en expliquent nos conciles, nos professions de foi et nos plus célèbres auteurs? Or quel sujet y aurait-il de s'étonner, quand on accorderait qu'un homme d'esprit, comme était assurément Métrophane, a fait à une demande ambiguë et captieuse une pareille réponse?

Il faut donc avouer que M. Claude a aussi peu de raison de conclure de cette réponse de Métrophane que les Grecs ne reçoivent pas la transsubstantiation, que quelques ministres en ont eu de prétendre que S. Bernard avait combattu ce même dogme, sous prétexte qu'il enseigne dans un de ses sermons sur la fête de S.-Martin, *que la chair de Jésus-Christ ne nous est pas donnée aujourd'hui corporellement, mais d'une manière spirituelle*, « *spiritualiter utique, non corporaliter exhibetur.* » Comme ce n'est pas par ce passage, qui peut recevoir deux sens fort contraires, qu'il faut juger des sentiments de S. Bernard, de même ce n'est pas sur cette réponse de Métrophane qu'il se faut former la véritable idée de sa créance. Qu'on consulte la Confession de foi qu'il a laissée aux théologiens d'Helmstadt, et l'on trouvera qu'il a reconnu dans nos mystères un changement ineffable, qui fait que le pain et le vin deviennent *véritablement, très-assurément et indubitablement le corps et le sang du Sauveur.*

M. Claude (ibid.). « Le même M. Spanheim m'a fait part d'une réponse que fit, il n'y a pas plus de vingt ans, Mélétius, métropolitain d'Éphèse, aux théologiens de Leyde, sur quelques questions qu'ils lui

avaient proposées. Ils lui demandaient, entre autres choses, *s'il faut offrir à la bienheureuse Vierge ou aux anges des prières pour leur rendre un honneur de religion, et si l'on doit croire qu'il se fasse en l'Eucharistie, c'est-à-dire en la cène du Seigneur, une transsubstantiation dans le pain.* Voici de quelle manière il répond : *Je déclare,* dit-il, *qu'il ne faut tenir aucune de ces choses; car il ne m'est pas permis de croire des doctrines humaines au-delà de celles que Jésus-Christ et ses disciples nous ont données.* La souscription est : *Mélétius, humble archevêque métropolitain d'Éphèse.* Il y a ensuite le consentement de Hiérothée, abbatée archimandrite de Céphalénie. »

Réponse. C'est un fait dont l'évidence est au-dessus de toute contestation, et que M. Claude (l. 3, c. 10) a reconnu lui-même, que le culte et l'invocation des saints sont des créances communes aux deux églises. Voici cependant Mélétius qui condamne l'une et l'autre de ces deux doctrines; ce qui montre invinciblement que, bien qu'il assure qu'il ne faut pas tenir la transsubstantiation, on ne peut pas en conclure que ce ne soit pas un dogme commun à l'église grecque avec l'Église romaine. M. Claude doit donc souffrir qu'on lui dise que c'est abuser de la crédulité des gens, que de mettre en avant de ces sortes de témoins, qui sont notoirement suspects ou d'être des Grecs calvinisés, ou d'être de francs imposteurs qui n'ont pas fait difficulté de trahir leur conscience, mais non pas peut-être jusqu'au point que les ministres de Leyde l'auraient bien souhaité; car, si l'on y fait réflexion, on trouvera qu'ils se sont contentés de dire quel était leur sentiment particulier, sans assurer que ce soit celui de leur église.

M. Claude (ibid.). « M. Benjamin Woodroff, personnage illustre entre les théologiens d'Angleterre, et chapelain de M. le duc d'Yorck, a pris la peine de m'envoyer l'extrait d'un écrit dont il a l'original, qui lui fut mis en main par son auteur étant à Oxford il n'y a que deux ans. C'est une déclaration du sentiment de l'église grecque faite par un docteur grec nommé Jérémie. Voici ce qu'elle contient : *Quant à ceux qui disent que la substance du pain et du vin est mise hors de son état, et qu'elle est changée en la chair naturelle de Jésus-Christ, s'ils entendent un changement surnaturel et d'une manière spirituelle, parlant ainsi, ils sont d'un même sentiment avec l'église orientale; mais parce qu'ils veulent que cela se fasse sensiblement, notre église n'a nulle liaison avec eux, encore qu'ils aient recours à une autre manière de parler, en nous mettant en avant les accidents et les espèces, et telles autres choses qu'aucun des anciens n'a imaginées, non pas même en songe, ni n'en a parlé.* La souscription est : *Jérémie, docteur en theologie de l'église orientale.* »

Réponse. Je ne m'arrêterai point à faire voir que ce témoignage nous est incomparablement plus avantageux qu'à M. Claude. Je dis seulement qu'il me semble qu'il y a lieu de douter que *cette église grecque, qui n'a nulle liaison avec ceux qui mettent en avant les accidents et les espèces,* ne soit pas la véritable église grecque gouvernée par les quatre patriarches d'Orient; mais quelque nouvelle église qui commence à se former à Oxford, composée de trois ou quatre Grecs inconnus, qui s'y sont réfugiés avec Jérémie, leur docteur en théologie. Si l'on souhaite apprendre le fondement de mon doute, c'est que j'ai fait voir dans cet ouvrage que la doctrine des accidents et des espèces se trouve clairement établie, non seulement dans Agapius, dans Gabriel de Philadelphie, dans Samonas et dans Théophylacte, mais aussi dans un Catéchisme authentique, lu, examiné et approuvé par les quatre patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem.

CHAPITRE VI.

Réponse à la dernière preuve de M. Claude, tirée d'une lettre de M. Basire, archidiacre de Northumberland.

M. Claude (chap. 12.). « J'ajouterai à ces vingt-six preuves une dernière conjecture, qui fera bien voir que l'église grecque n'a pas sur l'Eucharistie les mêmes sentiments que la romaine, et qu'elle ne traite pas notre créance d'hérétique et d'impie. Elle sera prise de la manière dont le patriarche Paysius se comporta avec M. Basire, archidiacre de Northumberland, pendant le séjour qu'il fit à Constantinople l'an 1653. Voici ce qu'il m'en écrit dans une lettre dont j'ai déjà produit quelques articles dans les chapitres précédents : *Lorsque j'étais à Constantinople, ce qui était l'an* 1653, *Paysius en était patriarche, lequel, en signe de sa communion avec l'église anglicane, m'imposa les mains dans une assemblée d'évêques, selon la coutume, comme à un prêtre de l'église anglicane; et par cette imposition des mains il me donna la puissance de prêcher en grec dans toutes les églises de sa juridiction. C'est ce que je fis ensuite très-souvent, selon que l'occasion s'en présentait, tant à Constantinople qu'ailleurs.* Quelle apparence y a-t-il que si cette église avait sur l'Eucharistie les mêmes sentiments que la romaine, et si elle traitait notre créance d'hérétique et d'impie; quelle apparence, dis-je, qu'on y eût reçu un prêtre et un docteur de l'église anglicane pour prédicateur ordinaire, et qu'on n'eût pas craint qu'en leur annonçant l'Évangile, il n'y eût mêlé les erreurs prétendues de sa nation sur un sujet aussi important que celui de l'Eucharistie? »

Réponse. L'on a déjà averti M. Claude qu'il devrait s'appliquer, avec un peu plus de soin, à faire réflexion jusqu'où peuvent s'étendre les conséquences fâcheuses que l'on peut tirer de ses principes. Paysius, patriarche de Constantinople, a reçu M. Basire pour prédicateur ordinaire dans toutes les églises dépendantes de sa juridiction. Donc, conclut M. Claude, les Grecs ne croient pas la transsubstantiation. Paysius, dira un autre, a reçu M. Basire pour prédicateur ordinaire dans toutes les églises de son patriarcat, donc les Grecs croient que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, donc ils rejettent le sacrifice de la messe, donc ils ne reconnaissent que deux sacrements, donc ils n'invoquent pas les saints, donc ils

n'honorent pas leurs reliques, donc ils condamnent leurs images ; car si l'église grecque traitait la créance des calvinistes sur tous ces points d'hérétique et d'impie, quelle apparence y a-t-il qu'on y eût reçu un docteur de l'église anglicane pour prédicateur ordinaire, et qu'on n'eût pas craint qu'en leur annonçant l'Évangile, il n'y eût mêlé les erreurs prétendues de sa nation sur des sujets aussi importants que ceux-là? Cette nouvelle méthode pour trouver sans beaucoup de peine la véritable créance des Grecs, est pour le moins aussi commode que celle *du formulaire d'abjuration* qu'on fait faire à leurs prosélytes lorsqu'ils embrassent la communion romaine.

Mais s'il est vrai que M. Basire ait prêché *très-souvent* dans les églises des Grecs à Constantinople et ailleurs, on souhaiterait bien savoir la manière dont il s'y est pris, lorsqu'il s'est présenté des occasions de parler de l'Eucharistie ; s'il employait les expressions qu'il jugeait les plus propres pour former dans l'esprit de ses auditeurs l'idée d'une présence et d'un changement de vertu, ou celle d'une présence et d'un changement de substance, ou bien s'il se servait de termes étudiés qui ne favorisent ni l'un ni l'autre de ces deux sentiments.

Il n'y a pas d'apparence que M. Basire avoue qu'il ait prémédité et pesé attentivement l'une après l'autre toutes ses paroles, pour ne point trahir sa conscience et ne scandaliser pas ses auditeurs ; car si nous étions assurés qu'il eût usé de cette précaution, ce serait un signe évident que Paysius, en lui accordant la permission de prêcher, l'aurait averti de se bien donner de garde de jamais rien avancer dans ces prédications ni contre la présence réelle, ni contre la transsubstantiation, non plus que contre les autres dogmes dans lesquels il n'ignorait pas que les Grecs ont des sentiments différents de ceux des calvinistes, et que lui, de son côté, lui avait promis de garder un silence religieux sur toutes ces sortes de matières.

On ne peut pas aussi douter que M. Basire se donnera bien de garde de dire qu'il ait prêché la transsubstantiation ; car, outre que ce serait condamner son ami M. Claude, on aurait droit d'en conclure, ou qu'il s'est comporté dans ces rencontres en fourbe et en imposteur, ou qu'il fit en ce temps-là une abjuration sincère de la doctrine de Calvin, ce qui contribua à lui faire obtenir la puissance de prêcher dans toutes les églises des Grecs.

Quoi donc ! dira-t-il qu'il ait prêché ouvertement la présence d'efficace et le simple changement de vertu? Comment donc s'est-il oublié de le mander à M. Claude? Ou, s'il le lui a mandé, d'où vient que M. Claude n'en a pas tiré une vingt-septième preuve contre M. Arnauld? D'où vient qu'il ne nous a pas dit (l. 3, c. 2) : *M. Basire, archidiacre de Northumberland, et prédicateur ordinaire du roi de la Grande-Bretagne, personnage illustre et d'un savoir exquis, homme d'honneur et d'une probité exemplaire, dont la sincérité ne peut être révoquée en doute sans injustice, m'a assuré, dans une lettre que j'en ai reçue, non seulement qu'il a très-souvent prêché en qualité de prédicateur ordinaire dans les églises de Constantinople, mais même qu'il a enseigné clairement dans ses prédications le simple changement de vertu, sans que ses auditeurs en aient été en aucune manière scandalisés.* Cette vingt-septième preuve n'aurait-elle pas eu plus de poids toute seule que les vingt-six autres ramassées ensemble?

Au reste, il semble qu'on ne puisse guère souhaiter de preuves plus convaincantes du consentement de l'église grecque présente avec l'Église romaine sur le sujet de l'Eucharistie, que de voir que ni M. Basire, ni M. Woodroff, ni M. Spanheim, ni tant d'autres personnages illustres que M. Claude nous assure s'être intéressés pour lui dans cette dispute, ni M. Claude lui-même, n'aient pu obtenir, pendant l'espace de cinq ou six ans, une seule attestation en bonne forme de quelque Grec que ce soit, qui témoignât clairement que l'église orientale ne fait point profession ni du dogme de la présence réelle, ni de celui de la transsubstantiation ; car, si tant de personnes se fussent mises en peine d'en obtenir, on ne peut pas douter que les Anglais et les Hollandais répandus par toute la terre ne leur en eussent fourni de tous côtés, s'il était vrai que les Grecs ne crussent pas en effet ces deux dogmes. Et, s'ils ne s'en sont pas mis en peine, ils font bien voir que, bien qu'ils témoignent en apparence être vivement persuadés de la justice de leurs prétentions, ils savent fort bien qu'il n'y en eut jamais ni de plus injustes ni de moins soutenables. Car, y ayant autant de personnes capables de décider le point de fait dont il s'agit dans cette dispute qu'il y en a dans le monde qui font profession de la religion grecque, M. Claude ne pouvait mieux faire connaître qu'il est convaincu qu'on a eu raison de le menacer *de vingt millions de témoins tous prêts à déposer contre lui* (l. 2, c. 1), qu'en faisant voir ou qu'il n'a pas eu la hardiesse d'en faire consulter un seul pour en tirer quelque témoignage authentique en sa faveur, ou que, s'il en a fait consulter, il ne s'en est point trouvé qui ait eu la hardiesse de trahir sa conscience jusqu'à ce point, que de dire que l'église grecque ne soit pas d'accord avec l'Église romaine dans la créance de la transsubstantiation.

CHAPITRE VII.

Contenant quelques réflexions sur l'Épître dédicatoire et sur la Préface de M. Claude, pour servir de conclusion.

M. Claude. (1). « On trouvera ici sur cette matière de l'Eucharistie une fidèle et naïve représentation des choses telles qu'elles sont en effet, opposée à tout ce que l'adresse de l'esprit et la fécondité de l'imagination ont été capables de produire de plus spécieux pour éblouir les yeux et corrompre le jugement...... On verra, dans mon troisième et mon quatrième livre, la fausseté de cette supposition, que la véritable église grecque est d'accord avec l'Église romaine dans les

(1) Dans l'Épître aux ministres et anciens du consistoire.

dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation. On y verra le contraire si clairement établi et si invinciblement prouvé, et les preuves de M. Arnauld si solidement détruites, qu'on s'étonnera, je m'assure, qu'il ait traité cette matière avec tant d'éblouissement, et néanmoins avec tant de confiance et tant de hauteur..... Mais, après avoir rendu compte des parties de mon ouvrage, il est juste aussi de dire quelque chose de la manière dont j'ai traité les sujets que j'avais en main. Un de mes premiers soins a été de garder religieusement la sincérité et la bonne foi. Comme je n'ignore pas que la préoccupation, l'engagement, l'amour de la vaine gloire, et quelquefois même un secret désir de se venger d'un adversaire sont des passions qui se mêlent d'ordinaire dans les disputes, et qui ne manquent pas de corrompre le cœur et l'esprit, j'ai tâché de tout mon pouvoir non seulement de m'en éloigner, mais aussi de me précautionner contre leurs surprises. Pour cet effet, je puis dire que j'ai travaillé comme sous les yeux de Dieu, ne me proposant pour but que sa gloire et sa vérité, et me représentant sans cesse que je n'écrivais pas une période dont je ne lui dusse un jour rendre compte. Je ne me suis point écarté de la sincérité et de la droiture qu'un homme de bien doit garder dans ces occasions. On ne trouvera point que j'aie pris à contre-sens les paroles de M. Arnauld, que je lui aie imputé de dire ce qu'en effet il ne dit pas, ou que j'aie étendu ses expressions au-delà de leur signification naturelle. On ne pourra pas me reprocher d'avoir fait des traductions peu fidèles, ni que j'aie tronqué des passages en supprimant des clauses importantes, ni que j'en aie allégué abusivement, et contre l'intention des auteurs. J'espère qu'on ne trouvera point d'illusions, ni dans mes raisonnements, ni dans mes réponses, ni dans mes suppositions, ni dans mes autres discours. J'ai suivi, autant que j'ai pu connaître, la raison et la nature, et je ne me suis servi de la philosophie, que pour fortifier les lumières ordinaires du sens commun, et non pour les étouffer ou pour empêcher leur action. »

Réponse. Jésus-Christ nous ayant dit dans son saint Évangile : *Ne jugez point afin que vous ne soyez point jugés, car vous serez jugés selon que vous aurez jugé les autres*, pour ne point violer un commandement si exprès en condamnant témérairement M. Claude sur des mouvements de sa conscience qui ne nous sont point connus, je me contenterai de l'avertir qu'il ne se peut faire qu'il n'ait ou *l'esprit* ou *le cœur corrompu* d'une manière bien peu commune ; car, enfin, ou il parle contre sa pensée, ou il dit les choses comme il les pense en effet.

S'il parle contre sa pensée, c'est-à-dire s'il sait fort bien qu'il a souvent imputé à son adversaire de dire ce qu'en effet il ne dit pas ; s'il est persuadé qu'il a allégué en cent rencontres des passages contre l'intention des auteurs d'où ils sont tirés ; s'il n'ignore pas que la plupart de ses raisonnements, de ses réponses, de ses suppositions et de ses autres discours sont pleins d'illusions, de sophismes et d'impostures ; s'il est convaincu que l'on ne pouvait raisonnablement révoquer en doute, après les preuves invincibles que M. Arnauld en avait apportées, que l'église grecque ne soit d'accord avec l'Église romaine dans les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation ; si, dis-je, M. Claude est convaincu de la vérité de tous ces faits, est-il concevable que, à moins que d'avoir *le cœur corrompu*, il eût jamais pu se résoudre à écrire *qu'il croit avoir prouvé invinciblement que les Grecs ne tiennent pas la transsubstantiation ; qu'il ne s'est point écarté de la sincérité et de la droiture qu'un homme de bien doit garder dans ces occasions ; que l'on trouvera dans son auvrage une fidèle et naïve représentation des choses telles qu'elles sont en effet, et enfin qu'il y a travaillé comme sous les yeux de Dieu, se représentant sans cesse qu'il n'écrivait pas une période dont il ne lui dût un jour rendre compte?*

Mais, s'il a dit simplement les choses comme effectivement il les pensait, ses meilleurs amis ne seront-ils pas eux-mêmes contraints d'avouer qu'il faut qu'il ait *l'esprit* étrangement *corrompu* de n'avoir pu découvrir dans son livre des défauts qui paraissent plus visibles que le jour à tous les autres?

En effet, n'est-il pas plus clair que le jour que M. Claude a imputé à M. Arnauld de dire ce qu'il n'a pas dit en effet, quand il assure que M. Arnauld a fait faire à Nicolas de Méthone *la plus folle de toutes les réponses*, en lui faisant dire : Vous m'objectez *que si la chair y était, elle paraîtrait, vous la verriez ;* et moi je vous réponds *que le pain et le vin sont la matière qui est changée, et que la toute-puissance de Dieu les change ?* (Vide sup. ,l .2.) N'est-il pas plus clair que le jour que de tous ces *bons passages* que nous avons examinés dans notre second livre, il n'y en a pas un que M. Claude n'ait allégué abusivement contre l'intention des auteurs dont il les a tirés?

N'est-il pas plus clair que le jour que ces vingt-six raisons auxquelles nous avons répondu dans ce troisième livre ; que toutes ces réponses aux passages des Grecs par le moyen de la nouvelle *clé d'accroissement ou d'augmentation ;* que la plupart des suppositions sur lesquelles les autres discours de M. Claude sont appuyés ; n'est-il pas, dis-je, plus clair que le jour que tous ces raisonnements, toutes ces réponses, et la plus grande partie de toutes ces suppositions et de tous ces autres discours ne sont dans le fond qu'impostures, que faussetés, que sophismes et qu'illusions ?

Mais surtout n'est-il pas plus clair que le jour, et ne faudrait-il pas avoir perdu tout-à-fait le jugement, pour ne s'apercevoir pas qu'il n'y eut jamais rien de plus illusoire, et qui méritât moins le nom *de fidèle et naïve représentation des choses telles qu'elles sont en effet*, que cette doctrine *si peu raisonnable* et cette opinion *bizarre* que M. Claude attribue généralement à tous les Grecs, *qu'il se fait dans l'Eucharistie un composé du pain et du vin et du Saint-Esprit, que le pain*

et le vin, gardant leur propre nature, sont joints à la divinité, et enfin que par l'impression du Saint-Esprit, ils sont faits non une figure, mais le propre et véritable corps de Jésus-Christ, et ce par voie d'augmentation du même corps naturel de Jésus-Christ?

Mais soit que ce soit *le cœur*, soit que ce ne soit que *l'esprit* de M. Claude qui est *corrompu*, et de quelque source que puisse venir cette corruption, j'espère que messieurs de la religion prétendue réformée ne trouveront point mauvais que je finisse ici ce chapitre et cet ouvrage par un avis important que j'ai à leur donner : *Que ne s'agissant pas moins dans cette controverse de l'Eucharistie,* comme M. Claude l'a fort bien remarqué (Réponse à *la Perpét.*, part. 3, c. 5), *que de leur salut ou de leur damnation, le paradis et l'enfer devant faire la différence de ceux qui auront fait un bon ou un mauvais choix;* il me semble que, pour agir à présent en personnes judicieuses et de bon sens, ils ne doivent jamais prendre en main les livres de M. Claude sans se souvenir, selon le différent jugement qu'ils auront cru devoir porter de la disposition de son *cœur* et de son *esprit*, de l'une ou de l'autre de ces deux paroles du Sauveur, ou de toutes les deux ensemble : *Un aveugle peut-il conduire un autre aveugle? Ne tomberont-ils pas tous deux dans la fosse? Gardez-vous des faux prophètes qui viennent à vous en habits de brebis, mais qui au-dedans sont des loups ravissants.*

RÉFUTATION

DE LA RÉPONSE D'UN MINISTRE DE CHARENTON,

A LA DISSERTATION QUI EST A LA FIN DU LIVRE DE M. ARNAULD, SUR LE SUJET DES EMPLOIS, DU MARTYRE ET DES ÉCRITS DE JEAN SCOT OU ÉRIGÈNE (1).

CHAPITRE PREMIER.

État du différend qui reste entre l'auteur de la Dissertation et M. Allix, auteur de la Réponse.

L'auteur de la première des deux dissertations qui sont à la fin du livre de M. Arnauld a eu dessein de faire voir que Jean Scot est auteur *du Dialogue des Natures;* que c'est lui qui a composé le livre *du Corps et du Sang du Seigneur*, publié sous le nom de Bertram par les protestants d'Allemagne, et depuis quelques mois sous celui de Ratramne par les ministres de Charenton; qu'il n'a pas été disciple de Bède, ni compagnon d'Alcuin, ni fondateur de l'Université de Paris; qu'il est différent de Jean-le-Saxon, abbé d'Éthelinge, en Angleterre, et précepteur du roi Alfrède; que l'histoire de son martyre est peu assurée; qu'il n'a point été mis au rang des martyrs par l'autorité sacrée des pontifes, et que son nom ne se trouve dans aucune édition du Martyrologe romain.

M. Allix dans sa Réponse à cette dissertation avoue que Jean Scot n'a point été disciple de Bède, ni compagnon d'Alcuin, ni fondateur de l'Université de Paris; il le reconnaît pour auteur *du dialogue des Natures;* il semble aussi demeurer tacitement d'accord que son nom ne se trouve point dans le Martyrologe romain, et qu'il n'a pas été mis au rang des martyrs par l'autorité sacrée des pontifes. Mais il soutient, 1° que Jean Scot est le même que Jean-le-Saxon, abbé d'Éthelinge et précepteur du roi Alfrède; 2° que l'histoire de son martyre ne doit pas passer pour douteuse; 3° qu'il n'est pas le véritable auteur du livre *du Corps et du Sang du Seigneur*, publié par les protestants d'Allemagne sous le nom de Bertram; mais que ce petit traité est assurément un ouvrage de Ratramne, religieux de Corbie. C'est donc dans ces trois points que consiste tout notre différend.

CHAPITRE II.

Que Jean Scot est différent de Jean-le-Saxon, abbé d'Éthelinge et précepteur du roi Alfrède.

L'on s'était servi de cinq preuves pour faire voir que Jean Scot n'est pas le même que Jean-le-Saxon, abbé d'Éthelinge. M. Allix dit que la première est bien faible, que la seconde n'est pas plus concluante, que la troisième suppose des faits qui ne sont pas prouvés, qu'il n'y a rien de solide dans la quatrième. Pour ce qui est de la cinquième il n'a pas jugé à propos de l'examiner en son rang; mais, s'en étant ailleurs objecté une partie, il répond que ce n'est qu'une conjecture en l'air, qui n'a ni preuve ni fondement, ni apparence même de vérité. Voilà le jugement qu'il a porté de mes preuves : voyons l'estime qu'il fait des siennes. *Après tout*, dit-il, *si l'on considère avec un esprit désintéressé les deux raisons que j'ai apportées pour faire voir que toute cette critique de l'auteur qui met de la distinction entre Jean Scot et Jean, abbé d'Éthelinge, est imaginaire, je suis assuré qu'on les trouvera plus fortes que toutes ses conjectures.* Mais pour ne point fatiguer les lecteurs, et afin que M. Allix ne croie pas que je veuille l'emporter sur la solidité de ses raisons par la multitude de mes conjectures, je n'en emploierai que deux seulement, qui seront la première et la cinquième, parce qu'elles sont les plus simples, et qu'elles me paraissent les moins embarrassées de faits dont l'éclaircissement pourrait demander de longs discours.

SECTION PREMIÈRE.

Première preuve, prise de la véritable patrie de Jean Scot et de celle de Jean-le-Saxon, abbé d'Éthelinge.

La première preuve dont je me servirai sera fondée sur deux faits attestés par des auteurs contempo-

(1) Voyez cette dissertation sur Jean Scot à la fin de notre premier volume de *la Perpétuité* pag. 1113 et suivantes.

rains, amis intimes de Jean Scot et de Jean-le-Saxon, et par tous les auteurs des siècles suivants. Ces deux faits sont que Scot était Irlandais, et que Jean, abbé d'Éthelinge, était Anglais, du comté d'Essex. Cette preuve m'avait paru assez forte; M. Allix l'a jugée bien faible : il est juste d'examiner ses raisons.

M. Allix (chap. 7). *Cette première preuve est bien faible; car rien n'empêche que Jean Scot n'ait pu être originaire du pays d'Essex, et Irlandais par le séjour qu'il avait fait en Irlande.*

Réponse. Il est vrai que rien n'empêche qu'un homme n'ait pu être originaire du pays d'Essex et avoir fait un long séjour en Irlande. Mais comme le mot d'*Irlandais* n'a point accoutumé de signifier un homme qui étant né hors d'Irlande y aurait fait un long séjour, il est ridicule de supposer sans aucune preuve que Jean Scot n'a été appelé *Irlandais* que parce qu'il avait fait un long séjour en Irlande, quoiqu'il n'y fût pas né. Ainsi cette réponse serait très-faible quand les historiens ne diraient autre chose sinon que Jean Scot était *Irlandais*. Mais entre une infinité d'auteurs que j'aurais pu alléguer pour faire voir la véritable patrie de Jean Scot, je ne me suis servi que de ceux qui témoignent expressément qu'il était, je ne dis pas Irlandais, mais originaire d'Irlande. Dans les témoignages d'Hincmar et d'Anastase-le-Bibliothécaire il est appelé *Scottigena;* dans ceux de Nicolas I et de Matthieu de Westminster il est nommé *natione Scotus, genere Scotus;* dans ceux de Sigebert et d'un ancien manuscrit de huit cents ans il est appelé *Erigena* ou *Eringena;* c'est-à-dire non, comme il a plu à M. Allix de le tourner, *Irlandais*, mais *originaire d'Irlande*, *Eri* ou *Erin* signifiant en langage du pays *Irlande*. Je demande maintenant si être né en Irlande, être Irlandais de nation, être originaire d'Irlande, c'est être Anglais originaire du pays d'Essex, et Irlandais par le séjour qu'on a fait en Irlande.

Mais de peur que M. Allix ne nous donne l'un de ces jours le change en disant que rien n'empêche que Jean, *abbé d'Éthelinge, n'ait été originaire d'Irlande, et Saxon par le séjour qu'il avait fait au pays d'Essex*, il est bon de l'avertir de faire réflexion que tous les auteurs que l'on a allégués pour prouver que Jean-le-Saxon n'était point Irlandais, disent expressément qu'il était originaire du pays d'Essex, appelé par les Latins *East-Saxonia*, et en vieux saxon *East-Saxea;* car Assère l'appelle *Joannem Eald-Saxonum genere;* Florent de Vorcester, Siméon de Dunelme et Roger de Houveden, *genere Eald-Saxonem*, et Guillaume de Malmesbury, *ex antiquâ Saxoniâ oriundum*. Je n'ignore pas qu'il y a quelques auteurs qui ont entendu par ces termes de Guillaume *ex antiquâ Saxoniâ* la Westphalie; mais je doute que cette partie d'Allemagne, habitée autrefois par les anciens Saxons, ait jamais été appelée *Eald-Saxonia*. Quoi qu'il en soit, la chose nous est entièrement indifférente : faites Jean-le-Saxon Anglais du comté d'Essex, faites-le Allemand de la province de Westphalie, il n'en sera pas moins différent de Jean Scot, qui était assurément originaire d'Irlande.

M. Allix. *Il se peut faire que nos Franç aient parlé moins exactement de la véritable patrie de Jean que n'a fait Assère, qui le connaissait plus particu ement.*

Réponse. Il y a de l'équivoque dans tte seconde réponse de M. Allix; car on ne sait quel Jean il prétend parler, de Jean Scot ou de in-le-Saxon. Si c'est de Jean Scot, comment ose-t-i surer qu'*Assère le connaissait plus particulièrement ue nos Français?* On sait qu'Hincmar a parlé de an Scot; on sait qu'ils ont eu ensemble une liais particulière; mais nous ne voyons point qu'Assère it connu Jean Scot, ni qu'il en ait jamais parlé. S st de Jean-le-Saxon, abbé d'Éthelinge, comment tend-il que *nos Français aient parlé moins exactem de sa véritable patrie que n'a fait Assère?* Nous som s assurés qu'Assère a parlé de Jean, abbé d'Éthel e, et qu'il a marqué clairement sa véritable pat ; mais nous ne trouvons point qu'il en soit rien dans Hincmar ni dans les auteurs de France.

Mais, dira M. Allix, je soutien u'Hincmar a parlé de Jean, abbé d'Éthelinge, et A re, de Jean Scot; car je prétends que Jean, abb Éthelinge, connu d'Assère, est le même que Jea cot dont il est parlé dans Hincmar, et que Jean S connu d'Hincmar, n'est point différent de l'abb Éthelinge dont il est parlé dans Assère. Mais si raisonnement tombe dans le sens de M. Allix, co e il semble qu'il y soit en effet tombé, il me pern ra de lui dire que raisonner de la sorte c'est co e si je prouvais que j'ai bonne raison, parce que adversaire a tort, et que mon adversaire a tor ce que j'ai fort bonne raison. Les honnêtes gen n'aiment point les détours y vont plus simplem Assère connaissait particulièrement l'abbé d'Ét ge; il assure qu'il est né en Angleterre, il n'en fa onc pas douter; Hincmar connaissait particulièren Jean Scot, il assure qu'il est né en Irlande, il le f donc croire. Or une même personne ne peut pas é ée en Irlande et en Angleterre; donc Jean Scot c u d'Hincmar, et Jean-le-Saxon connu d'Assèr nt deux personnes différentes.

M. Allix (sect. 9, c). *En effet Harspheld veut que Jean Scot n'ait été nommé Irlandais qu'à cause du séjour qu'il avait f n Irlande, où il avait été élevé, et qu'il fût véritab nt Anglais et du pays d'Essex.*

Réponse. Je ne cr as qu'on ait jamais rien vu de pareil. Harspheld ré par trois fois, au commencement, à la fin et a lieu du chapitre allégué par M. Allix, *que Jea cot et Jean, abbé d'Éthelinge, sont deux différent rsonnes;* et M. Allix nous veut persuader qu'Har ld a cru *que Jean Scot est le même que Jean, ab Éthelinge.*

Harspheld dit q roit *que Jean, abbé d'Éthelinge, était Allemand de ovince de Westphalie;* et M. Allix nous veut per er qu'Harspheld a cru *que Jean, abbé d'Éthelinge, Anglais du pays d'Essex.*

Harspheld pr par le témoignage du pape Nicolas I, conten in de Jean Scot, *que Jean Scot*

était origire d'Irlande; et M. Allix nous assure qu'Harsplil a cru *que Jean Scot était originaire d'Angleterre.*

Enfin Ispheld réfute l'opinion de Jean Balée, qui, confont Jean Scot avec un certain Jean, religieux de S. avid, a cru qu'il n'avait été surnommé Irlandais qu cause du séjour qu'il avait fait en Irlande, mais en effet il était Anglais, *non du pays d'Essex, mais du comté de Pembrock;* et M. Allix nous assure qu'Ispheld veut que Jean Scot n'ait été surnommé Irlandais qu'à cause du séjour qu'il avait fait en Irlan mais qu'il fut véritablement Anglais, *non du comté Pembrock, mais du pays d'Essex.* Sans mentir, c'est ser de la confiance qu'on est naturellement po à prendre dans un homme qui se mêle de censu des adversaires dont il attend une réponse, que rire avec si peu de bonne foi, ou avec un tel exc de précipitation ou de négligence. Mais voyons le derniers efforts de M. Allix contre cette première ve.

M. Allix. *C'est our cela qu'Ingulphe, qui a le premier décrit le tex Assère, n'a pas cru que pour cette prétendue différen du nom d'Irlandais et d'originaire du pays d'Essex on t faire deux Jean, l'un Saxon et l'autre Irlandais.* « militer, dit-il, *de veteri Saxonià Joannem cognoment otum acerrimi ingenii philosophum ad se alliciens, lingiæ monasterii sui constituit prælatum.* » *Quand it* « *de veteri Saxonià cognomento Scotum,* » *il ue assez qu'il n'y a, selon lui, aucune incompatibilité faire être du pays d'Essex, et à lui donner pourtant rnom d'Irlandais, l'un désignant le pays de sa nance et l'autre celui de son séjour. L'auteur de la D rtation nous dit qu'Ingulphe s'est laissé surprendre lque imposteur affectionné à Jean Scot, et qui aura dessein confondu Jean Scot avec Jean, abbé d'Éthel. Mais ce n'est qu'une conjecture en l'air qui n'a ni uve ni fondement, ni apparence même de vérité.*

Réponse. C'est une ch étrange que M. Allix me contraigne déjà à recom cer mes plaintes contre sa manière d'écrire. Il a e qu'Ingulphe a désigné par ces paroles *cognome Scotus* le lieu du séjour de Jean Scot, et par celle *de veteri Saxonià* le lieu de sa naissance. Qu'on lis gulphe et l'on trouvera qu'il est plus clair que le , que c'est le lieu du séjour de Jean Scot qu'il a qué par ces paroles *de veteri Saxonià*, et par cons nt que c'est le lieu de sa naissance qu'il a préte désigner par celles-ci *cognomento Scotus. Viros lit issimos,* dit-il, *de terris exteris ad se accercens d is dignitatibus promovit. Hinc sanctum Grimbaldu ocatum è Francià suo novo monasterio quod Winto construxerat præfecit in abbatem. Similiter de veteri onià Joannem cognomine Scotum ad se alliciens ngiæ constituit prælatum, Alsthelstanum etiam et ulphum ad se advocans de Mercià*, etc. Il suffit, e semble, d'entendre le latin pour voir qu'Ingul eut dire qu'Alfrède attira à sa cour des pays étran des personnes savantes, qu'il fit venir du roya des Merciens Alsthelsthan et Verxulphe, qu'il appela de France S. Grimbald, et du pays d'Essex Jean s nommé l'Irlandais.

Mais Ingulphe s'abuse bien fort. Car il est constant du consentement même de M. Allix, et par le témoignage d'Assère, auteur contemporain, que ce fut de France et non du pays d'Essex que Jean, collègue de Grimbald, se rendit auprès du roi Alfrède.

C'est ce qui m'avait donné sujet de remarquer dans ma cinquième preuve qu'Ingulphe s'était sans doute laissé surprendre à quelque imposteur affectionné à Jean Scot. M. Allix se moque de cette remarque; il dit que *c'est une conjecture en l'air, qui n'a ni preuve, ni fondement, ni apparence même de vérité.*

Mais si l'erreur dans laquelle est tombé Ingulphe est une erreur non seulement concertée, mais aussi avantageuse à Jean Scot, n'est-il pas évident qu'elle ne peut partir que d'un imposteur, et d'un imposteur affectionné à Jean Scot? Or il est constant que c'est une erreur avantageuse à Jean Scot, puisque c'est une erreur qui contribue à le confondre avec un très-saint abbé. On a aussi prouvé qu'il y a de l'apparence que c'est une erreur concertée. Voici les termes dont on s'est servi : *Il semble qu'Ingulphe se soit laissé surprendre à quelque imposteur affectionné à Jean Scot. Car ce qu'il remarque du pays d'où il se rendit auprès d'Alfrède, a sans doute été concerté à dessein pour faire croire que si l'abbé d'Éthelinge se trouve dans quelques auteurs surnommé le Saxon, ce n'est pas qu'il le fût effectivement; mais parce qu'il avait longtemps demeuré dans le pays d'Essex, et qu'Alfrède l'en avait appelé lorsqu'il le voulut avoir pour précepteur.*

Il n'est pas difficile de conjecturer pourquoi M. Allix n'a fait aucune mention de cette preuve. S'il en avait parlé, il aurait été obligé de la réfuter ; pour la réfuter, il aurait fallu rapporter dans toute son étendue le passage d'Ingulphe ; s'il l'avait rapporté entier il n'aurait pas eu la hardiesse de dire que ces paroles d'Ingulphe *de veteri Saxonià* signifient le lieu de la naissance de Jean Scot, et ainsi il n'aurait trouvé aucun auteur qui eût jamais témoigné que Jean Scot ne fût pas originaire d'Irlande, ou qu'il fût originaire du pays d'Essex. Cependant sans cela il n'y avait aucune apparence de le pouvoir confondre avec Jean Scot. Voilà, si je ne me trompe, la véritable raison de son silence ; mais il me permettra de l'avertir que ce n'est pas agir sincèrement que de rapporter une conjecture de son adversaire, en supprimer la preuve, et après cela lui reprocher *qu'il avance des conjectures en l'air, qui n'ont ni preuve, ni fondement, ni apparence même de vérité.*

Section II.

Autre preuve, tirée des historiens d'Angleterre qui parlent de Jean Scot et de Jean, abbé d'Éthelinge, comme de deux personnes différentes.

Après une preuve si convaincante on ne doit point trouver mauvais que je ne m'arrête pas plus longtemps

à soutenir les trois preuves suivantes, dont je m'étais servi pour faire voir que M. Claude a eu tort de combler Jean Scot des louanges que les historiens d'Angleterre ont données à Jean-le-Saxon, abbé d'Éthelinge. Mais je ne crois pas devoir passer sous silence la dernière preuve, puisqu'elle ne consiste que dans une remarque qui est au-dessus de toute contestation. C'est qu'entre les historiens d'Angleterre qui ont parlé de Jean Scot il n'y a que le seul Ingulphe qui l'ait confondu avec l'abbé d'Éthelinge.

Il est vrai que M. Allix soutient qu'il n'y a rien qui empêche qu'on ne joigne Guillaume de Malmesbury à Ingulphe. *On ne peut pas*, dit-il (ch. 8), *conclure nécessairement du discours de Guillaume qu'il ait regardé comme deux hommes différents ce Jean, qu'il appelle dans un endroit* JOANNEM EX ANTIQUA SAXONIA ORIUNDUM, *et celui qu'il nomme en un autre endroit*, JOANNEM SCOTUM. *C'est ce qui paraîtra si on prend bien garde à ce qu'il a écrit et à l'occasion qui l'a obligé la première fois de faire mention de ce Jean, comme en passant, se réservant d'en parler ensuite plus amplement, comme il a fait.*

Mais M. Allix me permettra de lui dire que quand on l'entend parler de la sorte, on a de la peine à ne se pas persuader qu'il prend plaisir à nier les faits les plus incontestables, et dont il n'y a personne qui ne se puisse convaincre par la simple lecture des auteurs qu'il cite. *Monasteria*, dit Guillaume (de Gest. reg. Ang., l. 2, c. 4), *ubi opportunum videbatur, construxit Alfredus : unum in Adelingiâ, ibique abbatem Joannem constituit ex antiquâ Saxoniâ oriundum; alterum verò in Wintoniâ ubi Grimbaldum abbatem constituit, qui se evocante, et archiepiscopo Rhemensi Fulcone mittente, Angliam venerat. Causa evocationis, ut litteraturæ studium in Angliâ sopitum et penè emortuum sua suscitaret industria, habebat ex sancto Devui Asserionem quemdam scientiâ non ignobili instructum. Præterea evocavit ex Merciâ Werefrichum, qui jussu regis Dialogorum Gregorii libros in Anglicanum sermonem convertit. Hoc tempore fuisse creditur Joannes Scotus, vir perspicacis ingenii, qui dudùm in Franciam ad Carolum Calvum transierat......; succedentibus annis munificentiâ Alfredi allectus venit in Angliam....... His collateralibus rex fretus liberales artes totis medullis indidit.*

Je prie maintenant les lecteurs de juger si c'est là *faire mention pour une première fois, comme en passant et dans une occasion détachée, de Jean Scot sous le nom de Jean, originaire d'Essex et abbé d'Éthelinge, en se réservant d'en parler ensuite plus amplement sous le nom de Jean Scot.* Je demande si c'est appeler une même personne dans un endroit *Joannem ex antiquâ Saxoniâ oriundum*, et l'appeler en un autre endroit *Joannem Scotum;* ou s'il n'est pas plus clair que le jour que *c'est parler dans un même endroit de deux personnes entièrement différentes.* Je prie M. Allix d'être lui-même le juge s'il est concevable que Guillaume se fût servi de cette expression, *hoc tempore fuisse creditur Joannes Scotus*, s'il eût cru que ce Jean Scot n'est pas différent de Jean, originaire du pays d'Essex, à qui il assure positivement qu'Alfrède donna l'abbaye d'Éthelinge.

Mais puisque ce grand passage de Guillaume de Malmesbury peut servir à décider un autre point de fait qui m'est contesté en deux ou trois endroits par M. Allix, je prie les lecteurs de souffrir que j'en dise un mot en passant.

Il s'agit de savoir en quel temps Jean-le-Saxon est passé de France en Angleterre avec Grimbald, son collègue. J'ai remarqué que c'était l'an 884. M. Allix soutient que c'était plusieurs années auparavant. *C'est mal à propos*, dit-il, *que l'auteur suppose qu'Alfrède ne s'est adonné aux lettres que l'an* 884. *Il n'est tombé dans cette erreur que pour n'avoir pas considéré qu'encore qu'Assère et quelques-uns de ceux qui l'ont suivi aient rapporté sur cette année ce qu'ils disent de la vocation de Grimbald et de Jean, abbé d'Éthelinge, c'est qu'ils récapitulent simplement ce qui s'est passé depuis l'an* 868 *jusqu'en* 884, *leur pensée n'étant pas d'attacher le passage de Grimbald en Angleterre à l'an* 884.

Mais voici Guillaume de Malmesbury qui vide la question : car il remarque expressément que Grimbald fut envoyé de France en Angleterre par Foulques, archevêque de Reims. Foulques succéda à Hincmar; Hincmar mourut sur la fin de décembre de l'an 882, ce qui fait voir que Grimbald ne peut être arrivé en Angleterre que vers la fin de l'an 883, ou au commencement de l'an 884, ce qui nous était indifférent. Mais voyons les raisons dont se sert M. Allix pour persuader que Jean Scot n'est point différent de Jean-le-Saxon, abbé d'Éthelinge.

SECTION III.

Réponse aux preuves de M. Allix.

M. Allix (ch. 7). « Après tout, deux choses font voir assez clairement que toute cette critique de l'auteur de la Dissertation, qui met de la différence entre Jean Scot et Jean, abbé d'Éthelinge, est imaginaire, et qu'en effet ce n'est qu'une seule et même personne. L'une est que si l'on suppose que ce Jean dont les historiens disent qu'il fut appelé de France en Angleterre avec S. Grimbald, par une ambassade qu'Alfrède y envoya exprès, est différent de notre Jean Scot, on ne saurait dire qui il était. Assère en parle non comme d'un homme obscur, mais comme d'un personnage très-célèbre. *Le roi*, dit-il, *envoya outre mer en France des ambassadeurs pour chercher des maîtres, et il appela Grimbald, prêtre et moine; il appela aussi Jean, qui était de même prêtre et moine, homme de très-grand génie et très-versé dans toutes les sciences.* Qu'on nous dise qui était cet homme si célèbre en France, cet homme qui faisait tant de bruit, et qui mérita d'être appelé par une ambassade : car on ne voit nulle part qu'il y ait eu en France après le milieu du neuvième siècle un homme de ce caractère et du nom de Jean, que Jean Scot. On trouve bien qu'on a fait mention de Grimbald, que c'était un moine de S.-Bertin qui entendait la musique, mais qui n'égalait pas, sans doute, ni l'esprit ni le savoir de ce Jean dont parle Assère.

Comment s'est-il donc fait qu'il ne reste aucune trace de ce prétendu Jean, supposé que ce ne soit pas Jean Scot? L'autre raison est qu'il se trouverait qu'Assère, qui était contemporain de Jean Scot, ne ferait nulle mention de lui, si Jean Scot n'est pas l'abbé d'Éthelinge, ce qui serait une chose fort étonnante, puisqu'on ne peut nier que Jean Scot n'ait été un homme fort célèbre, qu'il n'ait été considéré d'Alfrède; et par conséquent qu'il n'ait été fort connu d'Assère qui vivait dans la même cour. Si l'on considère ces deux raisons avec un esprit désintéressé, je suis assuré qu'on les trouvera plus fortes que toutes les conjectures de l'auteur. »

Réponse. Voilà comme nous sommes faits : nos preuves nous paraissent fortes, nos adversaires les trouvent faibles; les leurs nous semblent très-légères, et eux les jugent invincibles. Mais pour nous faire justice, il est bon de nous en rapporter au jugement des autres, qui en aperçoivent bien mieux les défauts que nous ne pouvons faire, quelque soin que nous y apportions.

Si l'abbé d'Éthelinge, dit M. Allix, *est différent de notre Jean Scot, on ne saurait dire qui il était.* C'est une fausse supposition. Car nous savons, par le témoignage d'un auteur contemporain, que c'était un homme d'esprit, très-bien versé dans les lettres humaines, qui, après avoir porté quelque temps les armes, se fit religieux apparemment dans le monastère de S.-Bertin ou dans quelque autre des Pays-Bas, d'où il retourna en Angleterre à la prière d'Alfrède, qui lui donna l'abbaye d'Éthelinge, après l'avoir retenu quelques années à sa cour en qualité de précepteur et de chapelain, et qui fut enfin assassiné au pied d'un autel par un attentat horrible qu'Assère, son ami intime, a décrit fort au long dans la Vie d'Alfrède.

Qu'on nous dise, continue M. Allix, *qui était cet homme si célèbre en France, cet homme qui faisait tant de bruit : car Assère en parle, non comme d'un homme obscur, mais comme d'un personnage très-célèbre.* Cette seconde supposition n'est pas moins fausse que la première. Qu'on lise Assère, et l'on ne trouvera point qu'il ait jamais parlé de l'abbé d'Éthelinge comme d'un homme qui ait été fort célèbre en France, et qui y ait fait tant de bruit. *Mais*, dit-on, *il en parle comme d'un homme qui mérita d'être appelé en Angleterre par une ambassade.* Je l'avoue, mais cette ambassade n'était pas seulement pour lui; elle était principalement pour Grimbald. Cependant nous ne voyons point que S. Grimbald ait fait tant de bruit en France au neuvième siècle. On peut même dire que cette ambassade avait été envoyée pour chercher des personnes savantes qui voulussent passer en Angleterre, sans que l'on songeât en particulier à Jean-le-Saxon.

Enfin, dit M. Allix, *ce serait une chose étonnante qu'Assère n'eût fait aucune mention de Jean Scot, puisqu'on ne peut nier que Jean Scot n'ait été considéré d'Alfrède, et par conséquent qu'il n'ait été fort connu d'Assère, qui vivait dans la même cour.* C'est une troisième supposition dont la fausseté est encore plus évidente que la fausseté des deux premières. Car M. Allix n'ignore pas que je soutiens, non seulement qu'il est certain que Jean, abbé d'Éthelinge, est différent de Jean Scot; mais même qu'il est fort probable que Jean Scot n'a jamais été connu d'Alfrède. Il n'est pas nécessaire d'en apporter ici les preuves, puisqu'on les trouvera dans le chapitre suivant.

CHAPITRE III.

Que l'histoire du martyre de Jean Scot est peu assurée.

Voici la manière dont on s'est pris pour montrer que le martyre de Jean Scot doit être considéré comme une chose fort douteuse : 1° l'on a fait voir que tous les auteurs qui en ont parlé n'ont fait que copier les propres paroles de Guillaume de Malmesbury; 2° l'on a distingué dans le récit de Guillaume ce qu'il a pris des anciens monuments de son monastère, et ce qu'il y a ajouté du sien; 3° l'on a employé quelques conjectures pour montrer qu'entre les choses qu'il a ajoutées de lui-même, ce qu'il dit du martyre de Jean Scot n'est pas fort assuré.

M. Allix soutient, 1° qu'il est probable que Guillaume de Malmesbury n'est pas le premier auteur qui ait parlé du martyre de Jean Scot; 2° il dit que c'est en vain que je veux distinguer ce que Guillaume a tiré des monuments de son monastère et ce qu'il y a ajouté du sien. *L'auteur*, dit-il (ch. 8), *ne doit pas se donner ainsi le droit de faire de sa tête cette distinction sur un historien du douzième siècle, et de nous dire précisément : Voilà ce qu'il a tiré des monuments de son église; voilà ce qu'il y a ajouté du sien : il y a eu un Jean martyrisé qui a été tenu pour saint; cela est des monuments anciens de l'église de Malmesbury; mais que ce Jean fût Jean Scot, c'est une addition de Guillaume;* 3° il assure qu'il y aura peu de gens qui soient satisfaits de mes conjectures. Examinons la chose en peu de mots et de bonne foi.

SECTION PREMIÈRE.

Que Guillaume de Malmesbury est assurément le premier auteur qui ait parlé du martyre de Jean Scot.

M. Allix (ibid.). « Il est probable que Guillaume n'est pas le premier auteur qui ait parlé du martyre de Jean Scot. Car le Continuateur de Béda, qui a été imprimé à Heidelberg en 1587, en parle formellement, et l'auteur de la Dissertation croit que celui qui a fait cette suite de Béda est différent de Guillaume. J'avoue que Vossius s'est trompé en attachant cet auteur à l'an 1080, puisqu'il est vrai qu'il a vécu jusqu'au commencement du douzième siècle. Mais de l'erreur de Vossius il ne s'ensuit nullement qu'il soit postérieur à Guillaume. Le Continuateur marque clairement qu'il était contemporain de Guitmond : or Guitmond a précédé Guillaume de Malmesbury; car ce dernier écrivait encore en 1142, au lieu que l'autre mourut sur la fin du onzième siècle ou au commencement du douzième. Que s'il se trouve plusieurs choses semblables dans ce Continuateur et dans Guillaume, il est plus raisonnable de dire que Guillaume a pris du Conti-

nuateur que de dire que le Continuateur a pris de Guillaume; d'autant plus que Guillaume a porté son histoire plus loin que l'autre de trente ans, ce qui est le caractère naturel d'un historien postérieur. Au reste, je propose seulement ici une conjecture sans rien assurer; car je n'ignore pas qu'Ussérius a écrit que Guillaume de Malmesbury lui-même est l'auteur de la Continuation de Béda, et qu'on y a seulement ajouté les trois derniers chapitres qui ne sont pas de lui.

Réponse. Ce n'est pas agir avec assez de sincérité que de m'imputer d'avoir cru que celui qui a fait la suite de Béda est différent de Guillaume de Malmesbury. Qu'on lise ce que j'en ai dit, et l'on trouvera le contraire. Voici mes propres paroles : *Il est clair que les trois livres de la Continuation de Bède, imprimés à Heidelberg l'an* 1587, *ne sont que des extraits tirés mot pour mot de l'Histoire des Gestes des rois d'Angleterre, composée par Guillaume de Malmesbury.* C'est dans ce même sens qu'Ussérius a écrit *que la Continuation de Bède, imprimée à Heidelberg sans nom d'auteur, est de Guillaume.* Car il n'a pas voulu dire, comme M. Allix semble l'avoir cru, que cette Continuation a été composée par Guillaume de Malmesbury en la manière que nous l'avons à présent, puisque ce ne sont que de simples extraits de la véritable Histoire de Guillaume ajoutés les uns aux autres, et souvent sans aucune liaison et sans aucun rapport. Quoi qu'il en soit, Guillaume de Malmesbury assure sur la fin de son ouvrage *qu'il est le seul ou le premier qui ait travaillé à une Continuation de Bède;* ce qui prouve invinciblement que, quand on le distinguerait entièrement de ce prétendu Continuateur, il le faudrait reconnaître pour le plus ancien des deux.

Mais M. Allix n'est pas juste dans son raisonnement, quand il dit que ce Continuateur était contemporain de Guitmond, et que Guillaume ne l'était pas. Car ces paroles du Continuateur, *Guitmundus nostri temporis eloquentissimus*, se trouvant aussi dans l'Histoire de Guillaume, comment conçoit-il que dans le Continuateur elles marquent clairement qu'il était contemporain de Guitmond, et que dans Guillaume elles ne le marquent point? Mais, dit-il, *Guillaume écrivait encore en* 1142, *au lieu que Guitmond mourut sur la fin du onzième siècle, ou au commencement du douzième.* Guillaume écrivait encore en 1142, il est vrai; mais aussi mourut-il l'année suivante, et il y avait apparemment plus de vingt ans qu'il avait écrit les trois premiers livres de son Histoire. Dans le prologue du livre quatrième qu'il mit en lumière vers l'an 1130, il *appelle* Guillaume II *sui temporis regem.* Ce *qui* fait voir qu'il a pu appeler Guitmond *sui temporis eloquentissimum*, puisque Guillaume II est mort la dernière année du onzième siècle, et que Guitmond a peut-être vécu plus de vingt ans dans le siècle suivant. On ne peut donc raisonnablement révoquer en doute que Guillaume de Malmesbury ne soit le premier auteur qui ait attribué à Jean Scot le titre de martyr.

Section II.

Qu'il y a beaucoup d'apparence que Jean Scot est différent de Jean-le-Sage, martyr de Malmesbury, et que ni l'un ni l'autre n'ont été précepteurs du roi Alfrède.

Guillaume de Malmesbury a parlé en deux différents ouvrages du martyre de Jean Scot. Voici comme il en parle dans son livre V des Pontifes : *Propter hanc ergo infamiam, credo, tæduit eum Franciæ, venitque ad regem Alfredum, cujus munificentiâ et magisterio usus, ut ex scriptis regis intellexi, sublimis Melduni resedit, ubi post aliquot annos, à pueris quos docebat graphiis perforatus, animam exuit.* Et dans le second livre des Gestes des rois d'Angleterre : *Hoc tempore fuisse creditur Joannes Scotus, vir perspicacis ingenii et multæ facundiæ, qui dudùm in Franciam ad Carolum Calvum transierat....; succedentibus annis munificentâ Alfredi allectus venit in Angliam, et apud monasterium nostrum graphiis, ut fertur, perforatus, etiam martyr æstimatus est. Quod sub ambiguo ad injuriam sanctæ animæ non dixerim; cùm celebrem ejus memoriam sepulcrum in sinistro latere altaris, et epitaphii probant versus, scabri quidem et moderni temporis limâ carentes, sed ab antiquo non adeò deformes.*

Clauditur hoc tumulo sanctus Sophista Joannes,
Qui ditatus erat jam vivens dogmate miro,
Martyrio tandem Christi conscendere Regnum
Quò meruit, sancti regnant per secula cuncti.

Il est évident qu'on peut fort bien distinguer dans ce récit de Guillaume ce qu'il a assurément tiré des anciens monuments de son église, et ce qu'il peut y avoir ajouté du sien. L'on a mis dans le premier rang les quatre vers qu'il rapporte; d'où l'on a conclu qu'après un témoignage si authentique on ne peut nier que ce Jean, enterré à Malmesbury, n'ait été un homme docte, qui a souffert le martyre, et qui a eu le surnom de *Sophiste*, ou plutôt de *Sage*; ce que l'on a confirmé par le témoignage d'un auteur un peu plus ancien que Guillaume, qu'il a insére dans son catalogue des saints d'Angleterre en ces termes : *S. Adelme et Jean-le-Sage à Malmesbury.*

Mais quant à ce que Guillaume témoigne que ce saint martyr n'est point différent de Jean Scot, et qu'il a été précepteur du roi Alfrède, l'on a dit que c'est ce qu'il semble avoir emprunté d'ailleurs, et l'on a tâché de faire voir que ce sont deux choses fort douteuses.

En effet il semble qu'on ne puisse pas raisonnablement nier que ce qui a donné sujet à Guillaume de croire que Jean-le-Sage n'est point différent de Jean Scot, c'est qu'il a cru que Jean Scot s'était retiré à Malmesbury; et que ce qui lui a fait croire que Jean Scot s'était retiré à Malmesbury, ce sont ces écrits d'Alfrède qu'il allègue. Or ces écrits sont des pièces supposées. Car ces écrits font foi que Jean Scot a été précepteur du roi Alfrède, et il semble qu'il ne l'ait jamais été. Car on ne peut plus à présent douter que Jean Scot ne soit différent de Jean-le-Saxon, abbé

d'Éthelinge compagnon de Grimbald, et précepteur d'Alfrède : or il est constant qu'entre les précepteurs d'Alfrède il n'y en a eu qu'un seul du nom de Jean.

Car 1° Assère, qui en fait un dénombrement exact, parle de Verfrithe et de Pleimunde, d'Alsthelsthan et de Verxulphe, de Grimbald et de Jean, son collègue, et enfin de lui-même. Pourquoi passer sous silence ce second Jean, s'il était vrai qu'Alfrède ait eu deux précepteurs de ce nom? 2° Florent de Vorcester et l'auteur des annales attribuées à Brompton témoignent la même chose; 3° ç'a toujours été une persuasion si commune qu'Alfrède n'avait eu qu'un seul précepteur du nom de Jean, que les historiens d'Angleterre, qui ont voulu donner cette qualité à Jean Scot, ont été obligés ou de la ravir au compagnon de Grimbald, abbé d'Éthelinge, comme on le peut voir dans Guillaume de Malmesbury, dans Simon de Dunelme, et dans Roger de Houveden, ou de confondre Jean Scot avec Jean-le-Saxon, abbé d'Éthelinge, comme a fait Ingulphe; 4° si M. Allix n'avait été lui-même persuadé qu'on ne peut raisonnablement accorder à Alfrède deux précepteurs du nom de Jean, il n'aurait pas manqué de répondre aux preuves que j'ai apportées pour faire voir qu'il n'en faut reconnaître qu'un seul.

Je prie donc les lecteurs de faire réflexion que, quoique la qualité de *martyr de Malmesbury*, considérée en elle-même, n'ait aucune liaison avec la qualité d'Abbé d'Éthelinge, néanmoins quand on vient à la considérer par rapport à Jean Scot, il semble que l'on ne le puisse faire martyr de Malmesbury, sans le faire auparavant abbé d'Éthelinge. Et c'est, si je ne me trompe, ce qui a obligé M. Allix de soutenir, contre toute sorte d'apparence, que Jean Scot est le même que Jean-le-Saxon. Il s'est bien aperçu que s'il accordait une fois que ce sont deux personnes différentes, on ne manquerait pas de lui dire que si Jean Scot est différent de Jean-le-Saxon, abbé d'Éthelinge et compagon de Grimbald, il n'a pas été précepteur d'Alfrède; s'il n'a pas été précepteur d'Alfrède, ces écrits dont parle Guillaume sont des pièces supposées; si ce sont des pièces supposées, Guillaume s'est apparemment trompé lorsqu'il a cru, sur leur bonne foi, que Jean Scot s'était retiré à Malmesbury sur la fin de ses jours, et par conséquent qu'il y a beaucoup de sujet de craindre que Jean Scot ne soit pas le même que Jean-le-Sage, martyr, enterré à Malmesbury.

Section III.

Que le silence de Bérenger, d'Ascelin et d'Ingulphe, donne sujet de douter de la vérité du martyre de Jean Scot.

La seconde chose qui ne contribue pas peu à affaiblir le témoignage de Guillaume de Malmesbury, c'est qu'il semble que la sainteté et le martyre de Jean Scot aient été universellement ignorés dans toute l'Église avant le douzième siècle.

Nous avons plusieurs lettres de Bérenger, écrites en faveur de Jean Scot contre ceux qui le traitaient d'hérétique. Entre autres il y en a une où il représente à un de ses amis les raisons dont il se pourra servir pour attirer le roi Henri à prendre sous sa protection Jean Scot. Il est certain que c'était le lieu de presser vivement cette prétendue sainteté et ce prétendu martyre dont parle Guillaume de Malmesbury. Cependant Bérenger se contente d'appeler Jean Scot un homme docte, *erudito illi viro Joanni*, et d'implorer le secours de la majesté royale *pour un mort* contre les calomnies des vivants : *Unde ferat oportet defuncto patrocinium contra calumnias nunc viventium.* Sans doute qu'il n'en eût pas parlé avec une telle retenue s'il eût été tenu de son temps pour un saint ou pour un martyr, ou même s'il eût passé pour tel dans sa pensée et dans son esprit.

Ascelin aussi n'eût pas prononcé si résolument que Jean Scot était un hérétique, et qu'il le tiendrait toujours pour tel. Il eût sans doute mis de la différence entre son livre de l'Eucharistie et sa personne. En condamnant l'un comme contenant une doctrine contraire à celle de l'Église catholique, il n'eût pas perdu toute sorte de respect pour l'autre; ou tout au moins trouverait-on quelque endroit dans ses lettres contre ces titres de saint et de martyr, qu'il aurait prétendu lui être accordés à tort et sans raison.

Enfin il est difficile de concevoir que le martyre de Jean Scot ne soit point venu à la connaissance de Bérenger ni de ses disciples, pendant l'espace de plus de trente ans que durèrent les contestations de l'Eucharistie dans le onzième siècle. On ne peut pas nier qu'après que Bérenger eut été condamné à allumer lui-même le feu dans lequel il devait jeter de sa propre main le livre de Jean Scot en la présence du pape Nicolas II et de près de six vingts évêques, le bruit de cette action assez surprenante ne se répandît incontinent partout, et il est certain qu'il donna occasion aux bérengariens de rechercher, avec plus d'ardeur que jamais, toutes les particularités de la vie et de la mort d'Érigène, si elles ne leur étaient pas entièrement connues. Mais surtout il faut que cette recherche se soit faite particulièrement en France et en Angleterre, où l'opinion de Bérenger fit dès son commencement beaucoup de progrès, si l'on croit Matthieu de Westminster. Cependant c'est une chose constante que du temps d'Ingulphe, célèbre abbé de Croulande (c'est-à-dire vers l'an 1090), Jean Scot n'était pas encore reconnu en Angleterre pour martyr; car autrement Ingulphe ne l'aurait pas confondu, comme il a fait avec Jean-le-Saxon, compagnon de S. Grimbald et abbé d'Éthelinge. Voilà la seconde preuve dont je m'étais servi. Je n'y ai rien ajouté, je n'en ai rien retranché. M. Allix dit qu'elle est de nulle considération. Voyons-en les raisons.

M. Allix (ch. 8). « L'argument que l'auteur de la Dissertation tire du silence de Bérenger et de ses disciples, qui n'ont jamais relevé l'histoire du martyre de Jean Scot, est de nulle considération. Première-

ment, nous ne savons pas ce que Bérenger et ses disciples ont dit, la plupart de leurs écrits n'étant pas parvenus jusqu'à nous. »

Réponse. Cette première remarque est hors de propos, car mon argument est tiré d'une lettre de Bérenger qui est entre les mains de tout le monde.

M. Allix. « Secondement, il n'y aurait nul inconvénient à supposer que la mémoire du martyre de Jean Scot, arrivé dans un petit lieu tel qu'était celui de Malmesbury, plus de cent cinquante ans avant les disputes de Bérenger, n'eût pas été d'une connaissance si publique en France que Bérenger et ses disciples ne l'eussent pu ignorer. »

Réponse. Il est vrai que tandis qu'on envisage ainsi la chose en général, on n'aperçoit nul inconvénient dans cette supposition ; mais il n'en ira pas de même si l'on se souvient combien de bruit fit en ce temps-là le nom de Jean Scot en France et en Italie. On parlait partout de lui. Les catholiques le traitaient d'hérétique, les bérengariens soutenaient sa doctrine ; ses écrits furent condamnés dans les conciles de Paris et de Verceil ; on les brûla à Rome dans une assemblée de six vingts prélats ; Bérenger les jeta lui-même dans le feu qu'il avait allumé de sa propre main pour éviter sa condamnation. Si, dis-je, l'on considère attentivement tout ceci, on trouvera qu'il n'y a pas peu d'inconvénient à supposer que Jean Scot fût en ce temps-là reconnu et honoré comme martyr en Angleterre, et que Bérenger ni ses disciples n'en aient eu aucune connaissance en France. Car pour cela il faudrait supposer qu'on n'a rien su en Angleterre de ce qui s'était passé dans les conciles de Verceil, de Paris et de Rome. Il faudrait supposer que les religieux de Malmesbury ne travaillèrent point à empêcher qu'en condamnant les écrits de Jean Scot, on ne condamnât sa personne. Il faudrait supposer que, quoiqu'on sût très-bien en Angleterre que ce Jean Scot, dont les livres étaient condamnés à Verceil, à Paris et à Rome, fût un saint et un martyr, le bruit ne s'en répandit point jusqu'en France, ou que la chose y fut tenue si secrète, que Bérenger ni ses disciples n'en purent rien découvrir. Quoi qu'en dise M. Allix, il y aura peu de personnes qui ne trouvent des inconvénients dans toutes ces suppositions.

M. Allix. « Mais troisièmement, quand Bérenger et ses disciples auraient eu une connaissance très-particulière du martyre et de la sainteté de Jean Scot, on ne pourrait conclure de leur silence à cet égard sinon que souvent on ne dit pas tout ce qu'on pourrait dire sur un même sujet. »

Réponse. Si M. Allix avait eu assez de bonne foi pour faire part au lecteur de ce qu'on lui avait dit du sujet de la lettre de Bérenger à son ami Richard, il n'aurait jamais eu la hardiesse de nous faire cette troisième réponse. Car, à moins que de supposer que Bérenger avait entièrement perdu l'esprit, il n'est pas concevable qu'il ait eu *une connaissance très-particulière* du martyre et de la sainteté de Jean Scot, et qu'il n'en ait rien dit dans une lettre où il s'agissait de persuader à un grand prince de prendre Jean Scot sous sa protection.

M. Allix. « Pour ce qui est d'Ascelin, je répons que la remarque de l'auteur ne conclut rien, si ce n'est tout au plus qu'Ascelin se serait laissé emporter à sa préoccupation et à sa passion ; mais les emportements d'Ascelin ne font pas que le martyre et la sainteté de Jean Scot soient des choses douteuses. »

Réponse. M. Allix ne fait pas réflexion que c'est cela même qui doit faire douter de ce prétendu martyre de voir que l'on ne peut pas conserver cette qualité à Jean Scot, à moins que d'attribuer à Ascelin de s'être laissé aller en des emportements sans qu'il paraisse en avoir eu aucun sujet.

M. Allix. « Enfin, quant à ce que l'auteur remarque qu'Ingulphe ne parle pas non plus de ce martyre, on n'a qu'à lui dire que tous les historiens ne disent pas tout. Ingulphe ne dit qu'un mot de Jean Scot en traitant un autre sujet. Il ne relève aucune des circonstances de sa vie, il rapporte seulement qu'il fut appelé en Angleterre par Alfrède, et établi à Éthelinge. Néanmoins il est vrai qu'il lui donne le titre de *moine très-saint.* »

Réponse. M. Allix dissimule mon argument. Car il n'est pas pris de ce qu'Ingulphe ne parle point du martyre de Jean Scot : il est pris de ce que si ce prétendu martyre était véritable, on ne l'aurait pas ignoré en Angleterre du temps d'Ingulphe, qui a écrit quelques années après les disputes de Bérenger ; et que si Ingulphe en avait eu connaissance, il n'aurait pas confondu Jean Scot avec Jean-le-Saxon, abbé d'Éthelinge, qui n'a jamais passé en Angleterre ni pour saint ni pour martyr, ce qui paraît évidemment par la manière dont en parle Ingulphe. *Hinc sanctum Grimbaldum*, dit-il, *evocatum è Franciâ, suo novo monasterio quod Wintoniæ construxerat præfecit in abbatem ; similiter de veteri Saxoniâ Joannem cognomento Scotum, acerrimi ingenii philosophum, ad se alliciens, Adelingiæ monasterii sui constituit prælatum : ambo isti doctores sacerdotes gradu, professione monachi sanctissimi erant.* Si Ingulphe avait reconnu Jean Scot pour un martyr, pourquoi ne lui donner pas la qualité de saint, et la donner à Grimbald? Pourquoi dire *sanctum Grimbaldum*, et ne pas dire *sanctum Joannem cognomento Scotum?* Il est vrai qu'il lui donne le titre de *moine très-saint.* Mais on sait que ce titre se donne souvent à des personnes qui ne sont pas reconnues dans l'Église ni pour *martyrs* ni pour *saints.*

Section IV.

Que la manière dont Guillaume de Malmesbury parle de Jean Scot et de son martyre est seule capable de rendre la chose douteuse. Réponse aux preuves de M. Allix.

L'on avait remarqué pour troisième considération que les deux endroits où Guillaume de Malmesbury parle du martyre de Jean Scot ne sont remplis que de doute, de crainte et de soupçons : *Hoc tempore*, dit-il, *fuisse creditur Joannes Scotus. Propter hanc infamiam, credo, tæduit eum Franciæ. Alfredi munificentiâ*

et mysterio usus, ut ex scriptis regis intellexi, sublimis elduni resedit. A pueris quos docebat graphiis, ut fertur, perforatus, etiam martyr æstimatus est. Quod sub ambiguo ad injuriam sanctæ animæ non dixerim. Ces façons de parler peu communes à Guillaume de Malmesbury seraient seules capables de faire douter de la vérité de cette histoire.

M. Allix (ch. 8) assure *que cette remarque ne mérite pas de réponse, et que bâtir sur cela des conjectures de la fausseté de cette histoire, c'est se jouer du monde visiblement.* S'il parle selon sa pensée, il ne trouvera point mauvais que je laisse aux lecteurs la liberté d'en juger ce que bon leur semblera, en me contentant de l'avertir qu'il aurait bien mieux fait de n'y point du tout répondre, que de commencer sa réponse par deux impostures visibles.

Tout cela, dit-il, *ne mérite pas de réponse; car, 1° l'auteur a mêlé le texte de Siméon de Dunelme avec celui de Guillaume de Malmesbury.* M. Allix n'ignore pas que ce sont les deux textes de Guillaume que j'ai mêlés ensemble, celui de l'Histoire des Gestes des rois d'Angleterre et celui du livre cinquième des Pontifes; mais il avait besoin de cette première imposture pour donner quelque couleur à la seconde, qui est la principale; 2° dit-il, *Le terme* (credo) *est de l'addition de l'auteur de la Dissertation, et non pas du texte de Siméon de Dunelme.* Il est vrai qu'il n'est pas du texte de Siméon. Mais il ne s'agit pas ici de Siméon, il s'agit de Guillaume, et M. Allix sait fort bien que ce terme *credo* est de son texte.

Mais outre cela, j'ai encore à me plaindre de M. Allix de ce qu'en rapportant cette troisième preuve il a omis ces deux façons de parler de Guillaume : *Quod sub ambiguo ad injuriam sanctæ animæ non dixerim : Ut ex scriptis regis intellexi.* Je lui laisse à penser s'il ne l'a pas fait, tant pour diminuer la force de l'argument que de peur qu'on ne pût si facilement s'apercevoir des deux impostures que je viens de découvrir. Car s'il avait rapporté cette expression : *Ut ex scriptis regis intellexi*, le lecteur ne la trouvant ni dans le texte de Siméon de Dunelme, ni dans le livre second des Gestes des rois d'Angleterre de Guillaume, il aurait été obligé de recourir au livre cinquième des Pontifes allégué par Harspheld, où ce passage se lit en la même manière qu'on l'a rapporté. Mais voyons les preuves qu'apporte M. Allix pour persuader que Jean Scot est le même que Jean-le-Sage, martyr de Malmesbury.

M. Allix(ibid.). « Il y aura peu de gens qui soient satisfaits de ces conjectures de l'auteur. Car si ce Jean-le-Martyr de Malmesbury n'est pas Jean Scot, qui était-il donc? »

Réponse. M. Allix le peut apprendre de l'inscription gravée sur son sépulcre. Il y ajoutera, s'il le veut, ce qui en est dit dans le Catalogue des saints enterrés en Angleterre, composé par Gotzelin, auteur contemporain de Guillaume de Malmesbury. S'il n'est pas content de cela, je lui répondrai qu'il y a une infinité de saints et de martyrs dont on en sait bien moins.

M. Allix. « D'où vient qu'on en a si universellement perdu la mémoire, depuis que Guillaume de Malmesbury l'a confondu avec Jean Scot? »

Réponse. M. Allix se trompe, on n'en a point perdu la mémoire, elle s'est conservée dans le Catalogue de Gotzelin, et dans les écrits de Guillaume de Malmesbury.

M. Allix. « A-t-il vécu avant Jean Scot, ou depuis lui? »

Réponse. Il y a bien d'autres saints et d'autres martyrs dont on ne sait pas s'ils ont vécu avant ou depuis Jean Scot.

M. Allix. « Comment la méprise de Guillaume en a-t-elle pu faire perdre le souvenir à tout le reste de l'Angleterre? »

Réponse. L'on a déjà répondu à cette demande. Car si je ne me trompe, il n'y a pas beaucoup de différence entre *perdre le souvenir* d'un homme, et en *perdre la mémoire.*

M. Allix. « Comment ne s'est-il trouvé personne qui ait découvert l'erreur de Guillaume? »

Réponse. Peut-être que personne ne s'est appliqué à la découvrir. Peut-être que ceux qui s'y sont appliqués n'ont pas eu tous les secours nécessaires pour en venir à bout. Peut-être que plusieurs personnes l'ont découverte, mais qu'elles n'ont pas communiqué leur découverte au public. Peut-être qu'elles l'ont communiquée, mais que leurs livres ne sont pas venus à notre connaissance. Il n'y a rien d'impossible dans tous ces *peut-être.*

M. Allix. « Comment Guillaume lui-même n'a-t-il point trouvé quelque chose qui l'ait détrompé, lorsqu'il a recherché les antiquités de son couvent pour en faire l'histoire? »

Réponse. Je ne sais où M. Allix a vu l'histoire du monastère de Malmesbury, composée par Guillaume. Quoi qu'il en soit, c'est un argument bien faible pour prouver qu'un auteur ne s'est pas trompé, que de demander comment il n'a trouvé nulle part de quoi se détromper.

M. Allix. « C'est une chose assez étrange qu'en une matière de fait une personne qui écrit à Paris en 1669 prétende mieux savoir de qui l'on croyait au douzième siècle que fût le tombeau qui se voyait à Malmesbury avec une épitaphe, sans en apporter aucune bonne preuve, que Guillaume de Malmesbury qui vivait dans ce même couvent, et qui apparemment n'avait rien oublié pour s'en enquérir. »

Réponse. Si M. Allix agissait avec un peu plus de bonne foi, il ne confondrait pas ainsi les choses. Nous croyons que le tombeau qui se voyait au douzième siècle à Malmesbury était le tombeau d'un savant homme qui se nommait Jean, qui a souffert le martyre et à qui l'on a donné le surnom de *Sophiste* ou de *Sage*, et en cela nous ne savons rien qu'on n'ait très-bien su au douzième siècle. Guillaume de Malmesbury a cru que ce saint martyr n'était point diffé-

rent de Jean Scot, nous prétendons qu'il y a beaucoup d'apparence qu'il s'est trompé. Qu'y a-t-il en cela de si étrange? *Mais*, dit-on, *vous n'en apportez aucune bonne preuve.* C'est aux lecteurs à en être les juges.

CHAPITRE IV.

Que Jean Scot est le véritable auteur du livre du Corps et du Sang du Seigneur, publié sous le nom de Bertram.

C'est à M. de Marca à qui l'on sera à jamais obligé d'avoir découvert que nous avons sous le faux nom de Bertram ce fameux livre de Jean Scot qui fit tant de bruit dans l'Église du temps de Bérenger, si souhaité des protestants, et que tous les savants croyaient être perdu sans ressource.

Ayant entrepris de soutenir cette nouvelle découverte de M. de Marca contre le ministre Claude, qui la voulait faire passer pour une pure fable et pour un songe très-mal conçu, afin de le faire d'une manière qui pût satisfaire tout le monde, j'ai cru y devoir changer une circonstance qui n'en touche point le fond. C'est que M. de Marca a cru que le livre de Jean Scot a paru sous un nom emprunté dans le neuvième siècle, parce qu'il se trouve cité sous le nom de *Ratramne* dans l'Anonyme appelé communément *le défenseur de Paschase.* Mais ayant découvert que cet Anonyme n'a vécu que dans le douzième siècle, et considérant d'ailleurs que Sigebert et ce même Anonyme sont les premiers auteurs où il soit parlé du livre de Bertram ou de Ratramne, et que Bérenger et Lanfranc sont au contraire les derniers qui témoignent avoir lu le livre de Jean Scot, j'ai jugé qu'il serait plus à propos de différer le temps de cette supposition vers la fin du onzième siècle, y ayant assez d'apparence que ce sont les bérengariens qui ont changé le nom de Jean Scot en un nom supposé, et que ce qui les a obligés à en user de la sorte, c'est qu'il y avait peu de sûreté à le retenir sous son véritable nom après les conciles de Verceil, de Paris et de Rome, mais principalement après ce dernier où Bérenger fut condamné à le jeter lui-même dans le feu en la présence de tous les Pères du concile.

Voilà ce qu'il y a de M. de Marca et de moi dans le fait dont il est ici question. M. Allix assure que pour ce qui est de M. de Marca, il ne vient que *d'une faiblesse d'esprit dont les plus grands hommes ne sont pas exempts;* et que pour ce que j'y ai ajouté du mien, il ne peut partir que *d'un grand fond de confiance pour avancer des accusations de la dernière conséquence, de sang-froid, sans preuves et sans aucun fondement.* Comme c'est avant que d'entrer dans le fond de la question qu'il a trouvé à propos de nous faire ces reproches, c'est ici le vrai lieu d'en faire voir l'injustice.

SECTION PREMIÈRE.

Examen des reproches que M. Allix fait à M. de Marca, à l'auteur, et à un bon prêtre du dixième siècle, nommé Gomezan.

M. Allix (ch. 1). « On pourrait accuser feu M. de Marca d'inconstance, puisque dans son traité français de l'Eucharistie qui a été publié depuis sa mort, il avait reconnu que le livre du Corps et du Sang de Jésus-Christ est véritablement de Ratramne. Quoiqu'il en soit, il soutient en sa lettre à dom Luc d'Achery, écrite en 1657, que ce livre est de Jean Scot, et qu'il est le même qui fut enfin brûlé au concile de Rome sous Nicolas II en 1059. C'est ainsi qu'il rejette sa première pensée par une faiblesse de l'esprit humain, dont les plus grands hommes ne sont pas exempts, et où l'on tombe aisément quand l'on a intérêt à changer. »

Réponse : Plus je vais en avant, plus je suis surpris de la manière d'écrire de M. Allix. Car quand il s'attaquerait à une personne infiniment éloignée du mérite de M. de Marca, il me semble qu'il n'y aurait point de bon sens dans ce reproche de *légèreté et d'inconstance* qu'il lui fait. Feu M. de Marca, archevêque de Paris, composa vers l'an 1620, un petit traité de l'Eucharistie pour son usage particulier, n'étant pour lors âgé que d'environ vingt-cinq ans. Il parle dans ce traité du livre de Bertram et de celui de Jean Scot, comme de deux livres différents : quarante ans se passent; l'occasion s'en étant présentée, il découvre que le livre de Bertram et le livre de Jean Scot ne sont qu'un même ouvrage. Ne vous étonnez pas, dit M. Allix, s'il rejette sa première pensée dans sa lettre à dom Luc; *c'est par une inconstance et par une faiblesse de l'esprit humain dont les plus grands hommes ne sont pas exempts.* Entendit-on jamais rien de pareil? Il faudra donc à ce compte demeurer à jamais attaché aux opinions communes que l'on a une fois suivies avant que d'en avoir découvert la fausseté : sans cela il n'y aura pas moyen d'éviter désormais les reproches *d'inconstance et de légèreté d'esprit.* Voilà pour M. de Marca. Voyons ce qui me touche.

M. Allix (ch. 2) : « Quels mémoires plus certains l'auteur a-t-il eus depuis M. de Marca, pour rejeter cette imposture sur Bérenger, ou sur ses disciples? Qui lui a révélé le mystère de cette supposition qu'il nous débite si historiquement? Où sont les adversaires de Bérenger qui lui aient reproché cette tromperie, ou à ceux de son parti? Où sont les manuscrits qui aident à la découvrir? Chacun voit qu'il faut un grand fond de confiance pour avancer des accusations de cette conséquence sans aucune preuve. Pour moi, je puis accuser les disciples de Paschase avec bien plus d'apparence d'avoir supposé les livres de leur maître à des noms un peu plus éclatants que le sien. A mesure que j'écris ceci, j'ai devant les yeux le traité *de la perpétuelle Virginité de la sainte Vierge*, dont enfin on sait que Paschase est l'auteur. Ce livre a pourtant passé jusqu'ici pour être de S. Hildephonse, archevêque de Tolède; et dans un manuscrit que j'ai, il paraît que cette supposition s'est faite à dessein par un prêtre du dixième siècle, nommé Gomezan, qui feint que ce livre avait été apporté d'Espagne par un évêque nommé Gotiscalc; et ce bon prêtre a porté la supposition jusqu'à corrompre le Catalogue des ouvrages de

S. Hildephonse, en y fourrant ces mots qui se lisent dans l'édition de Mirræus, aussi bien que dans le manuscrit : *Il a écrit..... un petit livre de la Virginité de la sainte Vierge contre trois infidèles.* Mais que, sans des apparences pareilles et sans aucun fondement, sans preuves, sans témoins, on vienne de sang-froid nous dire que Bérenger ou ses disciples, qui n'ont été convaincus, ni accusés de rien de semblable, ont supposé à Bertram le livre qui avait été condamné à Verceil et à Rome, et qui est en effet de Jean Scot, et que six cents ans après on nous fasse un détail de cette supposition prétendue que personne jusqu'à présent n'avait imaginée, c'est vouloir abuser de la crédulité des gens. »

Réponse. M. Allix forme ici deux plaintes, l'une contre moi, et l'autre contre un bon prêtre de Pampelune nommé Gomezan, qui vivait au dixième siècle. Examinons-les l'une après l'autre.

Il me reproche d'avancer sans preuve des accusations, et des accusations de grande conséquence. Mais je m'étonne qu'il veuille faire passer pour un crime de la dernière conséquence l'imposture dont il s'agit ici. Pour moi, il me semble qu'en ce genre d'imposture, il n'y en eut jamais de moins blâmable. On extermine partout un livre ; vous changez le nom de son véritable auteur en un nom feint à plaisir pour le conserver à la postérité. Quel si grand mal y a-t-il en cela, supposé que ce livre ne contienne que la plus pure doctrine de l'Évangile? Or c'est le sentiment que les bérengariens avaient du livre de Jean Scot. Ce n'est donc pas une accusation de si grande importance que de leur imputer de l'avoir conservé aux sacramentaires sous le nom de Bertram. Mais où sont les manuscrits qui aident à découvrir que c'est sur Bérenger ou sur ses sectateurs qu'il faut rejeter cette supposition? Je réponds qu'il n'est pas besoin pour cela de manuscrits. Car, supposé la vérité du changement du nom de Jean Scot en celui de Bertram, il est évident qu'il n'y a rien de plus raisonnable que de l'imputer aux bérengariens, puisque nous sommes assurés que ce sont eux qui ont le plus d'intérêt à commettre cette imposture.

Pour ce qui est du bon prêtre Gomezan, M. Allix l'accuse d'avoir supposé à S. Hildephonse un ouvrage de Paschase, d'avoir feint que cet ouvrage avait été apporté d'Espagne par Gotescalc, d'avoir porté la supposition jusqu'à corrompre le Catalogue des ouvrages de S. Hildephonse ; et de peur qu'on ne lui reproche d'avancer sans preuve, sans fondement et de sang-froid, des accusations de cette conséquence, il assure qu'il a entre les mains un manuscrit qui fait foi de toutes ces particularités. Qui ne croirait après cela que Gomezan est un franc imposteur? Cependant approfondissez un peu la chose, et vous trouverez qu'il est très-innocent. En un mot c'est une pure bévue de M. Allix qui n'a pas fait réflexion que nous avons dans les œuvres de S. Hildephonse deux traités, l'un intitulé : *De illibatâ Virginitate sanctæ genitricis Mariæ contra tres infideles;* l'autre a pour titre : *Contra eos qui disputant de perpetuâ Virginitate sanctæ Mariæ, et de ejus Parturitione.* Ces deux traités se suivent immédiatement l'un l'autre, en sorte qu'il est difficile de concevoir comment M. Allix en a pu avoir l'un devant les yeux sans s'apercevoir de l'autre. Le dernier a été constamment supposé à S. Hildephonse, Paschase en étant le véritable auteur. Mais pour le premier, il est assurément de S. Hildephonse, et il est inouï que personne l'ait jamais attribué à Paschase. Or c'est de celui-ci dont parle Gomezan. Mais ce qui a trompé M. Allix, c'est que, sur je ne sais quelle ressemblance qu'il a aperçue dans les titres de ces deux traités, il s'est allé mettre dans l'esprit que ce n'était qu'un même ouvrage, et par conséquent que Gomezan n'était pas seulement un imposteur, mais même que, pour soutenir son imposture, il avait eu la hardiesse de corrompre le Catalogue des œuvres de S. Hildephonse. Mais quand il s'agit d'imputer des impostures de cette sorte à des personnes qui apparemment n'ont point eu d'intérêt à les commettre, il faut y prendre garde plus d'une fois, et n'y pas aller avec tant de précipitation.

SECTION II.

Que le livre publié sous le nom de Bertram est de Jean Scot et non pas de Ratramne, religieux de Corbie.

Il y a ici deux choses en quoi nous convenons M. Allix et moi, et deux autres sur lesquelles nous sommes en différend. Nous sommes d'accord que le livre de Bertram a été écrit au neuvième siècle, et qu'au neuvième siècle il n'y a point eu d'auteur du nom de Bertram. M. Allix prétend que ce petit traité publié sous ce faux nom de Bertram n'est pas un ouvrage de Jean Scot, mais de Ratramne, religieux de Corbie ; je soutiens au contraire que le véritable auteur de ce livre n'est pas Ratramne, religieux de Corbie, mais Jean Scot ou Érigène.

Entre les preuves que j'ai employées pour établir mon opinion, il y en a de deux sortes : les premières sont celles qui sont appuyées sur des points de fait qui me sont contestés par M. Allix, mais la plupart sans sujet, comme il me semble que je le pourrais montrer facilement s'il y avait quelque nécessité de le faire ; les secondes sont appuyées sur des faits qu'il n'a osé contester, parce qu'ils sont en effet au-dessus de toute contestation. Je ne me servirai ici que de ces dernières preuves ; parce que j'espère que quand on les aura comparées avec celles de M. Allix, non seulement on les trouvera plus solides, mais même on avouera qu'elles suffisent pour persuader à des esprits raisonnables que le livre de Bertram doit être regardé comme le véritable ouvrage de Jean Scot ; tandis que l'on n'aura point d'autres lumières sur ce sujet que celles qu'on a eues jusqu'aujourd'hui.

Je les renferme toutes dans ce seul raisonnement : Si de tous les manuscrits que l'on a vus jusqu'à présent du livre de Bertram, personne, que l'on sache, n'a jamais dit qu'il en ait vu où il soit marqué que *Ratramne, religieux de Corbie*, en est l'auteur ; si de tous les auteurs qui ont parlé jusque vers la fin du siècle passé

de ce même livre, soit qu'ils en aient vu, ou n'en aient pas vu des manuscrits, on n'en peut produire aucun qui ait jamais assuré que ce soit l'ouvrage *d'un religieux de Corbie;* si de tous ceux qui ont assurément parlé de *Ratramne, religieux de Corbie,* il ne s'en trouve aucun qui témoigne qu'il ait rien écrit sur le sujet de l'Eucharistie, c'est un grand préjugé pour faire croire que le livre du Corps et du Sang de Jésus-Christ, écrit contre Paschase, abbé de Corbie, n'est pas un ouvrage de *Ratramne, religieux de ce même monastère.*

Si les auteurs que l'on sait avoir lu le livre de Jean Scot, condamné vers le milieu du onzième siècle dans les conciles de France et d'Italie, nous en ont appris plusieurs particularités; si entre ces particularités il y en a de fort singulières; si les unes et les autres se rencontrent toutes dans le petit livre de Bertram, ce sera un second préjugé qui ne contribuera pas peu à détourner des gens raisonnables de l'opinion qui fait Ratramne, religieux de Corbie, l'auteur du livre de Bertram, pour les faire entrer dans la pensée de M. de Marca, que nous avons aujourd'hui sous ce faux nom de Bertram l'ouvrage de Jean Scot.

Si le premier auteur qui a mis Bertram au rang des écrivains ecclésiastiques le joint immédiatement à Jean Scot; s'il ne lui attribue point d'autres ouvrages que celui du Corps et du Sang du Seigneur dont nous parlons, et un autre de la Prédestination; si dans le dénombrement des ouvrages de Jean Scot il ne marque point qu'il ait rien écrit sur ces deux sujets, quoiqu'il soit très-certain que Jean Scot a écrit un livre du Corps et du Sang du Seigneur, et un autre de la Prédestination, ce sera un troisième préjugé qui ne confirmera pas peu le monde dans la pensée que Jean Scot et Bertram ne font qu'un seul auteur.

S'il s'est fait quelque changement au livre de Bertram; s'il paraît dans le changement qu'on y a fait des marques sensibles d'une erreur grossière; si l'on trouve d'ailleurs que des gens qui avaient intérêt à faire passer le livre de Jean Scot sous un nom emprunté aient été dans cette erreur; enfin si l'on a commis vers ce même temps plusieurs impostures pareilles au sujet de Jean Scot, ce dernier préjugé ajouté aux trois autres obligera, comme je l'espère, toutes les personnes raisonnables de reconnaître que, à moins que l'on apporte des preuves très-convaincantes pour faire voir que le livre de Bertram est de Ratramne, religieux de Corbie, on le doit considérer comme le véritable ouvrage de Jean Scot.

Or de toutes ces suppositions il n'y en a aucune que l'on puisse raisonnablement révoquer en doute.

I. Les trois premières sont constantes, puisque M. Allix, après toutes ses recherches, n'a pu alléguer aucun auteur qui assure avoir vu des manuscrits du livre de Bertram qui portent, au commencement ou à la fin, le nom de Ratramne, religieux de Corbie, ni qui ait attribué le livre de Bertram à un religieux de Corbie avant l'année 1571, ni qui ait témoigné que Ratramne, religieux de Corbie, a composé quelque traité sur le sujet de l'Eucharistie.

II. Les secondes suppositions ne sont pas moins incontestables. Bérenger nous apprend que le livre de Jean Scot a été composé à la prière d'un roi de France; le livre publié sous le nom de Bertram a été composé à la prière d'un roi de France. Le même Bérenger assure que ce roi de France était Charlemagne; le nom de Charlemagne se voit encore aujourd'hui dans l'inscription du livre de Bertram. L'on collige du même Bérenger, de Lanfranc et d'Ascelin, que le livre de Jean Scot était écrit contre l'abbé Paschase; le livre de Bertram a été composé contre l'abbé Paschase, comme l'a remarqué l'Anonyme. Ascelin nous apprend que l'ouvrage de Jean Scot ne contenait qu'un livre, et assez petit; l'ouvrage de Bertram ne contient qu'un petit livre. Ce même auteur nous apprend que Jean Scot se servait de plusieurs passages des Pères, et qu'à la fin de chaque passage il y ajoutait quelque glose pour en détourner le sens à sa pensée; la même chose se voit dans la seconde partie du livre de Bertram. Ce même auteur nous apprend que, entre autres témoignages des Pères, Jean Scot se servait d'une oraison de S. Grégoire qui commence par ces mots : *Perficiant in nobis;* la même oraison se trouve dans le livre de Bertram. Ce même auteur nous apprend que Jean Scot, glosant cette oraison à sa manière ordinaire, en concluait que *ces choses se passent en figure et non point en vérité :* « *Quam exponendo prædictus Joannes, inter cætera fidei nostræ contraria, specie, inquit, geruntur ista, non veritate.* » La même conclusion se voit dans Bertram : *Dicit,* dit-il, *quòd in specie geruntur ista, non in veritate.*

III. Les suppositions suivantes sont aussi hors de doute. Car Sigebert est le premier auteur qui ait mis Bertram au rang des écrivains ecclésiastiques; il le joint immédiatement à Jean Scot; en parlant de Jean Scot il ne fait aucune mention des deux livres qu'il a composés, l'un sur le sujet de l'Eucharistie, et l'autre touchant la Prédestination; il n'attribue point d'autres ouvrages à Bertram que sur ces deux matières. *Joannes Erigena,* dit-il, *jubente Carolo, Ludovici imperatoris filio, libros Dionysii Areopagitæ transtulit. Bertramus scripsit librum de Corpore et Sanguine Domini, et ad Carolum librum de Prædestinatione.*

Mais je ne dois pas passer ici sous silence une remarque qui a paru sans doute bien fondée à M. Allix, puisqu'il n'a osé entreprendre de la réfuter. C'est qu'il s'est glissé une faute dans le texte de Sigebert, et qu'il faut ôter la particule *et*, ou bien la transporter et la mettre après ces mots *ad Carolum*, en cette manière : *Bertramus scripsit librum de Corpore et Sanguine Domini ad Carolum, et librum de Prædestinatione.* En effet, puisque Sigebert met le nom de Charles au milieu des deux ouvrages qu'il attribue à Bertram, il est évident qu'il nous a voulu faire entendre qu'il n'y avait que l'un de ces deux ouvrages qui fût dédié à Charles-le-Chauve. Puis donc qu'il paraît par

la préface du livre du Corps et du Sang du Seigneur qu'il a été composé par le commandement de Charles, et qu'il lui a été dédié, il s'ensuit nécessairement que ce n'est pas au livre de la Prédestination que se doivent rapporter ces paroles *ad Carolum*, mais au livre du Corps et du Sang du Seigneur ; et par conséquent que la particule *et* est superflue, ou qu'on la doit changer de place. Aussi voyons-nous que Trithème l'a entièrement omise dans le livre second des Hommes illustres de l'ordre de S. Benoît ; quoiqu'il ait cru qu'il la fallait rapporter au livre de la Prédestination, et non pas à celui du Corps et du Sang du Seigneur, qu'il n'avait jamais vu, comme je le montrerai dans une autre occasion.

IV. Les dernières suppositions sont aussi très-certaines. Car 1° il est assuré que le livre de Bertram a été écrit sous Charles-le-Chauve, et par conséquent il faut que cette inscription : *Ad Carolum magnum imperatorem*, soit une inscription supposée à la place de l'inscription véritable. De plus, soit que vous prétendiez que Ratramne, religieux de Corbie, soit auteur du livre de Bertram, soit que vous accordiez qu'il est de Jean Scot, nous avons de leurs ouvrages dédiés à Charles-le-Chauve, dont les titres ne ressemblent en aucune manière à celui du livre de Bertram : *Domino glorioso atque præcellentissimo principi Ratramnus. Gloriosissimo catholicorum regum Carolo Joannes.* Il faut donc qu'il se soit fait quelque changement dans l'inscription du livre de Bertram. Aussi M. Allix en demeure-t-il d'accord. *Il ne semble pas*, dit-il (ch. 4), *que le livre de Bertram ait été inscrit « ad Carolum magnum imperatorem ; »* 2° il faut que ceux qui ont fait ce changement aient été dans cette erreur, que les disputes touchant l'Eucharistie, dont il est parlé dans le livre de Bertram, ont été émues au commencement du neuvième siècle, sous l'empire de Charlemagne. M. Allix n'en disconvient pas. *Ils ont*, dit-il (ibid), *rapporté à Charlemagne ce qui doit être appliqué à Charles-le-Chauve.* 3° On sait d'ailleurs assurément que les bérengariens ont été dans cette erreur, que Jean Scot avait écrit son livre de l'Eucharistie contre Paschase du temps de Charlemagne. *Bérenger*, dit M. Allix, *s'est trompé en appliquant à Charlemagne l'inscription du livre de Jean Scot, qui devait être rapportée à Charles-le-Chauve.* 4° C'est apparemment en ce même temps que l'on a fait passer Jean Scot pour disciple de Bède, et compagnon d'Alcuin dans la fondation de l'université de Paris, ce qui ne peut venir que de certaines gens qui s'imaginaient qu'il a vécu sous Charlemagne, et non pas sous Charles-le-Chauve. C'est en ce même temps que l'on a voulu persuader au monde que Jean Scot n'était point différent de ce très-docte personnage Jean-le-Saxon, compagnon de S. Grimbald, précepteur du roi Alfrède et abbé d'Éthelinge. C'est environ ce même temps que l'on s'est efforcé de le confondre avec un saint martyr du même nom, surnommé *le Sage*, dont on voyait le tombeau dans la grande église de Malmesbury. C'est en ce même temps que l'on a tâché de lui soustraire le dialogue *des Natures*, rempli de plusieurs hérésies, condamnées par les saints Pères et par des conciles œcuméniques, en l'attribuant à un certain Jean Scot, surnommé *Chrysostôme*, que l'on a feint avoir vécu près de trois cents ans avant Érigène. C'est apparemment en ce même temps qu'on lui a donné une nouvelle qualité *d'archidiacre de l'Église romaine*, comme on le peut voir dans un manuscrit de la Bibliothèque-du-Roi, intitulé : *Disputatio abbatis Theodori, genere Græci, arte philosophi, cum Joanne, viro eruditissimo, Romanæ Ecclesiæ archidiacono, Scoto.* Cette dispute est pleine des mêmes erreurs qui se trouvent dans le dialogue *des Natures ;* et quoiqu'elle porte le titre de *Dispute de l'abbé Théodore avec Jean Scot, archidiacre de l'Église romaine*, c'est néanmoins ce dernier qui en est assurément l'auteur, Théodore ne soutenant la place de disciple que depuis le commencement de la dispute jusqu'à la fin.

On ne peut pas désavouer que toutes ces raisons prises ensemble n'établissent fortement l'opinion de M. de Marca ; mais avant que d'en rien conclure, il est juste d'examiner les preuves qu'apporte M. Allix, pour persuader que ce n'est pas Jean Scot, mais Ratramne, religieux de Corbie, qui est assurément le véritable auteur du livre publié sous le nom de Bertram.

Section III.

Examen des raisons que met en avant M. Allix, pour prouver que le livre de Bertram est de Ratramne, religieux de Corbie.

M. Allix (ch. 5). « Voici des preuves aussi convaincantes qu'on en puisse avoir pour établir la verité de ces sortes de faits : 1° Sigebert, moine de Gemblou, attribue, dans son Catalogue des écrivains ecclésiastiques, le livre du Corps et du Sang du Seigneur à l'auteur du livre de la Prédestination ; or ce livre de la Prédestination est reconnu pour être de Ratramne. Et en effet, encore que Suffridus Petrus, qui a fait imprimer le Catalogue de Sigebert, ait mis le nom Bertram dans son édition, il remarque lui-même que deux manuscrits, l'un de l'abbaye de Gemblou, l'autre du prieuré de Vauvert, avaient distinctement le nom de Ratramus et non celui de Bertram. Ce témoignage de Sigebert est considérable pour trois raisons : 1° parce que ç'a été un des hommes de son temps le plus curieux pour la recherche de l'histoire, comme il paraît par sa Chronique ; 2° parce qu'il n'a composé son Catalogue qu'après avoir passé toute sa vie dans la lecture des auteurs dont il parle dans son Catalogue ; 3° parce qu'ayant vécu longtemps dans le onzième siècle, car il n'est mort que l'an 1113, il avait une connaissance particulière de ce qui s'était passé dans les disputes entre Bérenger et ses adversaires, et des auteurs qui étaient allégués de part et d'autre. »

Réponse. Le témoignage de Sigebert a pu avoir quelque force lorsqu'il s'agissait de savoir si le livre

du Corps et du Sang du Seigneur a été composé par Ratramne, religieux de Corbie, ou par quelque autre auteur du neuvième siècle, nommé Bertram. Mais la question ayant changé de face depuis la nouvelle découverte de M. de Marca, et s'agissant aujourd'hui de faire voir à qui l'on doit attribuer le livre de Bertram, à Jean Scot caché par quelque imposteur sous les faux noms de *Bertram* ou de *Ratram*, ou de quelque autre semblable, ou à *Ratramne*, religieux de Corbie, c'est en vain que M. Allix nous remet en avant Sigebert.

Mais Sigebert attribue le livre du Corps et du Sang du Seigneur à l'auteur du livre de la Prédestination; *or ce livre de la Prédestination*, dit M. Allix, *est reconnu pour être de Ratramne.* Il est reconnu pour être de Ratramne par ceux qui font Ratramne, religieux de Corbie, auteur du livre de Bertram, je l'avoue; par ceux qui estiment que le faux Bertram n'est autre que Jean Scot, je le nie.

Mais Suffridus Petrus nous assure qu'il a vu deux manuscrits du Catalogue de Sigebert, *qui avaient distinctement le nom de Ratramus et non celui de Bertram.* Hé bien! que des quatre manuscrits dont Suffridus Petrus s'est servi pour son édition de Sigebert, il y en ait eu deux qui représentaient distinctement le nom de *Ratramus*, et deux autres, l'un de l'abbaye d'Afflinghem et l'autre du prieuré de S.-Martin de Louvain, qui avaient le nom de *Bertramus*, est-ce à dire que ce Bertram ou ce Ratram dont parle Sigebert n'est pas Jean Scot déguisé sous l'un ou l'autre de ces faux noms?

Mais y a-t-il apparence que Sigebert se soit laissé tromper, *lui qui était si curieux pour la recherche de l'histoire, lui qui a passé toute sa vie dans la lecture des livres dont il parle dans son Catalogue, lui qui avait une connaissance particulière des auteurs allégués de part et d'autre dans les disputes de Bérenger?*

Il est faux que Sigebert ait eu une connaissance particulière des auteurs allégués dans les disputes du onzième siècle; car, s'il en a eu une connaissance particulière, d'où vient qu'en parlant de Jean Scot il n'a point remarqué qu'il a écrit un livre sur le sujet de l'Eucharistie, allégué par Bérenger, et condamné dans les conciles de Rome et de Verceil?

La manière aussi dont il parle lui-même de son Catalogue, fait assez voir qu'il n'a pas lu tous les auteurs qu'il y a mis. Mais accordons qu'il n'y ait mis aucun livre dont il n'ait fait la lecture, que s'ensuivra-t-il? Tout le contraire de ce que prétend M. Allix. Car toutes les personnes équitables en concluront que les deux livres qu'il attribue à Bertram ne sont pas de Ratramne, religieux de Corbie. En effet, si Sigebert a lu le livre *du Corps et du Sang du Seigneur*, il n'a pu ignorer qu'il a été composé à la prière de Charles, à qui il est dédié. S'il a lu l'ouvrage *de la Prédestination*, composé par Ratramne, religieux de Corbie, il n'a pu ignorer qu'il est divisé en deux livres, dont chacun a sa propre préface, et qui sont aussi dédiés au même prince. D'où vient donc qu'il enseigne que de ces deux ouvrages, du Corps et du Sang du Seigneur et de la Prédestination, il n'y en a qu'un qui soit adressé à Charles? D'où vient qu'il n'a pas remarqué que l'ouvrage de la Prédestination contient deux livres? N'aurait-il pas dû dire clairement: *Ratramne, religieux, a composé un livre du Corps et du Sang du Seigneur, dédié à Charles. Il a aussi écrit deux livres* (et non pas un livre) *de la Prédestination, qu'il a dédiés à ce même prince?*

Au reste, que Sigebert ait été si curieux que bon vous semblera pour la recherche de l'histoire, s'ensuit-il qu'on ne lui a pas pu imposer, soit en lui faisant voir quelque manuscrit du livre de Jean Scot sous le nom de Bertram ou de Ratram, soit en lui communiquant quelques faux mémoires, où il était marqué que Jean Érigène et Bertram ont vécu en même temps; qu'Érigène a tourné de grec en latin les ouvrages de S. Denis, et que Bertram a composé deux livres: l'un du Corps et du Sang du Seigneur, dédié à Charles, et l'autre de la Prédestination? Il n'y a rien en cela d'impossible, ni même qui paraisse si surprenant.

M. Allix (ch. 5). « Comme Trithème, dans son Catalogue, a suivi Sigebert, excepté qu'il a parlé plus particulièrement du livre du Corps et du Sang du Seigneur et de la Prédestination, il est visible qu'encore qu'il ait aussi le nom de Bertram ou de Bertramme, il a voulu désigner Ratramne; d'autant plus qu'il est incontestable: 1° qu'il n'y a point eu d'auteur du nom de Bertram au neuvième siècle; 2° que les éloges qu'il donne à Bertram conviennent uniquement à Ratramne, de l'aveu de tous les savants; 3° que ce serait une chose étonnante que Trithème et Sigebert ne dissent pas un mot de Ratramne, un des plus célèbres auteurs du neuvième siècle. »

Réponse. On en doit dire autant du témoignage de Trithème que de celui de Sigebert: il est devenu inutile depuis que l'état de la question est changé. Nous reconnaissons donc qu'il n'y a point eu d'auteur du nom de *Bertram* au neuvième siècle; mais nous ne voyons pas comment on peut conclure de cette première remarque de M. Allix qu'il soit visible que Trithème a voulu désigner *Ratramne, religieux de Corbie*, et non pas Jean Scot caché sous ces faux noms de *Bertram* ou de *Bertramme*.

Mais les éloges qu'il donne à Bertram conviennent uniquement à Ratramne, de l'aveu de tous les savants. Qu'ils lui conviennent, à la bonne heure, je ne m'y oppose point; mais de dire qu'ils lui conviennent *uniquement*, et cela *de l'aveu de tous les savants*, outre que c'est, ce me semble, s'avancer un peu trop, c'est de plus faire paraître, ou que l'on n'a jamais lu Trithème, ou que l'on n'a pas fait réflexion qu'il donne à cinq cents auteurs les mêmes éloges qu'il donne à son faux *Bertram*. En effet, quel éloge lui donne-t-il qu'il n'ait donné au véritable Bertram, j'entends à *Jean Scot* ou *Érigène?* Dit-il que Bertram était un personnage bien versé dans les saintes Écritures, *in divinis Scripturis valdè peritus?* il le dit aussi de Jean Scot: *Joannes Erigena in divinis Scripturis doctus.*

Dit-il de Bertram qu'il était très-docte dans les belles-lettres : *Et in litteris secularium litterarum egregiè doctus?* il en dit autant d'Érigène : *Et in disciplinà secularium litterarum eruditissimus.* Loue-t-il Bertram de son éloquence, et en fait-il estime pour la vivacité de son esprit : *Ingenio subtilis, clarus eloquio ?* il n'en dit pas moins de Jean Scot : *Instructus eloquio, ingenio subtilis, sermone compositus.* C'est donc en vain que M. Allix prétend faire fond sur ces éloges de Bertram. Ce sont des éloges auxquels on ne doit pas plus avoir d'égard qu'à ceux que le même Trithème a donnés au livre du Corps et du Sang du Seigneur. Il assure que c'est un excellent ouvrage, et qui mérite d'être beaucoup estimé : *Præclarum opusculum, opus commendabile.* Cependant il est très-assuré qu'il ne l'avait jamais lu, puisqu'il n'en rapporte pas le commencement ; car il reconnaît lui-même, dans le prologue de son livre des Écrivains ecclésiastiques, qu'il n'a jamais lu ni vu les ouvrages dont il ne marque pas les premières paroles : *Apposui ex adverso titulorum voluminum principia, invisa spatio pertransivi.*

Mais, dit-on, *ce serait une chose étonnante, que Trithème et Sigebert ne dissent pas un mot de Ratramne, un des plus célèbres auteurs du neuvième siècle.* M. Allix devait faire réflexion que bien que Ratramne ait paru dans le neuvième siècle, il y a peu d'auteurs qui en aient fait mention ; car, si vous exceptez Hincmar et Goteschalc, qui en ont parlé dans des ouvrages inconnus à Sigebert et à Trithème, et Flodoard, qui en a dit un mot, en passant, dans son Histoire de l'église de Reims, je ne sache point d'auteurs qui en aient parlé. Il n'y a donc pas sujet de s'étonner que Sigebert et Trithème *n'en aient pas dit un mot.* Nous avons une infinité d'autres auteurs dont ils n'ont point parlé. Et, pour ne sortir pas du neuvième siècle, ils ne disent rien de S. Prudence, évêque de Troyes, ni de S. Remy, archevêque de Lyon, ni d'Agobard, archevêque de la même ville, ni de Jonas, évêque d'Orléans, ni de Paulin, archevêque d'Aquilée.

M. Allix (ch. 3). « Un auteur anonyme, qui apparemment a écrit depuis Alger, c'est-à-dire vers l'an 1140, attribue formellement à Ratramne d'avoir écrit un traité du Corps et du Sang du Seigneur contre les sentiments de Paschase Radbert, et de l'avoir dédié au roi Charles : or c'est ce qui convient précisément au livre qui porte le nom de Bertram ; car 1° il décide directement contre la doctrine de Paschase, quoiqu'il ne le nomme pas ; 2° il est dédié au roi Charles; 3° Les arguments que l'Anonyme rapporte comme étant communs à Ratramne se trouvent dans le livre publié sous le nom de Bertram. »

Réponse. M. Allix est admirable dans sa manière d'écrire. Tout le monde est d'accord que le livre dont parle l'Anonyme en ces mots : *Contra Paschasium Radbertum abbatem satis argumentatur Ratrannus quidam libro composito ad Carolum regem;* tout le monde, dis-je, est d'accord que ce livre n'est autre que celui de Bertram. Le différend est de savoir si ce *certain Ratranne*, à qui l'Anonyme l'attribue, est Jean Scot, déguisé sous un nom controuvé, ou si c'est en effet Ratramne, religieux de Corbie. Que fait M. Allix ? Il apporte trois raisons convaincantes pour faire voir que l'Anonyme parle assurément du livre de Bertram, ce que personne n'a jamais révoqué en doute, et il ne se met pas en peine d'en apporter une seule pour prouver que *ce certain Ratranne* de l'Anonyme est le même que Ratramne, religieux de Corbie. C'est cependant en cela, comme chacun voit, que consiste la difficulté. Nous lui avouons donc que l'Anonyme a parlé du livre du Corps et du Sang de Jésus-Christ publié sous le nom de Bertram; mais nous nions qu'il ait rien dit d'où l'on puisse conclure que ce livre ait été composé par un religieux de Corbie contre Paschase Radbert, abbé de ce même monastère.

Mais, dira quelqu'un, il n'y a pas dans l'Anonyme : *Ratrannus quidam*, il y a distinctement le propre nom du religieux de Corbie, comme M. Allix l'a très-bien prouvé (ch. 3), alléguant à ce propos les manuscrits de Robert Cotton, de M. Lefèvre, et celui de Corbie, *lesquels*, dit-il, *ont constamment le nom de Ratramnus.* Je réponds que M. Allix s'est encore ici laissé emporter à sa manière ordinaire d'agir, qui est de faire dire aux auteurs, comme je l'ai déjà remarqué tant de fois, tout le contraire de ce qu'ils disent. En effet, lisez le chapitre d'Ussérius qu'il cite (de Success. Eccl., c. 2), et vous trouverez qu'Ussérius a lu dans le manuscrit de Robert Cotton *Ratrannus*, et non pas *Ratramnus*, comme l'assure M. Allix. Consultez la page du livre de M. le cardinal du Perron, à laquelle il vous renvoie (l. 2, p. 666), et vous trouverez que M. du Perron dit nettement que dans le manuscrit de M. Lefèvre il est parlé d'un *nommé Ratrannus*, et non pas, comme le veut M. Allix, d'un *nommé Ratramnus*. Allez, si vous voulez, à la bibliothèque de S.-Germain, demandez le manuscrit de Corbie, et vous trouverez que dans un endroit il y a *Ratrannus*, et dans l'autre *Rathrannus*.

Mais, puisque nous sommes tombés sur cette matière, je ne puis m'empêcher de remarquer en passant que de tous ceux qui ont parlé de l'auteur du livre du Corps et du Sang du Seigneur, il n'y en a pas un qui l'ait jamais appelé distinctement *Ratramne*, quoique le nom qu'ils lui ont donné se trouve merveilleusement diversifié ; car, dans Sigebert, il est tantôt nommé *Bertram*, tantôt *Ratram ;* dans Trithème, il est appelé tantôt *Bertram*, tantôt *Bertranne*, tantôt *Bertramme ;* dans l'Anonyme, il est tantôt appelé *Intram*, tantôt *Ratranne*, tantôt *Ratrannus.* Ceux au contraire qui ont parlé du religieux de Corbie conviennent unanimement à lui donner le nom de *Ratramne*, sans que personne ait jamais remarqué qu'il se soit glissé aucune erreur dans son nom par la négligence des copistes. C'est ce qui se peut voir dans les vers de Goteschalc, dans les œuvres d'Hincmar, dans l'histoire de Flodoard, dans les catalogues des manuscrits des principales bibliothèques d'An-

gleterre, dans M. Mauguin, dans les deux premiers tomes du Spicilegium du P. D. Luc d'Achery. Ne serait-ce pas une chose étonnante, que, dans une si grande diversité de noms que l'on a donnés à l'auteur du livre du Corps et du Sang du Seigneur, l'on ne trouvât pas une fois le véritable nom du religieux de Corbie, et que dans les auteurs qui ont parlé du religieux de Corbie et de ses livres, on ne rencontrât aucun des différents noms que l'on a donnés à l'auteur du livre du Corps et du Sang du Seigneur, si cet auteur et le religieux de Corbie n'étaient qu'une seule et même personne?

M. Allix (ibid). « Le style et les hypothèses de ce livre de Bertram sont tout-à-fait les mêmes que celles des autres écrits de Ratramne, comme je le ferai voir. Mais avant que d'en venir là, voici une autre preuve qui seule suffirait pour vider notre question.

« Il y a des manuscrits du livre du Corps et du Sang du Seigneur qui portent le nom de Ratramne : 1° Ceux qui, en 1532, firent imprimer ce livre à Cologne, marquent expressément qu'ils avaient préféré le nom de Bertram à quelque autre nom du même auteur qui leur paraissait moins connu. *Que le lecteur sache*, disent-ils, *qu'encore que le nom de cet auteur se trouve ailleurs exprimé d'une autre façon, néanmoins ce nom* (savoir de Bertram) *étant le plus commun et le plus familier, il doit être préféré à l'autre.* Cet autre nom ne peut être que celui de *Ratramne*, qui ne leur paraissait moins connu, que parce qu'en 1531, c'est-à-dire un an avant l'édition du livre du Corps et du Sang du Seigneur, le catalogue des Écrivains ecclésiastiques de Trithème avait été publié à Cologne même, et qu'il y était parlé de cet auteur sous le nom de *Bertram*, et non sous celui de *Ratramne*. 2° Les théologiens de Douai ont eu apparemment quelques manuscrits du livre du Corps et du Sang du Seigneur, sous le nom de *Ratramne*, sans quoi ils n'auraient pu dire de Bertram ce qu'ils ont dit. En effet, d'où auraient-ils deviné ces trois choses : que Bertram était moine de Corbie, aussi bien que prêtre, Trithème et Sigebert ne l'ayant point dit, et le titre du livre ayant *presbyteri*, et non pas *monachi;* que ce n'était pas à Charlemagne que ce livre était dédié, mais à Charles-le-Chauve, quoique l'édition portât *ad Carolum Magnum;* que l'auteur était catholique. 3° Le cardinal du Perron atteste qu'il avait vu chez M. Lefèvre, précepteur de feu M. le prince, un ancien manuscrit du livre du Corps et du Sang du Seigneur, sous le nom de *Ratranne*. »

Réponse. Je ne sais si c'est tout de bon ou pour se moquer de nous que M. Allix assure que *cette quatrième preuve pourrait seule suffire pour vider notre question.* Car que contient-elle, je vous prie, je ne dis pas capable de persuader à un lecteur que le livre de Bertram est d'un religieux de Corbie, et non pas de Jean Scot, mais même qui puisse convaincre des gens un peu raisonnables, qu'il se trouve des manuscrits du livre du Corps et du Sang du Seigneur *qui portent le nom même de Ratramne?*

Les protestants, dit M. Allix, *qui firent imprimer ce livre en 1532, marquent expressément qu'ils avaient préféré le nom de Bertram à quelque autre nom qui leur était moins connu.* Il est vrai. Mais quelle nécessité y a-t-il que cet autre nom qu'ils ne marquent point, ait été celui de *Ratramne?* Qui empêche que ce n'ait été le nom de *Bertramme*, ou de *Bertranne*, ou de *Intram*, ou de *Ratram*, ou de *Ratranne?*

Les théologiens de Douai, continue M. Allix, *ont écrit que Bertram était un auteur catholique, qui avait été religieux aussi bien que prêtre, et que son livre était dédié à Charles-le-Chauve et non pas à Charlemagne.* Il est vrai. Mais je ne vois pas comment on peut conclure, je ne dis pas, que les théologiens de Douai aient vu des manuscrits du livre du Corps et du Sang du Seigneur sous le nom de Ratramne, mais même qu'ils en aient vu aucun sous quelque nom que ce soit. Car qu'y a-t-il en tout cela qu'ils n'aient pu apprendre de Trithème? Trithème ne dit-il pas que Bertram a dédié ses ouvrages à Charles-le-Chauve? N'assure-t-il pas que Bertram a été religieux aussi bien que prêtre? N'en parle-t-il pas comme d'un auteur catholique?

Mais ils disent, ce que Trithème n'a point dit, que *Bertram était religieux de Corbie.* Il est vrai. Mais c'est qu'avant la nouvelle découverte de M. de Marca il était assez naturel de confondre Bertram avec Ratramne, religieux de Corbie.

M. Allix. « Ces preuves sont convaincantes pour des esprits raisonnables. »

Réponse. Ces preuves sont si peu propres à convaincre des esprits raisonnables, que, quand il se trouverait des manuscrits où le livre *du Corps et du Sang du Seigneur* serait clairement attribué *à Ratramne, religieux de Corbie*, et quand l'Anonyme, Trithème et Sigebert auraient déclaré en termes formels qu'il en est l'auteur, on n'en pourrait rien conclure contre l'opinion de M. de Marca. Car qui ne sait que l'on a souvent supposé à des auteurs catholiques des livres composés par des hérétiques. N'a-t-on pas supposé à S. Ambroise, à S. Jérôme et au pape Gélase, des Commentaires sur les Épîtres de S. Paul, composés par Pélage et par d'autres auteurs infectés du pélagianisme? N'a-t-on pas supposé au pape Jules, à S. Athanase, à S. Grégoire Thaumaturge et à d'autres Pères, des ouvrages de l'hérétique Apollinaire? Il y a une infinité d'exemples de semblables suppositions. Qu'y aurait-il donc de surprenant quand l'on dirait que l'on a supposé à Ratramne, religieux de Corbie, vers la fin du onzième siècle, le livre de Jean Scot, et que Sigebert, l'Anonyme et Trithème, ne sachant rien de cette supposition, l'ont mis au rang des véritables ouvrages de Ratramne? Mais nous n'en sommes pas encore là, puisque jusqu'à présent l'on n'a pu citer aucun auteur qui ait témoigné ni que Ratramne, religieux de Corbie, ait écrit sur le sujet de l'Eucharistie, ni que le livre de Bertram ait été composé par un religieux de Corbie. Mais voyons s'il y aura quelque chose de plus solide dans les preuves que tire

M. Allix du style, du génie et de la doctrine de Bertram.

Section IV.

Réponse à deux autres preuves de M. Allix, dont l'une est prise du style et du génie, et l'autre de la doctrine de Bertram, comparés avec le style, le génie et la doctrine de Ratramne.

M. Allix. « La preuve que nous tirons de la conformité qui est entre le livre de Bertram et ceux de Ratramne est prise de tout le style et de tout le génie du livre du Corps et du Sang du Seigneur, comparés avec le style et le génie des ouvrages de Ratramne, et non de quelques périodes qui se trouveraient conformes dans ces écrits : Cellot et M. Claude l'avaient ainsi conçue. Et certes les inscriptions des livres sont pareilles : le livre de la Prédestination est adressé : *Domino glorioso præcellentissimo principi Carolo, Ratramnus*, et celui du Corps et du Sang du Seigneur commence : *Gloriose princeps*, au lieu que Jean Scot appelle Charles *seniorem*. Il est traité du titre de *magnificence* dans le livre de la Prédestination de Ratramne, et dans celui du Corps et du Sang du Seigneur de même. Ratramne étant engagé par les ordres du roi à écrire de la Prédestination, il fait paraître aussi beaucoup de modestie en obéissant : elle paraît aussi dans le livre du Corps et du Sang du Seigneur. Ratramne loue la piété du roi qui s'enquiert de la religion, il se soumet à ses censures ; tout cela se voit dans le livre du Corps et du Sang du Seigneur. Ratramne suit les saints Pères avec tant d'attachement, que, dans le premier livre de la Prédestination, il fait comme un tissu des lieux des anciens, de S. Augustin, de S. Prosper, de Salvien, de S. Grégoire, sur lesquels il fait des réflexions. C'est ainsi qu'il en use dans le second, où il ne cite que des auteurs orthodoxes, et c'est la même méthode dans la seconde partie du livre du Corps et du Sang. Il n'y a rien de si réglé que la méthode de Ratramne dans les livres de la Prédestination ; il va aux fondements, et divise tout son sujet en deux questions. On voit la même régularité dans le livre du Corps et du Sang du Seigneur ; les récapitulations sont à peu près les mêmes. On y voit la même modestie à ne nommer pas ceux contre qui il écrit, en conservant la qualité glorieuse d'arbitre consulté par Charles-le-Chauve ; on voit la même chose dans le livre du Corps et du Sang du Seigneur. On pourrait établir la même vérité en faisant comparaison du traité du Corps et du Sang du Seigneur avec les autres ouvrages de Ratramne, si l'on croyait qu'il fût encore nécessaire de s'en donner la peine. Mais je crois que cela suffit pour persuader ceux qui examinent un peu les choses. »

Réponse. On ne peut pas désavouer que cela ne suffise pour persuader ceux qui examinent un peu les choses ; mais c'est pour leur persuader qu'il faut que M. Allix soit bien destitué de bonnes raisons, puisqu'il est contraint d'avoir recours à des conjectures si vaines, si frivoles et dont la fausseté est si visible.

En effet, peut-on rien imaginer de plus visiblement faux que cette prétendue conformité *d'inscriptions* des deux livres de Ratramne et de Bertram ? Le livre de Bertram est inscrit : *Ad Carolum Magnum, imperatorem*, et celui de Ratramne : *Domino glorioso atque præcellentissimo principi Carolo*. En quoi, je vous prie, ces *inscriptions* sont-elles pareilles ? Retranchez-en le nom de *Charles*, que leur restera-t-il de commun ? Mais, dit-on, le livre de Bertram commence par ces mots : *Jubes, gloriose princeps ;* il est vrai ; mais où M. Allix a-t-il appris que les trois premiers mots d'un livre en soient l'*inscription ?*

Peut-on rien aussi concevoir de plus frivole que cette seconde remarque, que Bertram appelle Charles-le-Chauve *gloriose princeps* dans la préface d'un livre qu'il lui a adressé, et que Jean Scot l'appelle *seniorem* dans un livre dédié à Hincmar ? Mais ce même Jean Scot, dans un autre ouvrage adressé à Charles-le-Chauve, ne l'appelle-t-il pas *piissime gloriosissimeque regum ?* Que M. Allix juge si ce titre n'a pas plus de rapport avec le *gloriose princeps* de Bertram, que ce *gloriose princeps* de Bertram n'en a avec *rex religiose*, dont se sert Ratramne dans la préface de son second livre de la Prédestination.

Peut-on encore nous objecter rien de plus vain que la troisième remarque, après que l'on nous a assuré que l'on ne prétend point se servir *de la conformité de quelques périodes qui se trouveraient pareilles dans les écrits de Ratramne et de Bertram ?*

Enfin, les remarques suivantes sont presque aussi vaines et aussi frivoles que ces trois premières. Bertram fait paraître beaucoup de modestie en obéissant ; il loue la piété de celui qui l'a engagé à écrire, il se soumet à ses censures. Qui sont les auteurs du neuvième siècle qui n'en ont pas usé de la sorte ? Ne trouve-t-on pas des marques de la même modestie, de la même complaisance, de la même soumission au commencement ou à la fin des ouvrages que Jean Scot a adressés à Charles-le-Chauve, à Hincmar et à Vulfade ? Bertram, dans la seconde partie de son livre, fait comme un tissu des lieux des anciens sur lesquels il fait des réflexions. Qu'y a-t-il en cela de particulier ? Ascelin ne nous a-t-il pas appris que Jean Scot en usait de la même manière ? On propose à Bertram deux questions ; il divise sa réponse en deux parties. On ne lui nomme point ceux qui sont en différend sur le sujet de ces questions ; il ne les nomme point. Quelle méthode si réglée, quelle si grande modestie y a-t-il en tout cela ? A-t-on jamais entendu dire que ce soient là des caractères du style et du génie d'un auteur ?

Au reste, M. Allix s'abuse bien fort, s'il s'imagine qu'on doive avoir quelque égard à ce qu'il ajoute ; que, *s'il croyait qu'il fût encore nécessaire de s'en donner la peine, il pourrait établir la conformité de tout le style et de tout le génie de Bertram avec le style et le génie de Ratramne, par de nouveaux exemples tirés du livre de la Naissance de Jésus-Christ, et du traité contre les Objections des Grecs.* Car, ou ces deux ouvrages de Ratramne sont plus propres et plus avantageux pour éta-

blir cette prétendue conformité de style et de génie que le livre de la Prédestination, ou ils ne le sont pas plus. S'ils sont plus avantageux à ce dessein, d'où vient que M. Allix ne les a pas d'abord employés, au lieu de s'arrêter au livre de la Prédestination? S'ils ne lui sont pas plus avantageux, n'est-il pas évident, après ce que nous venons de dire, qu'ils ne peuvent servir qu'à convaincre de plus en plus ceux qui examinent un peu les choses, qu'il n'y a nul caractère, ni de style, ni de génie dans les livres de Ratramne et de Bertram, dont on puisse raisonnablement conclure que ce soient des ouvrages d'un même auteur?

M. Allix (ch. 3) : « On peut tirer une autre raison de ce que dans le livre *de la Naissance de Christ*, Ratramne défend la même doctrine qui est enseignée dans le livre du Corps et du Sang du Seigneur.

« L'auteur (1) dit qu'Ussérius est celui qui a fait ce jugement sur ce livre de la Naissance de Christ; *mais que ce traité étant à présent public, cette conjecture d'Ussérius ne peut plus servir qu'à découvrir la mauvaise foi de ce protestant, ou de ceux par qui il s'est laissé tromper, parce qu'il ne se rencontre pas un seul mot du mystère de l'Eucharistie dans le livre de la Naissance de Christ.* Mais il a tort d'accuser Ussérius; et il ne se peut rien de plus éloigné de soupçon de fraude que son témoignage. Ce qu'il dit de ce livre *de Nativitate Christi* est compris dans une parenthèse, et il n'y a ni affectation ni chaleur en le produisant. Les manuscrits qu'il cite n'étaient pas entre les mains de lui seul, il ne les a pas supprimés; il marque avec soin les lieux où ils étaient, et où l'on pouvait aisément les trouver.

« *Oui*, dit-on; *mais, après tout, tant s'en faut que l'on lise la doctrine de Bertram dans le livre de la Naissance de Christ, il ne s'y rencontre pas un seul mot du mystère de l'Eucharistie.* Hé bien! qu'il n'y ait pas un mot du mystère de l'Eucharistie, est-ce à dire qu'Ussérius est un faussaire qui ne mérite point de créance? Ussérius dit simplement que la même doctrine se trouve dans le livre *de la Naissance de Jésus-Christ* et dans celui *du Corps et du Sang du Seigneur.* Il ne fait pas une particulière mention de l'Eucharistie. Mais s'il y a eu égard, il ne faut que jeter les yeux sur quelques lieux de ce livre *de la Naissance de Jésus-Christ*, pour justifier son jugement. On sait que le livre *du Corps et du Sang du Seigneur*, combattant la présence substantielle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, rejette aussi comme une chose absurde l'opinion qui pose que le corps de Jésus-Christ peut être en plusieurs lieux tout à la fois, et le livre *de la Naissance de Christ* (t. 1 Spicileg.) pose distinctement que le corps de Jésus-Christ est tellement déterminé par sa nature à être dans un lieu, qu'il est impossible qu'il soit en deux lieux tout à la fois, bien que Jésus-Christ soit en tout lieu à l'égard de la divinité. C'est ainsi qu'il combat les suites naturelles de l'opinion de Paschase; ce qui suffit assurément pour justifier Ussérius, s'il y a eu égard. »

Réponse. Quand M. Allix travaillerait à me présenter des occasions de le faire passer pour un franc imposteur, ou pour l'homme du monde qui fait le moins de réflexion à ce qu'il écrit, il me semble qu'il ne pourrait pas écrire d'une autre manière.

Car : 1° Il est faux que *Bertram rejette comme une chose absurde l'opinion qui pose que le corps de Jésus-Christ peut être en plusieurs lieux tout à la fois.* Qu'on lise son traité, et l'on n'y trouvera pas un mot qui touche ni de près ni de loin cette opinion.

Mais, dit M. Allix, *Bertram combat la présence substantielle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.* Je l'avoue; mais la combat-il par ce moyen, *qu'un même corps ne pouvant être en plusieurs lieux tout à la fois, celui de Jésus-Christ qui est dans le ciel ne peut pas être en même temps dans l'Eucharistie?* Il est constant qu'il ne le fait point. C'est donc vouloir abuser le monde, ou parler sans faire réflexion à ce que l'on dit, que de dire *qu'on sait que Bertram, combattant la présence substantielle, rejette aussi l'opinion qui pose que le corps de Jésus-Christ peut être en plusieurs lieux* : 1° parce que toutes les personnes d'esprit voient bien qu'on peut combattre la présence substantielle sans rejeter l'opinion qui pose qu'un corps peut être en plusieurs lieux tout à la fois; 2° parce que tous ceux qui ont lu le livre de Bertram savent qu'il ne se sert point de ce moyen pour combattre la présence substantielle.

2° Il est faux *que Ratramne combatté dans son livre de la Naissance de Jésus-Christ les suites naturelles de l'opinion de Paschase*, c'est-à-dire de la présence réelle et de la transsubstantiation. Qu'on lise son livre, et l'on trouvera qu'il réfute d'une manière solide et très-catholique une erreur qui s'élevait de son temps en Allemagne, et que quelques théologiens ont tâché de renouveler au commencement du siècle passé, sans dire un mot ni de la présence réelle, ni de la transsubstantiation, ni de leurs suites naturelles.

Mais, dit M. Allix (1), *Ratramne pose distinctement que le corps de Jésus-Christ est tellement déterminé par sa nature à être dans un lieu, qu'il est impossible qu'il soit en deux lieux tout à la fois.* Qu'on prenne la peine de lire Ratramne, qu'on consulte les deux pages 323 et 324 citées par M. Allix, et l'on trouvera qu'il ne dit point *qu'il soit impossible que le corps de Jésus-Christ soit en deux lieux tout à la fois.* Il est vrai qu'il enseigne que c'est le propre d'un corps de quitter le lieu dans lequel il était quand il passe dans un autre lieu; mais cela ce n'est pas dire que ce soit un miracle qui surpasse la toute-puissance du Seigneur, de faire qu'un corps soit en deux lieux tout à la fois. En effet, qui est-ce qui doute que l'impénétrabilité ne soit une propriété de tout corps? Cependant Ratramne enseigne en vingt endroits de son traité, que Dieu peut faire qu'un corps en pénètre un autre, et qu'il

(1) Art. 2 de la Dissertation sur Jean Scot.

(1) Vide Theoph. Rainaud in dyptic. Marianis, p. 7, n. 3; et l. 3 de Christo, sect. 2, c. 5.

l'a fait en effet dans la naissance du Seigneur, dans sa sortie du sépulcre, et quand il est apparu au milieu des disciples les portes fermées. Mais, de plus, quand Ratramne aurait écrit en termes formels *qu'il était absolument impossible que le Sauveur parût au monde comme il y a paru en demeurant en même temps dans le sein de la Vierge, parce qu'il est absolument impossible qu'un corps soit en deux lieux tout à la fois*, on ne pourrait pas en conclure qu'il ait combattu les suites naturelles de la transsubstantiation ; car on sait qu'il y a un fort grand nombre de théologiens qui soutiennent avec S. Thomas qu'un corps ne peut pas être en plusieurs lieux tout à la fois à la manière ordinaire des corps, et qui cependant font profession de croire la transsubstantiation.

3° Enfin il est encore très-faux *qu'il ne se puisse rien ae plus éloigné de soupçon de fraude, que le témoignage d'Ussérius*. Car n'y ayant pas un mot, ni de l'Eucharistie, ni de ses suites naturelles dans le livre de Ratramne, il est évident, ou qu'Ussérius s'est laissé tromper par quelque imposteur, ou qu'il n'a pas agi de bonne foi quand il a remarqué *que Ratramne défend fortement, dans son livre de la Naissance de Christ, la même doctrine qui est enseignée par Bertram dans son livre du Corps et du Sang du Seigneur : « In opusculo de Nativitate Christi eamdem quam in libro de Corpore et Sanguine Domini tradidit doctrinam propugnat. »*

Mais, dit M. Allix, *hé bien ! qu'il n'y ait pas un mot du mystère de l'Eucharistie dans le livre de Ratramne, est-ce à dire qu'Ussérius est un faussaire qui ne mérite point de créance? Ussérius dit simplement que la même doctrine se trouve dans le livre de la Naissance de Jésus-Christ, et dans celui du Corps et du Sang du Seigneur. Il ne fait pas une particulière mention de l'Eucharistie.* Est-il possible que M. Allix fasse réflexion à ce qu'il dit quand il parle de la sorte ? Car, si ce n'est pas de l'Eucharistie dont Ussérius a prétendu parler, qu'on nous dise donc quelle est cette docrine commune à Ratramne et à Bertram ? N'est-il pas évident que *soutenir la même doctrine que Bertram a défendue dans son livre de l'Eucharistie*, c'est, selon le langage d'un calviniste, *combattre ouvertement les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation ?* Autrement, il sera permis à M. Allix de nous dire l'un de ces jours, que Flore, diacre de Lyon, et S. Remy, évêque de la même église, que S. Prudence, évêque de Troyes, et Loup, abbé de Ferrières, *ont fortement défendu dans leurs écrits la même doctrine que Bertram a enseignée dans son livre du Corps et du Sang du Seigneur.* Et si on lui reproche d'agir de mauvaise foi, en lui faisant voir qu'il n'y a pas un mot du mystère de l'Eucharistie dans tous ces auteurs du neuvième siècle, il croira s'être suffisamment justifié de cette imposture en nous disant : *Hé bien ! qu'il n'y ait pas un mot du mystère de l'Eucharistie dans S. Remy ni dans Flore, dans Loup ni dans S. Prudence, est-ce à dire que je suis un faussaire qui ne mérite point de créance? J'ai dit simplement que la même doctrine se trouve dans les ouvrages de ces quatre auteurs et dans celui de Bertram, mais je n'ai pas fait une particulière mention de l'Eucharistie.* Peu de monde apparemment demeurerait satisfait d'une si pitoyable défense.

Voilà ce que j'avais à répondre aux preuves qu'apporte M. Allix pour persuader que Ratramne est auteur du livre du Corps et du Sang du Seigneur, publié sous le nom de Bertram. Voyons maintenant celles dont il se sert pour faire voir que ce ne peut pas être un ouvrage de Jean Scot.

Section V.

Que l'obscurité du livre de Bertram n'empêche pas qu'il ne puisse être de Jean Scot.

M. Allix (chap. 2). « Je ne sais comment l'auteur de la Dissertation ose parler du livre de Bertram comme il fait, c'est-à-dire qu'il est obscur et embarrassé, en supposant qu'il est de Jean Scot ; car ces deux faits sont visiblement incompatibles. En effet, ne sait-il pas : 1° que le livre de Jean Scot fut condamné par le synode de Verceil comme un ouvrage hérétique ; 2° qu'il l'avait été auparavant à Paris par une espèce de synode qui en avait parlé aux mêmes termes ; 3° qu'un autre concile tenu à Rome le fit brûler six ans après le concile de Verceil ; 4° que le livre de Jean Scot a été composé sur ce plan, *que le sacrement de l'autel n'est pas le véritable corps, ni le véritable sang du Sauveur, mais seulement la mémoire de son vrai corps et de son vrai sang*, comme le disent Hincmar et Ascelin ; 5° que Béranger a pris le livre de Jean Scot pour un témoin authentique de sa créance, et Lanfranc aussi pour un adversaire déclaré de Paschase. »

Réponse. Un écrit peut être obscur et embarrassé de deux manières différentes : 1° quand l'auteur n'exprime en aucun endroit de son ouvrage s'il approuve le dogme dont il s'agit, et s'il ne l'approuve pas : 2° quand il se contredit d'une manière sensible, tantôt en se servant d'expressions et de raisonnements qui portent naturellement à faire concevoir qu'il approuve ce dogme, tantôt en s'en servant d'autres qui portent encore naturellement à faire concevoir qu'il le désapprouve.

M. Allix ne peut pas ignorer que quand l'on a traité d'obscur et d'embarrassé le livre de Bertram, c'est de cette seconde manière qu'on l'a entendu. En effet n'a-t-on pas dit, dans la seconde section du troisième article, que « Bertram affecte à dessein de se contredire, pour pouvoir adroitement insinuer son sentiment dans l'esprit de ceux qui le trouveront probable, et pour avoir d'un autre côté de quoi se défendre contre ceux qui prétendraient qu'il s'écarte de la doctrine communément reçue dans l'Église ? »

N'a-t-on pas dit, sur la fin de la même section, que « si Bertram semble en vingt endroits s'écarter de la doctrine de la présence réelle, il fait semblant en tout autant d'endroits de l'approuver, et de la vouloir établir contre ceux à qui il viendrait en pensée d'en avoir le moindre doute ? »

N'a-t-on pas dit, dans la première section de ce même article, que « quelques théologiens très-célèbres ont

entrepris la défense de Bertram, en expliquant les propositions de son livre qui choquent la foi de l'Église par celles qui lui sont conformes? Mais qu'il est tel néanmoins qu'il a donné sujet de croire à d'autres qui ont envisagé tout le corps de cet ouvrage, que, sous la fausse apparence de certaines propositions, tantôt ambiguës et tantôt catholiques, il tâche de toutes ses forces de renverser le dogme de la présence réelle, parce qu'il semble que quand il répète si souvent que nous avons sur nos autels le corps de Jésus-Christ en figure, en gage, en apparence, en image, et non point en vérité, non seulement il prétend nier que nous l'ayons développé de tout nuage, de tout voile et de toute figure, comme il est à présent dans le ciel, et comme on l'a vu autrefois sur la terre, ce qui est très-certain et conforme à quelques expressions de S. Ambroise et d'autres Pères de l'Église, mais que de plus il veut faire croire que ce soit une figure dénuée de toute vérité, et qui ne le contient pas plus véritablement qu'il était autrefois contenu dans la manne. »

Je demande maintenant si les conciles tenus à Rome, à Paris et à Verceil n'ont pas pu justement condamner et faire jeter au feu un livre *où l'on trouve en vingt endroits des propositions qui choquent la foi de l'Église?* Je demande si un traité *qui tend à faire croire que l'Eucharistie est une figure du corps de Jésus-Christ, dénuée de toute vérité, et qui ne le contient pas plus véritablement qu'il était autrefois contenu dans la manne* n'a pas pu passer dans l'esprit d'Hincmar et d'Ascelin pour un livre composé sur ce plan, *que le Sacrement n'est pas le véritable corps de Jésus-Christ, mais seulement sa mémoire?* Je demande enfin s'il y a sujet d'être surpris que Bérenger ait pris pour un témoin authentique de sa créance, et Lanfranc pour un adversaire déclaré de Paschase, un auteur *qui tâche de toutes ses forces de renverser le dogme de la présence réelle?*

Mais, dira-t-on, vous avouez vous-même *que Bertram établit lui-même en vingt autres endroits la doctrine de l'Église.* Il est vrai; mais ces vingt endroits, de quelque façon qu'on le prenne, ne peuvent servir en aucune manière à sa justification. Car, pour me servir contre Bertram d'un raisonnement que Flore, diacre de l'église de Lyon, emploie en une pareille occasion contre Jean Scot, ou c'est sincèrement que Bertram confesse les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation, ou sa confession est feinte et trompeuse. *Si c'est une confession feinte et trompeuse, Dieu a en abomination ceux qui confessent de bouche les vérités de la foi en croyant dans le cœur tout le contraire; si c'est la force de la vérité jointe à la crainte d'offenser l'Église et de passer pour un hérétique qui l'ont contraint à faire cette confession, quelque sincère qu'elle soit, tant d'autres endroits où il a clairement combattu ces deux dogmes la rendent vaine et entièrement inutile. « Vacua est omninò et cassa talis confessio quam superiùs tanta et tam multiplex præcessit negatio* (1). »

(1) Flor. adv. Jean Scot., c. 19, pag. 732.

Mais il est si peu véritable que ces deux faits, *le livre de Bertram est obscur et embarrassé*, et, *Jean Scot en est l'auteur*, soient *des faits visiblement incompatibles*, comme le prétend M. Allix (art. 3, ss. 2), qu'on peut dire au contraire qu'ils se soutiennent l'un l'autre. Car, comme on l'a fait voir dans l'article troisième de la Dissertation, c'est un caractère du génie de Jean Scot, que, quand il veut introduire des opinions contraires à la créance de l'Église, il affecte d'embarrasser et d'obscurcir sa dispute par des contradictions étudiées, dans l'espérance de pouvoir plus facilement donner cours par ce moyen à ses fantaisies, et les faire recevoir de ceux à qui elles agréeront, sans se mettre en danger d'attirer sur soi la juste censure des personnes savantes qu'il prévoit ne les devoir pas approuver.

C'est ainsi qu'il en a usé dans son dialogue *des Natures* (ibid.), qui est tout rempli de contradictions, comme les exemples que l'on en a produits le font voir. C'est aussi ce que Flore, diacre de l'église de Lyon, S. Remy, archevêque de la même ville, et S. Prudence, évêque de Troyes, lui ont souvent reproché.

Flore (adv. Jean Scot, c. 9.) assure *qu'il n'est pas nécessaire qu'on se donne la peine de faire voir combien Jean Scot est vain dans ses disputes, puisqu'il le fait si bien lui-même en détruisant dans la suite de son discours ce qu'il avait établi auparavant.*

S. Remy nous apprend que ses écrits sont plus dignes *de mépris et de risée* que de censure, et il le menace que, s'il ne les corrige au plus tôt, on le traitera *en hérétique ou en insensé. « Ut cum ipsis omni irrisione « et despectione dignis scriptis suis, nisi corrigere et « emendare festinet, vel sicut demens sit miserandus, « vel sicut hæreticus anathematizandus* (1). »

S. Prudence, son ami intime, ne l'a pas plus épargné. L'amitié en cette rencontre a cédé à l'amour de la vérité. *Qui pourrait*, lui dit ce saint évêque (cont. Joan. Scot, c. 1), *n'être pas surpris de ta folie? « Quis non stupeat fatuitatem tuam? Qui cùm superiùs,* » etc. *Tu t'exposes*, lui dit-il ailleurs (ibid., c. 9), *à la risée de tes auditeurs, en te combattant toi-même d'une manière si étrange dans tes propres sentiments. Tu ne fais*, dit-il en un autre endroit (c. 14) *que te tourner, et changer de sentiments, en sorte que tu tâches maintenant de détruire ce que tu avais établi auparavant.* Et encore ailleurs: *Voici*, dit-il (c. 19), *qu'avec tes contrariétés accoutumées tu condamnes à une misère éternelle ceux à qui tu avais peu auparavant promis un état accompagné de plaisirs, de beauté, de gloire et d'éclat. « Ecce consuetissimâ tibi contrarietate*, etc. (2) »

Enfin, quoique M. Allix ne puisse souffrir que l'on traite *d'obscur et d'embarrassé* le livre de Bertram, après l'avoir lu et relu avec l'esprit le plus désintéressé qu'il m'a été possible, je demeure toujours dans ma première pensée, qu'il n'est pas possible de travailler sincèrement et de bonne foi à rechercher son

(1) S. Remig. Lugd., lib. de trib. epist., c. 40.
(2) S. Prud. cont. Joan. Scot., c. 1, 9, 14, 19.

opinion touchant la présence réelle, sans ressentir de temps en temps les mêmes mouvements d'indignation contre sa manière d'écrire, qu'ont autrefois ressentis contre celle de Jean Scot ces deux grands évêques et ce savant diacre dont nous venons de parler.

Section VI.

Examen de la comparaison que fait M. Allix du génie de Bertram avec le génie de Jean Scot.

M. Allix (ch. 4). « Cependant, puisque l'auteur de la Dissertation nous met sur le génie de ces auteurs, montrons un peu quel est le génie de Jean Scot et quel est celui de Bertram ; d'où il paraîtra clairement qu'il n'y a rien de si absurde que de faire Jean Scot auteur du livre de Bertram. Voici quelques-uns de leurs caractères :

« Bertram suit l'Écriture et les Pères, comme il le proteste d'abord ; et Jean Scot fait marcher la raison devant l'autorité. Il en fait une maxime, d'où vient qu'il estime particulièrement la philosophie, et renvoie à toute heure aux écrits d'Aristote. Il en use ainsi dans son traité de la Prédestination, comme Prudence et Flore le lui objectent justement.

« Bertram suit son sujet sans le perdre de vue ; et Jean Scot fait souvent des digressions, comme on le voit particulièrement dans son traité manuscrit *des Natures.*

« Bertram semble s'attacher à certains auteurs, comme S. Jérôme, S. Augustin, S. Fulgence, S. Isidore, S. Grégoire ; et Jean Scot en affecte d'autres, comme S. Basile, S. Grégoire de Nazianze, qu'il confond avec S. Grégoire de Nysse, S. Ambroise, le faux Denis Aréopagite, Boèce, S. Maxime. Tellement qu'on dirait que l'un se serait attaché aux Pères latins, et que l'autre se serait attaché aux Pères grecs, et les aurait préférés aux Pères latins, selon qu'il le proteste dans son traité *des Natures.*

« Bertram parle un latin assez coulant pour le siècle auquel il a écrit, et je ne trouve qu'un seul mot grec dans tout son traité, qu'il n'allègue encore que parce qu'il se trouve dans un passage d'Isidore qu'il avait cité. Au lieu que Jean Scot affecte la phrase grecque, et entremêle sa latinité d'un fort grand nombre de mots grecs, ce qui rend son style fort particulier et fort difficile, comme l'ont remarqué Anastase-le-Bibliothécaire, et Petrus Crinitus. Bertram n'a point de mots barbares, au lieu que Jean Scot semble les affecter. Bertram ne se sert que des auteurs connus pour orthodoxes, et Jean Scot déclare qu'il ne laisse pas d'emprunter des armes dans les livres des hérétiques. Bertram ne fait presque que des tissus des saints Pères, au lieu que l'autre les cite avec bien moins de liaison. Bertram défère particulièrement à saint Augustin, comme on le voit à la fin du livre du Corps et du Sang du Seigneur, il s'en fait un modèle ; au lieu que Jean Scot ne s'attache pas tant à son autorité, qu'il ne lui préfère souvent les Pères grecs, réfutant S. Augustin par leur autorité. Bertram aurait pu combattre l'opinion de Paschase par un grand nombre d'arguments empruntés de la philosophie, ce qu'il ne fait pas ; au lieu que Jean Scot emploie partout les arguments philosophiques ; jusqu'à les mêler dans une matière qui semblait en être assez séparée, telle qu'est celle de la prédestination.

« Ce qui les distingue encore davantage, c'est que Bertram s'explique d'une manière très-pure sur la vérité de la nature humaine de Notre-Seigneur, depuis qu'elle a été élevée à la gloire par la résurrection. Il enseigne que son corps était visible et palpable ; au lieu que Jean Scot, dans son livre *des Natures*, défend l'impalpabilité du corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, tellement que l'on dirait qu'il est tombé dans l'erreur d'Origène sur cette question.

« Je pourrais encore montrer que Jean Scot, suivant son génie et ses hypothèses, aurait sans doute écrit d'une tout autre manière que n'a fait Ratramne ; et c'est une remarque que j'ai faite sur divers lieux du dialogue manuscrit *des Natures* lorsque je l'ai lu. Car il y rejette presque toutes les conséquences de la doctrine de Paschase, d'une façon très-forte à la vérité, mais très-différente de la méthode de Bertram. En voici un exemple : il soutient par l'autorité de S. Maxime que les corps n'ont point de sang depuis qu'ils sont glorifiés, ce qui s'accommode avec les hypothèses de Jean de Damas, mais non avec celles de la présence réelle et de la transsubstantiation, comme chacun le voit. Qui doute donc qu'il n'eût employé cet argument sur cette question ? J'en pourrais produire beaucoup d'autres ; mais comme cette matière m'emporterait trop loin, et que je n'ai pas le manuscrit entre les mains, je me contente des remarques que j'ai apportées, croyant qu'elles suffisent pour montrer que le génie de Jean Scot était tout-à-fait différent de celui de Bertram. »

Réponse. Est-il possible qu'on ait jamais vu dans aucun auteur une foule pareille de fausses suppositions entassées tout d'une suite les unes sur les autres ? Car 1° il est faux que Bertram ne fasse pas marcher la raison devant l'autorité. Qu'on lise son traité, et l'on trouvera qu'il commence par la raison. 2° Il est faux que Jean Scot renvoie à toute heure aux écrits d'Aristote. Qu'on lise son livre de la Prédestination, et l'on ne trouvera point ni qu'il nomme Aristote, ni qu'il renvoie les lecteurs à ses écrits. 3° Il est faux que Bertram ne fasse pas une estime particulière de la philosophie d'Aristote. Qu'on lise son livre du Corps et du Sang du Seigneur, et l'on trouvera qu'après avoir employé le témoignage des sens, le premier argument qu'il tire des lumières de la raison est fondé sur un principe tiré d'Aristote. *Tout changement*, dit-il, *se fait nécessairement de l'une de ces trois façons : ou de ce qui n'est point en ce qui est ; ou de ce qui est en ce qui n'est point ; ou enfin de ce qui est en ce qui est.* 4° Il est faux que ce soit un caractère de Jean Scot de faire souvent des digressions. Car quoiqu'il y en ait plusieurs dans son dialogue *des Natures*, on en remarque fort peu ou point du tout dans son traité de la Prédestination. 5° Il est faux que Jean Scot affecte de certains auteurs, comme S. Basile, S. Grégoire de

Nazianze, S. Ambroise, S. Denis, Boèce et S. Maxime, Qu'on lise son livre de la Prédestination, et l'on ne trouvera point qu'il cite aucun de ces Pères. 6° Il est faux qu'il affecte la phrase grecque et les mots barbares. Qu'on lise ses ouvrages et l'on trouvera qu'il parle un latin qui n'est pas moins coulant que celui du faux Bertram. 7° Il est faux qu'Anastase-le-Bibliothécaire et Petrus Crinitus aient remarqué, ni que Jean Scot affecte la phrase grecque, ni qu'il entremêle sa latinité d'un fort grand nombre de mots grecs, ni que ce soit ce qui rend son style fort particulier et fort difficile. Qu'on lise la lettre d'Anastase à Charles-le-Chauve citée par M. Allix, et l'on trouvera qu'il ne dit autre chose de la latinité de Jean Scot, sinon qu'*il s'est tellement attaché à tourner mot à mot les œuvres de S. Denis, qu'il vaudrait autant qu'il ne les eût point tournées*. Qu'on lise aussi Petrus Crinitus (in Syll. epist. Hiber.), et l'on trouvera qu'il ne parle non plus qu'Anastase (de Hones. disc., l. 24, c. 11) du style des propres ouvrages de Jean Scot; mais qu'il dit seulement que Jean Scot *a plus fait paraître de diligence que d'élégance dans sa version latine de S. Denis.* 8° Il est faux que Jean Scot se serve d'autres auteurs que de ceux qui sont connus pour orthodoxes. Qu'on lise son livre de la Prédestination, et l'on trouvera qu'il ne cite aucun hérétique. 9° Il est faux que Jean Scot déclare dans son livre de la Prédestination qu'il ne laisse pas d'emprunter des armes dans les livres des hérétiques. Qu'on se donne la peine de le consulter et l'on trouvera que c'est une pure bévue de M. Allix, qui, ayant lu ces mots dans Jean Scot : *Servons-nous donc des hérétiques*, s'est allé mettre dans l'esprit, avec sa précipitation ordinaire, que Jean Scot voulait dire que dans la suite de sa dispute il ne ferait point de difficulté d'alléguer *les livres des hérétiques*. Mais s'il se fût donné la patience de lire les trois lignes suivantes, il aurait vu qu'il n'y eut jamais rien de plus éloigné de sa pensée. Car tout cet endroit de Jean Scot est tiré mot pour mot de S. Augustin au livre de la véritable religion, chapitre 8, où il enseigne que *nous devons nous servir des hérétiques*, non en lisant leurs ouvrages, ou en les alléguant dans les nôtres, mais en prenant sujet des plaintes qu'ils font contre l'Église catholique, de rechercher avec plus de soin la vérité, si nous ne la connaissons pas encore; en travaillant de tout notre pouvoir à la mettre dans tout son jour, et à la défendre contre leurs artifices et leurs surprises, si nous en sommes capables; et enfin en nous tenant au moins davantage sur nos gardes, si nous ne pouvons pas les rappeler dans le chemin du salut. 10° Il est faux que Bertram ne fasse presque que des tissus des saints Pères. Qu'on lise la première partie de son traité et l'on trouvera qu'il ne cite que trois ou quatre passages, deux de S. Augustin et autant de S. Isidore. 11° Il est faux que ce soit un caractère de Jean Scot de préférer souvent les Pères grecs à S. Augustin, le réfutant par leur autorité. Qu'on lise son traité de la Prédestination, et l'on ne trouvera point ni qu'il réfute S. Augustin par l'autorité des Pères grecs, ni même qu'il en cite aucun. L'on trouvera au contraire qu'il défère particulièrement à S. Augustin, et qu'il s'en fait un modèle, mais à la manière de Bertram; c'est-à-dire, en abusant de quelques passages obscurs, ou qui ne disent rien du tout, pour combattre des dogmes que S. Augustin a enseignés plus clair que le jour en cent autres endroits. 12° Il est faux que Bertram n'emploie point d'arguments philosophiques dans son livre du Corps et du Sang du Seigneur. M. Allix avoue lui-même qu'il en emploie. *Je ne vois pas*, dit M. Allix (ch. 4), *que parce qu'il y a quelques arguments philosophiques dans le livre de Bertram, car l'auteur de la dissertation n'en produit que trois, et encore sont-ils contenus dans une même période, il en faille incontinent tirer cette conclusion : Donc le livre du Corps et du Sang du Seigneur est de Jean Scot.* Il est vrai que je n'ai produit que trois arguments philosophiques de Bertram; mais c'est que je m'étais fixé à ne produire que ceux qui commencent par des maximes tirées de la philosophie d'Aristote. Car autrement j'en aurais pu produire un bien plus grand nombre.

Mais à quoi songe M. Allix de dire que *ces trois arguments philosophiques que j'ai produits sont contenus dans une même période ?* Le premier n'est-il pas tiré de la page 8 de la nouvelle édition de Bertram ? le second n'est-il pas pris de la page 51, et le troisième de la page 57 ? Or, où a-t-on, je vous prie, jamais entendu parler de périodes d'une si prodigieuse longueur, qui commencent dès la page 8 d'un livre *in-quarto*, et qui ne finissent que dans la page 57 ?

Jugez, après tout ce que je viens de dire, si M. Allix n'est pas l'homme du monde qui écrit avec le moins d'exactitude et avec le moins de justesse, et s'il n'y a pas sujet de révoquer en doute tous les faits qu'il avance pour des vérités les plus incontestables.

Mais, dit-il, *Jean Scot, suivant son génie et ses hypothèses, aurait sans doute écrit d'une tout autre manière que n'a fait Bertram.* J'avoue qu'il y a assez d'apparence que Jean Scot aurait écrit d'une tout autre manière *en suivant ses hypothèses ;* mais je soutiens *qu'en suivant son génie* il a dû écrire de la manière dont l'a fait Bertram.

C'est une hypothèse de Jean Scot que Jésus-Christ depuis sa résurrection n'a plus non seulement de sang, mais non pas même de chair, ni de corps, ni d'âme, parce qu'il soutient que l'humanité du Sauveur a été entièrement changée dans sa divinité au moment de la résurrection, comme on le peut voir dans son dialogue manuscrit *des Natures*. Or, il y a assez d'apparence qu'en suivant cette hypothèse, il aurait dû se servir de cet argument : *Jésus-Christ n'a plus à présent ni corps, ni âme, ni chair, ni sang ; donc nous n'avons pas véritablement dans l'Eucharistie son corps et son sang.*

Mais, quoiqu'en suivant cette hypothèse il ait dû apparemment se servir de cet argument, il est constant qu'*en suivant son génie* il ne l'a pas dû faire. Car le génie de Jean Scot, comme on l'a fait voir dans la

section précédente, est un génie de dissimulation. Or, s'il eût employé cet argument, ç'aurait été se déclarer ouvertement eutychien, ce qu'il n'avait garde de faire, principalement dans un livre dédié à un prince aussi éclairé qu'était Charles-le-Chauve.

C'est donc en vain que M. Allix nous objecte que *Bertram s'explique d'une manière très-pure sur la vérité de la nature humaine de Jésus-Christ depuis sa résurrection, au lieu que Jean Scot dans son livre des Natures défend l'impalpabilité du corps de Jésus Christ.* Il est vrai que Jean Scot défend dans son traité *des Natures* non seulement l'impalpabilité de Jésus-Christ, mais aussi la conversion entière de son corps dans la divinité, et en cela il y a bien de l'apparence qu'il a parlé selon ses véritables sentiments. Il est vrai que dans le livre de Bertram il confesse la palpabilité du corps du Sauveur ; mais qui nous assurera que ce ne soit pas une confession *feinte et trompeuse?* S. Prudence et Flore, diacre de l'église de Lyon, ne nous ont-ils pas avertis que Jean Scot, dans des rencontres pareilles à celle-ci, parle quelquefois *fictè, dolosè, subdolè ?*

Enfin M. Allix n'ignore pas que Jean Scot s'explique d'une manière très-pure, touchant l'éternité du feu d'enfer, dans son livre de la Prédestination ; au lieu que dans son traité *des Natures* il enseigne que le feu d'enfer périra un jour. Si cette contradiction manifeste qui se rencontre dans ces deux livres n'empêche pas qu'on ne les reconnaisse pour des ouvrages d'un même auteur, n'est-il pas évident que la contradiction dont parle M. Allix ne peut pas empêcher que le livre publié sous le faux nom de Bertram ne soit de Jean Scot ?

Section VII.

Que Jean Scot était un homme fort propre à avancer des hérésies contraires à la doctrine de l'Église de son temps.

M. Allix (ch. 6). « L'auteur de la dissertation a pris un autre tour pour ternir la gloire du nom de Jean Scot. Il dit qu'il y a dans la bibliothèque de S.-Germain-des-Prés deux manuscrits d'un dialogue intitulé : *Des Natures*, dont l'auteur est ce même Jean Scot, et que ce livre est tout rempli d'erreurs. Il étale ces erreurs avec beaucoup d'art et de soin, et il en tire enfin ces deux conséquences : 1° que *Jean Scot était un homme fort propre à avancer des hérésies contraires à la doctrine de l'Église de son temps ;* 2° qu'*il ne faut pas s'étonner que ces hérésies n'aient été enseignées que par un particulier, et, n'ayant point eu de suite, le livre où il les a enseignées n'ait point été publiquement condamné.* C'est ce qu'il croit que le dialogue *des Natures* fait voir invinciblement, parce que, d'un côté, il est plein d'erreurs, et que, de l'autre, on ne trouve point qu'il ait été condamné.

« J'avoue de bonne foi que je crois que ce livre est de Jean Scot, et même qu'il y a des erreurs ; mais l'auteur de la dissertation ne devait pas taire que Jean Scot ne les a pas avancées de son chef, et qu'en cela il n'a fait que suivre les opinions de plusieurs Pères célèbres entre les Grecs et les Latins, comme sont S. Basile, S. Grégoire de Nysse et S. Ambroise, le prétendu Denis-Aréopagite et S. Maxime. Ce qui n'empêche pas que tous ces Pères n'aient toujours été en très-grande vénération dans l'Église. Jean Scot les cite sur chacune de ces opinions, il en rapporte les passages ; ce qui a fait dire à Guillaume de Malmesbury que *son livre peut utilement servir à résoudre des questions difficiles, pourvu qu'on lui pardonne en quelque chose, où il s'est éloigné du chemin des Latins, pour avoir trop attaché ses yeux sur les Grecs.* Il est donc évident que la première des deux conséquences de l'auteur de la dissertation est nulle pour diminuer, ou pour effacer la gloire et l'autorité de Jean Scot. »

Réponse. J'ai de la peine à me persuader que ce soit tout de bon que M. Allix assure non seulement que Jean Scot n'a pas avancé de son chef les erreurs qui se voient dans le dialogue *des Natures*, mais même qu'*en cela il n'a fait que suivre les opinions de plusieurs Pères célèbres, comme sont S. Basile, S. Grégoire de Nysse et S. Ambroise, le prétendu Denis-Aréopagite et S. Maxime.* Car, parler de la sorte, c'est en un mot accuser ces saints Pères d'avoir cru, 1° que Dieu a créé de toute éternité dans son Fils les causes primordiales de toutes choses, la bonté par soi, l'essence par soi, la vie par soi, la grandeur par soi, la paix par soi, et ainsi du reste des autres idées platoniques ; 2° que le monde a été créé après le péché de l'homme, et que, si l'homme et l'ange n'eussent point péché, Dieu n'eût point créé de monde sensible et corporel ; 3° que l'humanité de Notre-Seigneur s'est entièrement changée en sa divinité après la résurrection ; 4° que la malice et les peines des démons, et généralement de tous les damnés, doivent finir un jour ; 5° qu'au temps de la résurrection générale, toutes les choses sensibles et corporelles passeront dans la nature humaine ; que le corps de l'homme se convertira en son âme ; que l'âme se changera dans les causes primordiales et celles-ci en Dieu ; en sorte que comme avant le monde il n'y avait que Dieu et les causes de toutes choses en Dieu, de même après la fin du monde il n'y aura plus que Dieu et les causes de toutes choses dans Dieu.

Voilà les erreurs de Jean Scot telles que je les ai représentées dans le premier article de la dissertation imprimée à la fin du livre de M. Arnauld, en marquant distinctement toutes les pages du dialogue manuscrit *des Natures* d'où elles sont tirées.

M. Allix dit bien que je les ai étalées *avec beaucoup d'art et de soin ;* mais je ne vois point qu'il se plaigne que je l'aie fait de mauvaise foi. Et c'est ce qui me fait trouver étrange qu'il ait osé me reprocher en quelque endroit d'*avoir jugé peu charitablement* de Jean Scot quand je l'ai appelé *un philosophe plus païen que chrétien.* Car enfin il paraît que M. Allix a lu très-exactement le dialogue *des Natures.* Si donc en le lisant il a reconnu que Jean Scot n'enseigne pas les erreurs que je lui ai attribuées, d'où vient qu'il n'en a pas averti le monde ? Et s'il a trouvé qu'il les enseigne en effet, n'est-il pas évident que Jean Scot

mérite plutôt de porter la qualité de *philosophe païen* que celle de *chrétien*? Car que peut-on imaginer de plus opposé aux premiers fondements de notre religion, que ce prétendu retour de toutes choses en Dieu qui doit un jour réduire les hommes et les anges, et généralement toutes les créatures au même état qu'elles étaient avant que Dieu les eût tirées du néant? Sans mentir, s'il se trouvait des Pères qui nous eussent enseigné une doctrine si impie, fussent-ils des Ambroises et des Grégoires, des Basiles ou des Denis; fussent-ils, comme parle S. Paul, *des anges du ciel*, il n'y a point de véritable fidèle qui ne leur dût dire *anathème*.

Mais le raisonnement qu'emploie M. Allix pour faire voir que ces erreurs, quelque détestables qu'elles soient, ne peuvent *ternir la gloire de Jean Scot, ni diminuer en aucune manière son autorité*, mérite bien qu'on y fasse quelques réflexions. Jean Scot, dit-il, cite sur chacune de ces erreurs plusieurs Pères célèbres entre les Grecs et les Latins, donc il ne les a pas avancées de son chef; il en rapporte les passages, donc en cela il n'a fait que suivre leurs opinions : or tous ces Pères n'ont pas laissé d'être toujours en très-grande vénération dans l'Église; donc ces erreurs ne doivent pas empêcher que nous n'ayons Jean Scot en très-grande vénération.

Voilà certes une méthode tout-à-fait ingénieuse pour justifier la plupart des hérésiarques qui ont jamais été. Car on sait bien qu'ils ont cité les Pères, les apôtres et les prophètes sur chacune de leurs hérésies; et par conséquent, selon la logique de M. Allix, ce n'est pas de leur chef qu'ils les ont avancées. On sait qu'ils en ont rapporté les passages; et par conséquent, selon la même logique, ils n'ont fait en cela que suivre les sentiments des Pères et de la sainte Écriture : or les Pères et l'Écriture ne laissent pas d'être encore aujourd'hui en très-grande vénération; donc les erreurs d'Arius et de Pélage, de Nestorius et d'Eutychès, de Wiclef, de Luther et de Calvin, ne doivent pas empêcher que l'on ne les ait dans l'Église en très-grande vénération.

Mais de plus, s'il est permis d'attribuer aux Pères toutes les opinions sur lesquelles on les a cités, en quelle contradiction ne seront-ils point tombés? S. Augustin, par exemple, aura cru que Dieu prévoit le péché, la mort et les supplices des réprouvés, et il aura cru qu'il ne les prévoit pas. Il aura cru qu'il ne les prévoit pas, puisque Jean Scot le cite pour établir cette erreur dans son livre de la Prédestination (c. 10); et il aura cru qu'il les prévoit, puisque S. Prudence (cont. Scot., c. 10) allègue d'autres passages de ce même Père où cette erreur est évidemment détruite. S. Ambroise aura cru aussi que l'Eucharistie n'est pas la vraie chair de Jésus-Christ, et il aura cru que c'est la vraie chair de Jésus-Christ. Il aura cru que ce n'est pas la vraie chair de Jésus-Christ, puisque Jean Scot le cite pour établir cette erreur dans son livre de l'Eucharistie, publié sous le nom de Bertram; et il aura cru que c'est la vraie chair de Jésus-Christ, puisque Paschase (in Bibliot. Pat., edit. Colon., t. 9. part. 1) en rapporte des passages qui font voir évidemment qu'il a été dans cette créance.

Ce n'est donc pas assez pour justifier Jean Scot que de dire qu'il allègue les Pères dans son dialogue *des Natures;* il faudrait faire voir que les passages qu'il en cite ne sont pas des passages tronqués, ou qui ne disent rien moins que ce qu'il prétend. Il allègue dans son livre de *la Prédestination* des passages de S. Augustin, pour prouver que Dieu ne prévoit point les péchés, la mort et les supplices des réprouvés; mais il est évident qu'on n'en peut raisonnablement tirer la conclusion qu'il en tire. Il allègue dans son livre *du Corps et du Sang du Seigneur* des passages de S. Ambroise, pour établir son erreur touchant la présence de la vraie chair de Jésus-Christ dans l'Eucharistie; mais c'est en supprimant des clauses importantes, qui contiennent en termes formels la créance de l'Église, comme l'a fort bien remarqué M. de Marca dans sa lettre au P. D. Luc d'Achery. Il ne faut donc point douter qu'il n'en ait usé de la même manière dans son livre *des Natures*, s'il est vrai, comme le dit M. Allix, qu'il cite les Pères sur chacune des erreurs qu'il y a avancées.

Voilà ce que j'avais à dire touchant les emplois, le martyre et les écrits de Jean Scot. Si je n'ai pas défendu toutes les preuves dont je m'étais servi dans ma dissertation pour éclaircir cette matière, de peur de tomber dans une longueur excessive, au moins M. Allix avouera-t-il que j'ai représenté de bonne foi, et dans toute leur étendue, toutes les siennes, et j'espère que les lecteurs, qui jugeront équitablement et sans préoccupation des réponses que j'y ai faites, me feront aussi cette justice d'avouer, non seulement que Jean Scot n'a pas été abbé d'Ethelinge, et que l'histoire de son martyre est peu assurée, ce qui me paraît entièrement incontestable; mais même qu'on le doit considérer comme l'auteur du livre *du Corps et du Sang du Seigneur*, publié sous le faux nom de Bertram, tandis que l'on ne découvrira rien de nouveau qui prouve invinciblement, ou que ce petit traité est différent de celui de Jean Scot, condamné et brûlé il y a six cents ans dans les conciles de Paris, de Verceil et de Rome, ou que Ratramne, religieux de Corbie, en est assurément le véritable auteur.

CHAPITRE V.

Déclaration sincère de l'auteur touchant quelques faits qu'il avait avancés dans sa dissertation, et que depuis il a reconnu n'être pas véritables.

Il y a cette différence entre les défauts d'un livre qui consistent dans des faits, et ceux qui ne consistent que dans de mauvais raisonnements, que les premiers sont toujours dangereux, quelque petits qu'ils paraissent, parce qu'un fait qui paraît de nulle conséquence, considéré en lui-même, peut souvent servir à rendre suspects ou à en établir d'autres qui sont de la dernière importance. Et c'est ce qui devrait, ce me semble, obliger toutes les personnes un peu sincères

mais principalement celles qui se mêlent de critique, de rétracter les faits qu'elles ont avancés pour certains et pour véritables, aussitôt qu'elles en ont reconnu la fausseté, et que l'occasion se présente de le faire commodément et sans trop d'affectation. Comme leur but principal doit être de représenter la vérité toute simple, aussi ne doivent-elles rien éviter avec plus de soin que de laisser à ceux qui lisent leurs livres des occasions de se tromper, et d'en engager d'autres avec elles dans l'erreur.

C'est dans cette vue qu'après avoir éclairci les différends que j'avais avec M. Allix, j'ai cru devoir faire remarquer aux lecteurs quelques endroits de ma dissertation, où j'ai avancé quelques faits dont depuis j'ai reconnu la fausseté, afin que personne ne s'y laisse surprendre.

1° Dans l'art. 1er, l'on a supposé que le livre *des Natures* de Jean Scot n'a jamais été publiquement condamné. Cette supposition n'est pas véritable, car il a été solennellement condamné par l'archevêque de Sens, accompagné de ses suffragants, dans un concile provincial vers le commencement du treizième siècle, et cette condamnation a été confirmée en 1225 par des lettres expresses du pape Honoré III, adressées à tous les archevêques et évêques, comme on le peut voir dans les Chroniques manuscrites d'Albéric, qui se conservent dans la bibliothèque des PP. jésuites du collége de Clermont.

2° Dans l'art. 2, l'on a encore supposé comme une chose certaine et assurée qu'Ussérius était le premier qui eût attribué à Ratramne, religieux de Corbie, le livre *du Corps et du Sang du Seigneur;* mais M. Allix a fait voir que les théologiens de Douai ont été de cette opinion plus de trente ans avant Ussérius.

3° Dans l'art. 3, sect. 3, il y a une faute de copiste dont il est important d'avertir les lecteurs, parce que M. Allix s'y est déjà laissé surprendre. Elle ne consiste que dans une virgule, que l'on a ajoutée après ces mots *ad Carolum*, ce qui a fait croire à M. Allix que Trithème avait su que le livre du Corps et du Sang du Seigneur était dédié à Charles-le-Chauve. Mais voici comme il y a dans Trithème : *Ex opusculis ejus ego tantùm reperi de Corpore et Sanguine Domini, lib.* 1, *ad Carolum, de Prædestinatione, lib.* 1.

4° Dans les art. 5 et 6, l'on a dit que Jean Scot avait été chassé de l'université de Paris à la prière et à la poursuite de Nicolas I, ce que l'on a prouvé par un passage tiré d'une lettre de ce pape à Charles-le-Chauve. M. Allix (c. 7 et 8) soutient que ce fragment de la lettre de Nicolas I est une pièce supposée. Bien que la première des deux preuves qu'il en apporte soit fondée sur un point de fait dont la fausseté est évidente, et que la seconde me paraisse peu convaincante, j'estime néanmoins que ce fragment a été en effet ajouté depuis le onzième siècle à la lettre de Nicolas. C'est ce que l'on reconnaîtra aisément si l'on prend la peine de comparer cette lettre, rapportée dans l'Histoire de l'université de Paris, tom. 1, avec ce qui nous en est resté dans Yves de Chartres (Decreti parte 4, c. 104)

5° Dans l'art. 6, l'on a dit que Guillaume de Malmesbury est le premier de tous les historiens d'Angleterre qui ait donné au roi Alfrède deux précepteurs du nom de Jean, l'un surnommé le Saxon, abbé d'Éthelinge, l'autre surnommé Scot ou Érigène. Mais M. Allix a fort bien remarqué que Guillaume de Malmesbury ne fait pas deux Jean précepteurs d'Alfrède, puisque quand il parle de Jean, abbé d'Éthelinge, il ne dit point qu'il ait été précepteur d'Alfrède.

6° Dans l'art. 7, l'on a dit, 1° qu'il est faux que l'on ait imprimé un Martyrologe à Anvers, par le commandement de Grégoire XIII, l'an 1586; 2° que l'on ne trouvera point dans aucun Martyrologe romain, imprimé à Anvers ou ailleurs, la commémoration de Jean Scot marquée au 4 des ides de novembre. Il serait inutile de rapporter ici les raisons que l'on a eues de nier si positivement ces deux faits. Il suffit que l'on sache, 1° qu'il y a un Martyrologe romain mis au jour par le commandement de Grégoire XIII, et imprimé à Anvers chez Plantin, l'an 1586; 2° que l'on voit dans ce Martyrologe la commémoration de Jean Scot marquée au 4 des ides de novembre en ces mots : *Eodem die, S. Joannis Scoti, qui graphiis puerorum confossus, martyrii coronam adeptus est.* Les lecteurs seront obligés de cette observation à un père de l'Oratoire, qui a eu la bonté de me faire voir ce Martyrologe. Mais je ne dois pas omettre une remarque que j'y ai faite, qui est qu'il n'y a point d'approbation au commencement ni à la fin, comme dans les autres éditions faites aussi à Anvers en 1589 et 1613. Ce qui me fait juger que ce Martyrologe a été imprimé sur la copie de l'une ou de l'autre de ces deux fausses éditions, qui furent faites à Rome sous le pontificat de Grégoire XIII; mais qu'il n'approuva pas à cause des fautes considérables qui s'y étaient glissées, comme Baronius l'a expressément remarqué dans son traité du Martyrologe romain (c. 8) : *Illud necessariò lectorem monendum putamus Romani Martyrologii triplicem hactenùs in Urbe esse factam editionem, ejusque primam et secundam esse mendosam, nec satis dignam quæ iterùm prælo tradatur; quod cujus culpâ acciderit libentiùs silentio præterimus. Tertia editio purior est atque sincerior, facta anno* 1584, *illi enim tantùm* UT LEGITIMÆ ET GERMANÆ *accesserunt litteræ apostolicæ datæ* 14 *januarii eodem anno.*

Au reste, il paraît évidemment de ce que nous avons dit, 1° que l'on pourrait rétablir dans le Martyrologe romain, au 4 des ides de novembre, la commémoration de *Jean-le-Sage, martyr, enterré à Malmesbury;* 2° que si les calvinistes ont mis jusqu'à présent Jean Scot au rang de leurs grands hommes, ils devraient l'en retrancher au plus tôt, à l'imitation de ceux qui ont ôté son nom de cette fausse édition du Martyrologe romain; puisque, d'un côté, il est constant que les livres de Jean Scot sont remplis de plusieurs erreurs, qui ne peuvent tomber que dans l'esprit *d'un philosophe plus païen que chrétien*, et que, de l'autre, il ne paraît pas qu'il les ait jamais rétractées.

LA CRÉANCE DE L'ÉGLISE GRECQUE
TOUCHANT LA TRANSSUBSTANTIATION.

Seconde partie.

LIVRE PREMIER,

OU L'ON FAIT VOIR QUE LA TRANSSUBSTANTIATION A ÉTÉ CRUE DANS L'ÉGLISE GRECQUE DEPUIS LE DIXIÈME SIÈCLE JUSQU'AU SEPTIÈME.

CHAPITRE PREMIER.

État de la question. Méthode dont on la doit traiter. Division de cette seconde partie.

Le différend que nous avons avec M. Claude touchant la créance de l'église grecque depuis le septième siècle jusqu'au dixième, est le même que nous avons eu dans la première partie de cette dispute, touchant la foi des Grecs modernes qui ont vécu depuis six cents ans.

Nous convenons ensemble que les auteurs de cette église ont reconnu de tout temps quelque changement dans le pain et dans le vin qui servent à la consécration des mystères.

M. Claude estime que ce changement n'est pas une conversion de substance, selon les Grecs des septième, huitième, neuvième et dixième siècles, mais un simple changement de vertu ; c'est-à-dire un changement qui fait que les symboles deviennent de pain commun et ordinaire un pain propre à purifier les âmes, et capable de les sanctifier.

Nous soutenons au contraire que les Grecs de ces quatre siècles ont cru que ce n'est pas un changement de vertu, mais une véritable conversion de substance; c'est-à-dire une conversion qui fait que le pain devienne le propre corps de Jésus-Christ, celui-là même qui a été élevé au ciel, et *qui est assis*, comme parlent les Pères, *à la droite de Dieu;* en sorte qu'après ce changement nous n'avons plus sur l'autel un pain commun et inanimé, mais le vrai pain de vie; c'est-à-dire la propre substance de la chair du Sauveur couverte des accidents d'un pain commun, ou même de leurs seules apparences. Voilà le véritable état de notre différend.

On peut se servir de deux sortes d'arguments pour le terminer, de négatifs et de positifs.

La voie des arguments négatifs serait assurément la plus courte et la plus aisée. Car, après avoir montré que les Grecs ont cru la transsubstantiation dans les six derniers siècles, pour prouver que ç'a été aussi la créance des siècles 7, 8, 9 et 10, il n'y aurait qu'à faire voir clairement, qu'il n'est pas possible que les termes de *corps* et de *changement* aient signifié dans le dixième siècle et dans les trois précédents *un corps en efficace* et *un changement de vertu*, et que dans le onzième siècle et les cinq suivants, ils aient signifié *le corps naturel* de Jésus-Christ et *une conversion de substance*, sans que personne se soit aperçu de ce changement de sens, et d'une équivoque si surprenante. Cet argument traité avec étendue, et mis dans tout le jour et dans toute la force que l'auteur de *la Perpétuité* lui a donnés, serait sans doute convaincant et décisif.

Mais comme M. Claude a témoigné beaucoup d'aversion pour ces sortes de raisonnements, nous ne nous servirons que de la voie des preuves positives.

Cette voie consiste à produire d'abord de bons et légitimes passages, dont les expressions soient propres à former facilement et immédiatement l'idée d'une conversion substantielle ; et à répondre ensuite à tous les témoignages où M. Claude estime que les Grecs ont marqué expressément, ou par équivalence, le simple changement de vertu. Si elle n'est pas si aisée, ni si courte que la première, elle a en récompense d'autres avantages qui ne sont pas peu considérables. Car elle est naturelle, elle est proportionnée à la capacité de toutes sortes de personnes, elle ne demande dans un lecteur qu'un peu de bonne foi, avec la résolution de se rendre à la vérité aussitôt qu'elle se découvrira clairement. Enfin, ce que j'estime plus que tout le reste, il ne se peut faire qu'elle ne soit agréable à M. Claude, puisqu'il nous a invité à n'en point employer d'autres.

Nous diviserons donc cette seconde partie de notre dispute en trois livres. Le premier contiendra nos preuves; le second et le troisième seront employés à faire voir que les passages de M. Claude ne peuvent servir qu'à établir de plus en plus le dogme de la transsubstantiation. Ainsi ces deux derniers livres ne seront dans la vérité qu'une continuation du premier, puisque tous les auteurs cités par M. Claude, tant ceux qui doivent paraître dans cette dispute que ceux qui n'y devraient point paraître, seront, comme on le verra, autant de témoins qui déposeront contre lui en notre faveur.

CHAPITRE II.

PREMIÈRE PREUVE *de la transsubstantiation par le témoignage de Siméon Métaphraste, premier secrétaire de l'empereur Léon-le-Sage.*

Comme ce premier livre est uniquement destiné à convaincre le monde qu'en remontant depuis le dixième siècle jusqu'au commencement du septième, les plus célèbres auteurs de l'église grecque ont reconnu dans nos mystères un changement de substance, je ne le puis mieux commencer que par le témoignage de Siméon, premier secrétaire de l'empereur Léon-le-Philosophe.

Car bien que cet auteur connu dans le monde sous le nom de *Métaphraste* ait été autrefois fort méprisé des protestants, et qu'on ait longtemps douté du siècle où il vivait, on sait enfin certainement qu'il a fleuri depuis la fin du neuvième siècle jusque vers le milieu du dixième, et les plus habiles critiques (1) du parti de nos adversaires sont aujourd'hui des premiers à prendre sa défense, et à soutenir que Siméon Métaphraste a été l'un des plus prudents, des plus doctes, et des plus grands personnages qui aient paru de son temps parmi les Grecs.

Mais ce qu'il y a de plus avantageux pour nous dans cet auteur, est qu'outre qu'il s'est ouvertement déclaré en faveur du changement de substance, on trouvera de plus dans son témoignage la question de la présence réelle, qui fait dans la vérité le principal sujet de toutes nos contestations, proposée, débattue, agitée, et enfin terminée contre les prétentions de M. Claude, avec des circonstances aussi considérables qu'on en puisse attendre en ces sortes de disputes.

SECTION PREMIÈRE.

Extrait de la Vie de S. Arsène, précepteur des enfants de Théodose-le-Grand, et depuis abbé, contenant la conversion d'un solitaire qui soutenait que LE PAIN DE LA COMMUNION N'EST PAS LE CORPS MÊME DU SAUVEUR, MAIS SA FIGURE.

Le divin Arsène raconta un jour cette histoire à ses disciples (2). « Il y avait, dit-il, dans le désert de Scété, un ancien solitaire qui vivait d'une manière fort admirable. Mais comme on l'avait élevé dans une grande ignorance et dans une grande simplicité, il tomba en des sentiments très-erronés touchant le mystère du divin sacrifice ; car il soutenait que *ce divin pain que nous recevons à la sainte table n'est pas le corps même de Jésus-Christ notre Dieu, mais qu'on ne nous en donne que la figure et l'image.*

« Quelques autres vieillards en ayant ouï parler furent touchés de compassion pour lui. Ils l'allèrent donc trouver, et lui dirent : *Nous avons appris qu'un solitaire a conçu des sentiments absurdes et erronés sur le sujet des sacrés mystères, s'imaginant que le pain qu'on reçoit à la sainte table n'est pas le vrai corps de Jésus-Christ, et qu'il n'est bénit et ne nous est distribué par les prêtres que pour nous en représenter la figure.* Lui, sans rien dissimuler : *C'est moi*, dit-il, *qui suis dans ce sentiment, et j'y suis si fort arrêté, qu'il n'est pas possible de me le faire changer.*

« Ces bons solitaires ne le quittèrent pas pour cela ; mais ils firent tous leurs efforts, et employèrent quantité de raisons pour lui persuader que *le pain est le corps même de Jésus-Christ, et le vin, son sang vivifiant et sans tache.*

« *Car*, disaient-ils, *quoique ce fût auparavant du pain et du vin, ils sont pourtant changés au corps et au sang même de Jésus-Christ, par l'invocation des prières, et par la bénédiction du S.-Esprit qui y survient ; en sorte que c'est la chair et le sang du Seigneur que nous recevons. Aussi est-ce pour cette raison que les prêtres, conformément à la parole du Seigneur dont ils tiennent la place, disent comme lui :* CECI EST MON CORPS, CECI EST MON SANG.

« *Mais parce qu'il nous eût été fort difficile, étant hommes comme nous le sommes, de manger de la chair crue à la façon des bêtes qui la dévorent, celui que nous mangeons a pourvu lui-même à la répugnance que nous aurions pu ressentir, ordonnant que le sacrifice se ferait avec du pain ordinaire, changé invisiblement en son corps même.*

« *Faites aussi réflexion que ce qui nous paraît dans le baptême n'est que de l'eau; mais quand on a fait les prières pour rendre les eaux dignes de la consécration, elles sont remplies du S.-Esprit, si bien qu'ensuite ce n'est plus de l'eau toute seule, car autrement comment se pourrait-il faire qu'un élément tout simple pût régénérer et transformer celui qui est baptisé, et le rendre parfaitement libre du péché?*

« Ces bons vieillards lui dirent toutes ces choses et plusieurs autres semblables. Mais il semblait qu'ils eussent eu affaire à quelque sourd. Car il demeurait toujours incrédule, ne répondant autre chose, sinon *qu'on lui fit voir la vérité par les choses mêmes.*

« Eux cependant, jugeant bien que c'eût été manquer de courage que de ne se pas servir de tous les moyens possibles pour désabuser un bon homme que sa seule simplicité faisait tomber dans l'erreur, priaient continuellement pour lui; et ils l'obligèrent de joindre ses prières avec les leurs, afin que Dieu ne permît point qu'il perdît le fruit de tant de sueurs et de tant de travaux qu'il avait soufferts dans son service.

« Après donc qu'ils eurent passé une semaine entière en prières, ils vinrent ensemble à l'église ; et pendant qu'on célébrait les sacrés mystères, le pain étant proposé, ô Christ, que votre puissance et que votre bonté sont excessives ! ce pain même qui était proposé sur la table sacrée parut en même temps à ces trois vieillards sous la forme d'un enfant; et lorsque le prêtre étendit la main pour diviser l'hostie, ils aperçurent un ange descendu du ciel qui accomplissait le sacrifice avec un couteau qu'il avait en main. Il répandit ensuite du sang dans le calice; et pendant tout le temps qu'employa le prêtre à briser le pain sa-

(1) Vossius de Hist. Græc., l. 2, c. 25, edit. 2. Vid. etiam Leon. Allat., de Simonib.
(2) Apud Lippom., com. 1, de Vitis SS., 8 maii.

cré en de petites parties, ils ne cessèrent point d'apercevoir l'ange qui coupait en pièces la chair de l'enfant. Enfin, quand le vieillard s'approcha pour recevoir sa part du sacrifice, il reçut visiblement un morceau de chair très-pure, et tout ensanglantée. Cette vision lui fit abandonner son erreur; les deux autres solitaires en conçurent une joie incroyable, et lui de son côté en rendit grâces à Dieu avec une grande abondance de larmes.

« Tous ceux qui entendirent parler de la sorte le divin Arsène en tirèrent beaucoup de profit. »

Voilà la manière dont Siméon rapporte la conversion de ce solitaire. Mais comme on ne peut nier, quelque estime qu'on fasse de cet auteur, qu'il n'ait pris quelquefois la liberté de changer, d'ajouter et de retrancher beaucoup de choses dans les Vies des saints, *racontant* (1) *les choses plutôt de la manière qu'elles ont pu se passer que comme elles se sont passées en effet, et en y mêlant plusieurs discours avec un grand nombre de miracles dont il ne se trouve rien dans les anciens auteurs*, afin de faire voir ce qu'il y a de son invention dans cette histoire, et que je puisse mettre dans toute sa force l'argument que j'en prétends tirer contre M. Claude, il est important de la représenter une seconde fois telle qu'on la trouve dans les Vies des Pères, d'où Siméon assure qu'il a recueilli celle de S. Arsène.

Section II.

Extrait du livre 5 des Vies des Pères contenant la même histoire.

L'abbé Daniel (de Vitis Patrum, l. 5, c. 18) parla aussi de cette sorte : « Le S. abbé Arsène nous entretenait un jour d'un solitaire qui avait longtemps vécu dans le désert de Scété, et qui était admirable en sa vie, mais simple en sa foi. Il rapportait que ce bon homme étant tombé dans cette erreur de croire que *le pain sacré que nous recevons n'est pas naturellement le corps de Jésus-Christ, mais seulement sa figure*, deux autres solitaires qui connaissaient l'excellence de sa vie l'allèrent trouver, et lui dirent : *Mon père, on nous a parlé d'un certain infidèle qui dit que le pain que nous recevons n'est pas le corps de Jésus Christ par nature, mais en figure seulement.* Le vieillard leur répondit que *c'était lui-même qui avait parlé de cette sorte.* — *Gardez-vous, mon père*, lui dirent-ils, *d'être dans ce sentiment, mais suivez celui de l'Église catholique. Nous croyons pour nous que le pain même est le corps de Jésus-Christ, et le vin même, son sang, non selon la figure, mais selon la vérité.*

« *Car de même qu'au commencement du monde, Dieu ayant pris de la poussière, en forma l'homme à son image, et qu'on ne peut pas dire que l'homme ne soit point l'image de Dieu, bien que Dieu soit incompréhensible ; de même nous croyons que le pain dont il a dit :* CECI EST MON CORPS, *est véritablement le corps de Jésus-Christ.* — *Vos paroles*, repartit le vieillard, *ne sont pas capables de me satisfaire jusqu'à ce que j'aie connu la vérité de ce que vous me dites par ma propre expérience.* Alors ils lui dirent : *Prions Dieu pendant cette semaine sur ce grand mystère, car nous espérons que le Seigneur aura la bonté de nous le faire voir à découvert.*

« Le vieillard ayant reçu cette proposition de grand cœur, priait Dieu en cette sorte : *Seigneur, si vous connaissez que je sois incrédule plutôt par ignorance que par malice, ayez la bonté de me faire connaître la vérité, ô Jésus-Christ mon Seigneur et mon Dieu!* Les deux autres solitaires s'étant retirés dans leurs cellules, demandaient la même grâce pour lui, en disant : *Seigneur Jésus-Christ, découvrez ce mystère à ce bon vieillard. Faites-lui la grâce de le croire, afin qu'il ne perde pas tous les travaux qu'il a soufferts dans votre service.* Dieu exauça leurs prières.

« Car la semaine étant finie, ils se trouvèrent le dimanche à l'église, s'assirent sur un siége fait avec des bottes de jonc, le vieillard au milieu des deux autres, et lorsqu'on eût mis le pain sur l'autel, Dieu ayant ouvert les yeux de leur âme, ils aperçurent eux trois seuls comme un petit enfant couché sur l'autel. Le prêtre étendant ensuite la main pour rompre le pain, ils virent un ange du Seigneur descendre du ciel avec un couteau à la main qui coupa l'enfant en deux, et en recevait le sang dans le calice; et lorsque le prêtre rompit le pain en de petites parties, ils virent aussi l'ange qui coupait en de petits morceaux les membres de cet enfant. Ce bon solitaire s'étant approché ensuite pour recevoir la sainte communion, il reçut lui seul de la chair toute sanglante. A cette vue il fut saisi de crainte, et s'écria : *Seigneur, je crois que le pain qui est proposé sur l'autel est votre corps, et ce qui est dans le calice, votre sang.* Il n'eut pas plus tôt prononcé ces paroles, que le morceau de chair qu'il tenait dans ses mains reprit la forme de pain, comme on l'aperçoit dans les mystères. Ainsi le portant à sa bouche il le mangea rendant grâces à Dieu.

« Ensuite de quoi ces deux bons solitaires lui dirent que *Dieu qui sait que l'homme ne peut manger de la chair toute crue, avait la bonté de transformer son corps en pain, et son sang en vin, en faveur de ceux qui le reçoivent avec foi :* et ayant remercié Dieu de la grâce qu'il avait faite à ce bon vieillard, de ne pas permettre que son infidélité lui fît perdre la récompense de la vie laborieuse et pénitente qu'il menait, ils s'en retournèrent fort joyeux dans leurs cellules. »

Section III.

Que ces deux témoignages établissent la transsubstantiation, et que le miracle qui y est rapporté n'est ni de l'invention de Paschase, ni de celle de ses disciples, comme le prétend M. Claude.

Ces deux différents récits d'une même histoire sont si propres à éloigner de l'esprit toutes les pensées d'un changement de vertu, pour imprimer l'idée d'une conversion de substance, que je ne fais aucun doute

(1) Bellarm. de Script. eccles., ad an. 850.

qu'ils n'aient déjà produit cet effet dans les personnes les plus préoccupées contre le point de fait que j'ai entrepris d'établir.

Car s'ils les ont lus avec soin, ils ont pu voir qu'on y enseigne en termes formels que l'Eucharistie est *le corps même de Jésus-Christ*, qu'elle n'est pas le corps de Jésus-Christ *en figure, mais en vérité*, qu'elle est le corps de Jésus-Christ *par nature*, qu'elle est *naturellement* ce divin corps. Or toutes les personnes en qui il reste un peu de sincérité avoueront qu'être par nature, naturellement, en vérité, et non en figure le corps même et le sang même du Seigneur, c'est sans doute être ce très-saint corps en substance, et non pas en vertu ou en efficace.

Ils ont pu voir qu'on y déclare nettement qu'avant la prière du prêtre les dons étaient *du pain* et *du vin;* mais qu'après l'invocation et la descente du S.-Esprit, ils sont de la *chair* et du *sang*, le pain *étant changé au corps même*, et le vin, *au sang même* du Seigneur. Or des lecteurs équitables ne nieront jamais qu'être changé au corps même et au sang même, en telle sorte que ce qui était du pain et du vin avant le changement, soit après le changement le corps même du Seigneur, c'est sans doute être changé dans la propre substance du corps, et non pas en sa seule vertu.

Ils ont pu voir qu'on y raisonne touchant la partie extérieure du sacrement de la même manière, et presque dans les mêmes termes qu'emploient ordinairement sur ce sujet les théologiens catholiques et les Grecs modernes, qui sont qu'il n'a pas été à propos que la chair du Sauveur parût à découvert, *parce que nous n'aurions jamais pu nous résoudre à la manger;* qu'il a été à propos qu'il y parût du pain plutôt qu'une autre sorte d'aliment, *parce que c'est l'aliment auquel nous sommes le plus accoutumés;* et que le moyen que Jésus-Christ a employé pour opérer cette merveille a été *de transformer* (extérieurement) *son corps et son sang en pain et en vin, en changeant invisiblement le pain en son corps même, et le vin en son sang même.* Or il n'y a personne qui ose nier que raisonner de la sorte c'est faire paraître, non seulement qu'on reconnaît autre chose dans les mystères qu'un pain commun doué de la vertu de sanctifier les âmes, mais même que cette autre chose est assurément la propre substance de la chair de Jésus-Christ, voilée de la forme d'un pain commun et ordinaire.

Ils ont pu voir que les Grecs s'expriment sur le sujet de l'Eucharistie d'une manière bien différente qu'ils ne font en parlant du baptême, puisqu'ils enseignent qu'encore que l'eau dont on baptise les fidèles ne soit pas de *l'eau toute seule* après l'invocation des prêtres, elle est pourtant encore de *l'eau, mais remplie du S.-Esprit;* au lieu que dans l'Eucharistie les symboles, qui étaient auparavant du *pain* et du *vin*, sont faits par la consécration le *corps même* et le *sang même, en vérité, naturellement et par nature.* Or il est évident que cette différente manière de parler ne pourrait subsister, s'il ne se passait dans les dons qu'un simple changement de vertu, puisque les Grecs en reconnaissent un pareil dans les eaux du baptême.

Enfin, ils y ont vu un miracle qui pourrait suffire pour terminer notre différend. Car il faut de nécessité que ce miracle soit supposé, ou véritable. S'il est véritable, on ne doit donc plus douter qu'il ne se fasse dans l'Eucharistie une conversion de substance, puisqu'il ne se peut faire de véritables miracles en confirmation d'une fausse doctrine; s'il est supposé, au moins faudra-t-il demeurer d'accord que les Grecs qui l'ont inventé croyaient la transsubstantiation.

Je n'ignore pas que M. Claude prétend que ce miracle est de l'invention de Paschase ou de ses disciples. *L'auteur de* LA PERPÉTUITÉ, dit-il (Réponse à *la Perpét.*, part. 2, c. 9), *produit deux miracles. Il dit que le premier se trouve dans la Vie des Pères, et fut fait en faveur d'un solitaire qui ne croyait pas que le pain fût le corps naturel de Jésus-Christ; et que le second se trouve dans la Vie de S. Grégoire, écrite par Jean-le-Diacre, et fut fait en faveur d'une femme tombée dans une semblable erreur. J'eusse bien désiré qu'il eût expliqué nettement sa pensée sur la vérité de ces miracles. Mais puisqu'il n'a pas trouvé à propos de nous en dire son avis, j'oserai lui dire le mien, qui est que* TOUS CES PRÉTENDUS MIRACLES SONT DE L'INVENTION DE PASCHASE OU DE SES DISCIPLES.

Mais pour commencer par le miracle fait en faveur du solitaire de Scété, comment se pourrait-il faire que les disciples de Paschase l'eussent inventé, ou que Paschase lui-même en fût le premier auteur?

Siméon Métaphraste, qui florissait environ cinquante ans après Paschase, ne témoigne-t-il pas (in Vitâ S. Arsen.) qu'il l'a tiré des Vies des Pères? Le cinquième livre des Vies des Pères (chap. 18), où il se trouve encore aujourd'hui, n'a-t-il pas été écrit en grec? Photius, contemporain de Paschase, n'a-t-il pas fait mention de ce cinquième livre des Vies des Pères dans sa Bibliothèque (cod. 198)? N'en parle-t-il pas comme d'une pièce composée avant le septième siècle, ou même dès le cinquième? Et après en avoir porté ce jugement très-avantageux, que *c'est un ouvrage fort propre s'il y en eut jamais pour toutes les personnes qui font une profession particulière de piété*, ne rapporte-t-il pas le titre de tous les chapitres, et en particulier de celui d'où est tirée notre histoire, lequel il intitule : Περὶ διορατικῶν, c'est-à-dire, selon l'ancien traducteur : *De ceux qui ont eu des visions?* De plus, ce cinquième livre des Vies des Pères n'est-il pas cité dans Jean Moschus (in Prat. spir., c. 212), auteur grec, plus ancien que Photius et que Paschase de près de trois cents ans? Enfin, ne sait-on pas qu'il était déjà dans une si grande estime avant le milieu du sixième siècle, que les Latins ne purent souffrir d'en être privés plus longtemps, et qu'il fut traduit de grec en latin par un savant diacre de l'Église romaine, nommé *Pélage?*

Je sais bien que Vossius (de Hist. Latin., l. 2, c. 20) semble avoir voulu révoquer en doute si *Pélage, diacre de l'Église romaine*, à qui il reconnaît que nous sommes redevables de la traduction latine de cet excellent ouvrage, est le même qui fut élu pape en 555, et qui, n'étant encore que diacre, fut envoyé à Constantinople en qualité de légat sous les papes Agapet, Sylvère et Vigile (1) ; mais outre qu'il y a des conjectures très-fortes, qui ne laissent, à mon avis, aucun lieu d'en douter, Vossius n'apportant aucune raison de son doute, il semble qu'on n'y doive avoir aucun égard.

Quoi qu'il en soit, tout ceci fait voir plus clair que le jour que le miracle fait en faveur du solitaire de Scété, n'est ni de l'invention de Paschase, ni de celle de ses disciples.

Pour ce qui regarde l'autre miracle rapporté par Jean-le-Diacre, bien qu'il ne s'agisse pas ici de la créance des Latins, je ne laisserai pas de donner avis aux lecteurs qu'on trouve dans les plus anciennes éditions de S. Grégoire (in edit. Venetâ, an. 1505) des actes de la Vie de ce pape, composée avant le neuvième siècle, et par conséquent avant le temps de Paschase, par un auteur qui écrivait dans Rome même, et apparemment peu de temps après la mort de S. Grégoire ; que ces actes, qui étaient il n'y a que cinq ou six ans fort rares, sont devenus très-communs par les deux éditions qu'on en a faites en une même année à Paris et à Cologne (2) ; qu'ils ne peuvent être suspects, puisqu'on en trouve dans plusieurs bibliothèques de Suède, d'Allemagne, de France, et en particulier dans celle de l'abbaye de S.-Germain-des-Prés, et dans celle du collége de Navarre ; qu'on y lit le miracle rapporté par Jean-le-Diacre, cité par l'auteur de *la Perpétuité*, et rejeté par M. Claude sous ce faux prétexte qu'il est de l'invention ou de Paschase ou de ses disciples.

Enfin que l'auteur de ces actes fait parler S. Grégoire à la femme qui était tombée dans la même erreur que le solitaire de Scété, en des termes qui font bien voir que la créance de l'Église romaine touchant cet adorable mystère a toujours été la même. *Apprenez au moins à présent*, dit ce grand pape, *à ajouter foi à celui qui est la vérité même. C'est lui qui a dit dans l'Évangile :* LE PAIN QUE JE DONNERAI EST MA CHAIR, *et :* MON SANG EST VRAIMENT UN BREUVAGE. *Mais prévoyant combien notre nature, qu'il a lui-même créée, est faible, il convertit au moment de la prière sacrée, par la vertu de son divin Esprit, le pain dans sa chair, et le vin mêlé d'eau dans son sang, l'apparence propre du pain et du vin demeurant. Et n'en doutez point, puisque la vertu qu'il emploie pour opérer ce changement est la même avec laquelle il a tiré toutes choses du néant, et dont il s'est servi pour se former un corps de la chair de la Vierge par l'opération du S.-Esprit.*

(1) Vide tab. hist. off. SS. Sacr.
(2) Vide Mabillon., sec. 1 Bened. et Belland. t. 1 mart.

SECTION IV.

Que Paschase n'a pas été un innovateur, et que M. Claude est obligé de désabuser les protestants à qui il a persuadé une fausseté si sensible.

Si M. Claude veut maintenant se souvenir des trois points de fait d'où dépend, de son propre aveu, tout le différend qu'il a eu avec l'auteur de *la Perpétuité* au sujet de Paschase, j'espère qu'il sera le premier à reconnaître qu'il a été surpris par un excès de confiance en M. Aubertin, lorsqu'il s'est persuadé que Paschase était un innovateur qui avait introduit dans l'Église le dogme de la transsubstantiation.

Car voici ses propres paroles tirées de sa fameuse Réponse : *L'auteur de* la Perpétuité *veut-il nous persuader que la transsubstantiation était crue publiquement dans le douzième siècle ? C'est ce qu'on ne lui conteste pas. Et il ne s'agit que de savoir si avant Paschase elle a été connue au monde, s'il y a eu des gens qui en aient douté contre la foi publique, et s'il se trouve qu'ils aient été convertis par des miracles. Il fallait s'attacher là.* Attachons-nous donc là, puisque M. Claude le souhaite, et voyons s'il y aura moyen de le convaincre, 1° que la transsubstantiation a été connue au monde avant Paschase ; 2° qu'il y a eu des gens qui en ont douté contre la foi publique ; 3° qu'il se trouve qu'ils ont été convertis par des miracles.

I. Être disciple de Paschase, n'est-ce pas, dans le langage des ministres, être un transsubstantiateur ? Or M. Claude a jugé par la simple lecture des deux miracles dont nous venons de parler, qu'*ils étaient de l'invention de Paschase ou de ses disciples*. Il ne peut donc pas nier que les auteurs qui les ont ou rapportés ou inventés n'aient été des transsubstantiateurs. Puis donc qu'on a invinciblement prouvé qu'ils ont vécu avant le neuvième siècle, M. Claude ne doit-il pas de bonne foi reconnaître qu'il y a eu avant le neuvième siècle des transsubstantiateurs, et que par conséquent la *transsubstantiation a été connue au monde avant Paschase?*

II. *Qu'il y ait eu des gens avant le siècle de Paschase qui ont douté de la transsubstantiation contre la foi publique*, la preuve en est aisée. Car, 1° il est clair par ces deux histoires qu'il y a eu des gens *qui en ont douté ;* 2° que ceux qui en ont douté, l'*aient fait contre la foi publique*, en voici des preuves convaincantes. Car pour ne plus parler du miracle rapporté dans la Vie de S. Grégoire, si la transsubstantiation n'eût été la foi publique de toute l'Église, y a-t-il de l'apparence que Photius eût parlé comme il a fait du cinquième livre des Vies des Pères, où elle est si clairement établie, et où le dogme contraire est condamné d'une manière si précise ? Y a-t-il de l'apparence que ce S. abbé dont il est parlé dans Jean Moschus, l'*eût eu continuellement dans la bouche et au cœur*, pour me servir des termes de l'auteur ? Y a-t-il de l'apparence que Pélage, nonce du pape à Constantinople, eût voulu prendre la peine de le traduire de grec en latin ? N'eût-il pas au moins retranché l'histoire de la conversion de ce solitaire, si l'on eût cru à Rome en

ces temps-là que le pain de la communion *n'est pas naturellement, par nature et en vérité, le corps et le sang du Sauveur?* Enfin, quand ces deux bons vieillards exhortent le solitaire qui était tombé dans l'erreur, de préférer la TRADITION DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE à ses propres sentiments : NON SIC TENEAS, ABBA, SED SICUT ECCLESIA CATHOLICA TRADIDIT, n'est-ce pas une preuve convaincante que la présence réelle et la transsubstantiation ne passaient pas *dans ces beaux jours de l'Église, dans ces jours de bénédiction et de paix*, comme M. Claude les appelle, pour des doctrines nouvelles; mais qu'on les considérait comme un sacré dépôt que l'Église catholique avait reçu de ses Pères, et qu'elle confiait à ses enfants pour le garder inviolable jusqu'au retour du Seigneur, de qui les apôtres l'ont les premiers reçu?

III. *Qu'il se trouve des gens avant le temps de Paschase, qui ayant douté de la transsubstantiation contre la foi publique, ont été convertis par des miracles*, on ne peut plus le révoquer en doute, à moins que de prétendre que les deux miracles dont nous avons parlé ne sont que des fables. Mais je ne vois pas comment M. Claude pourrait prouver comme il faut, par exemple, que le miracle rapporté dans la Vie de S. Arsène soit certainement fabuleux.

Est-ce qu'il ne se faisait plus de miracles au siècle où l'on prétend que celui-ci est arrivé? Mais M. Claude n'ignore pas que ce serait démentir tout ce qu'il y a eu de Pères et d'auteurs ecclésiastiques dans le quatrième siècle et dans le cinquième. Et pour en alléguer quelques-uns, S. Augustin n'assure-t-il pas (Retract. l. 1, c. 13) qu'*il se faisait encore de son temps une si grande quantité de miracles, que bien qu'il ne les connût pas tous, il lui aurait été difficile de dire le nombre de ceux qui étaient venus à sa connaissance?*

Est-ce qu'il ne paraît point d'où les auteurs qui rapportent l'histoire de ce miracle l'ont pu apprendre? Mais Siméon assure qu'il l'a tirée des Vies des Pères. L'auteur du livre 5 des Vies des Pères témoigne qu'il l'a appris de l'abbé Daniel. L'abbé Daniel cite pour son auteur S. Arsène, précepteur des enfants de l'empereur Théodose-le-Grand, et depuis solitaire. S. Arsène l'a pu apprendre de l'un des trois vieillards qui avaient vu le miracle de leurs propres yeux. Cette seconde cause de récusation n'est donc pas plus recevable que la première. C'est cependant l'une des deux qu'allègue M. Claude. *Tous ces prétendus miracles*, dit-il (ubi sup.), *sont de l'invention de Paschase ou de ses disciples. Celui qui est tiré de la Vie des Pères est une fable sans auteur, sans témoins et sans date.* Est-ce enfin que cette histoire est accompagnée de quelques circonstances qui la rendent incroyable? Il semble que ce soit la principale raison qui a donné à M. Claude la confiance de traiter de *fable* ce miracle. Voyons donc quelles sont ces circonstances, et examinons si elles suffisent pour faire mépriser comme certainement fausse une histoire qui paraît d'ailleurs assez bien établie.

Le premier miracle, dit M. Claude (ibid,), *qui porte qu'un enfant apparut sur l'autel, et qu'un ange le coupait recevant son sang dans le calice, et tranchait ses membres lorsque le prêtre mettait le pain en pièces, est, ce me semble, assez étrange.* J'avoue que la chose serait en effet fort étrange, si elle s'était passée en vérité de la manière qu'elle apparut.

Mais si l'on examine ce miracle sur les deux règles que S. Thomas nous a laissées pour discerner quand ces sortes de visions ne se passent que dans les yeux des assistants, et quand il se passe en effet du changement dans l'hostie, on trouvera que celle-ci est du nombre des premières, puisqu'il est expressément marqué, 1° que tous ceux qui assistaient à la célébration des mystères n'aperçurent pas le pain sacré sous la forme d'un enfant, mais seulement les trois solitaires; 2° que la vision ne dura pas longtemps, l'hostie ayant repris sa première forme aussitôt que le vieillard saisi de crainte se fut écrié : *Je crois, Seigneur, que le pain est votre corps, et que ce qui est dans le calice est votre sang.*

Quoi qu'il en soit, que ce miracle soit vrai, qu'il soit, si vous le voulez, fabuleux, il est toujours également incontestable que s'il est véritable, il a été fait, comme nous l'avons déjà dit, par la vertu de celui qui, étant la vérité même, ne peut rendre témoignage au mensonge; et que s'il est faux, il a été inventé par des transsubstantiateurs qui vivaient longtemps avant Paschase.

M. Claude ne trouvera donc point mauvais qu'on l'avertisse en finissant ce chapitre, que *s'il ne se propose pour but que la gloire de Dieu et sa vérité*, comme il le proteste dans sa préface, il est obligé de faire son possible pour désabuser au plutôt messieurs de la religion, avouant ingénument qu'il s'est trompé quand il a écrit (Réponse à *la Perpét.*, part. 3, c. 6) que *Paschase était un franc innovateur, qui a tiré du creux de son cerveau, et de sa pure fantaisie, le dogme de la présence réelle, que personne ne s'était encore imaginé, que le genre humain n'avait pas encore vu, et dont on n'avait jamais ouï parler.*

CHAPITRE III.

SECONDE PREUVE *de la transsubstantiation, par le témoignage de Nicéphore, patriarche de Constantinople.*

Le neuvième siècle ayant été beaucoup plus fécond en auteurs ecclésiastiques que le dixième, il ne se peut faire qu'il ne nous fournisse un plus grand nombre de témoins qui déposeront en notre faveur contre les prétentions de M. Claude.

Je ne suis pas pourtant dans la résolution de les produire tous ici. J'estime qu'il sera plus à propos de nous contenter pour le présent du témoignage de S. Nicéphore, patriarche de Constantinople, et de réserver les autres pour le dernier chapitre de ce premier livre, où je prétends ramasser tous les passages qui, pour être de peu d'étendue, ou pour n'être soutenus d'aucun raisonnement, ne seraient pas peut-être suffisants chacun en particulier, pour convaincre

les personnes que nous travaillons à ramener au chemin de la vérité ; au lieu qu'ils produiront aisément cet effet, comme je l'espère, étant tous réunis ensemble.

SECTION PREMIÈRE.

Contenant deux témoignages tirés des livres de S. Nicéphore (1) *contre les iconoclastes.*

Premier témoignage : « Qui n'admirera la sottise et l'inconstance de cet iconoclaste? Il avouait tout-à-l'heure qu'*on recevait proprement et véritablement le corps de Jésus-Christ*, et maintenant il appelle ce que nous recevons *image*. Or peut-on s'imaginer une plus grande stupidité, et une impertinence plus ridicule, que de dire de la même chose qu'elle est proprement et véritablement le corps, et qu'elle en est l'image?

« Mais comment osent-ils parler de la sorte : *Parce que nous le voulons, et qu'il nous plaît de ne rien refuser à la violence de nos désirs, quelque vains qu'ils soient* (car où la foi et la crainte de Dieu ne se rencontrent point, la passion est la maîtresse de la volonté), *nous tenons*, disent-ils, *les mystères pour une image de son corps?* non que ce soit en effet et dans la vérité une image, mais parce qu'ils voudraient bien faire que c'en fût une, en ordonnant que c'en sera une, soit que la nature de la chose le permette, soit qu'elle ne le permette pas.

« Mais pour nous, nous n'appelons point ces dons *images, ou figures du corps*, quoiqu'ils soient sous des symboles et des signes, mais nous les appelons *le corps même déifié de Jésus-Christ.* Car c'est lui-même qui nous dit : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous.*

« C'est ce qu'il donna à ses disciples en leur disant : *Prenez et mangez mon corps*, et non *l'image de mon corps.* Car comme il s'est formé lui-même une chair prise de la sainte Vierge, et, s'il m'est permis d'expliquer ces choses par une comparaison humaine, comme le pain, le vin et l'eau étant naturellement changés au corps et au sang de ceux qui boivent et qui mangent, ne deviennent pas un autre corps que celui qui était déjà ; de même ces dons par la prière de celui qui célèbre le sacrifice, et par l'avénement du Saint-Esprit, sont changés surnaturellement au corps et au sang de Jésus-Christ. Car c'est ce que contient la demande des prêtres, et nous n'entendons point que ce soient deux corps, mais nous croyons que ce n'est qu'un même et unique corps. Que s'ils sont appelés quelque part *antitypes*, ce n'est pas après la consécration, mais devant la consécration, qu'ils sont ainsi nommés. »

Second témoignage: « Constantin-l'Iconomaque (lib. de Cherubin., Biblioth. Patr. Col., t. 9) appelle *image de Jésus-Christ*, ce que Jésus-Christ a donné à manger. Or comment peut-il accorder que ce soit tout ensemble l'image de Jésus-Christ et le corps de Jésus-Christ? Car ce qui est l'image d'une chose ne peut être son corps, et au contraire ce qui est le corps ne peut être l'image; puisque toute image est autre que la chose dont elle est l'image. Il est vrai que l'Écriture appelle le Fils *l'image du Père;* mais s'il n'est pas distingué de lui par sa nature, il est au moins distingué par son hypostase et par sa personne. Si donc le saint corps de Jésus-Christ que nous recevons dans la communion est l'image du corps de Jésus-Christ, on dit par-là qu'il est distingué du corps de Jésus-Christ. Que si l'on dit que ce n'est pas une autre chose que Jésus-Christ, mais que c'en est une partie, le corps de Jésus-Christ perdra donc son unité, et d'un corps qu'il était il deviendra deux corps, ou plutôt il faudra dire que Jésus Christ a une infinité de corps. »

SECTION II.

Que Nicéphore a cru la transsubstantiation, et que la manière dont il raisonne contre les iconoclastes, prouve qu'ils convenaient dans ce dogme avec les catholiques.

Voilà, ce me semble, des passages tels que M. Claude les demande, et que nous lui en avons promis. Car enseigner que l'Eucharistie est proprement et véritablement le corps même divinisé de Jésus-Christ, puisque c'est Jésus-Christ qui a dit lui-même : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous;* enseigner que puisque l'Eucharistie est proprement et véritablement le corps de Jésus-Christ, elle ne peut être son image, toute image étant autre chose que le corps dont elle est l'image; enseigner que les symboles deviennent proprement et véritablement le corps même de Jésus-Christ par un changement surnaturel, et qu'après ce changement, le pain de la communion et le corps de Jésus-Christ ne sont pas deux corps, mais un seul et même corps ; enseigner qu'il y a moins de différence entre le pain de la communion et le corps de Jésus-Christ qu'il n'y en a dans les divines personnes entre le Père et le Fils, parce qu'encore que le Fils ne soit point distingué du Père par sa nature, ils sont au moins distingués par leurs hypostases, au lieu que le corps de Jésus-Christ et le pain de la communion sont la même chose, sans qu'on y puisse remarquer la moindre différence; enseigner, dis-je, toutes ces choses, n'est-ce pas témoigner clairement qu'on reconnaît autre chose dans l'Eucharistie qu'un pain ordinaire, inondé de la vertu de sanctifier les âmes? N'est-ce pas se déclarer pour la présence substantielle, sinon en termes formels, au moins par équivalence? N'est-ce pas enfin se servir d'expressions fort propres à former facilement et immédiatement l'idée d'un changement de substance, sans qu'on leur puisse donner un autre sens?

Mais outre que ces passages découvrent clairement la créance du patriarche Nicéphore, ils font voir encore que les iconoclastes étaient d'accord avec les catholiques dans les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation. Car voici comme ce patriarche raisonne contre l'empereur Constantin : « L'image n'est pas la chose dont elle est l'image : or l'Eucha

(1) Nicephor., ap. Allat., de Perpet. cons.

ristie est le corps de Jésus-Christ, de l'aveu de Constantin-l'Iconomaque; donc l'Eucharistie n'est pas l'image du corps de Jésus-Christ. »

Je sais bien que M. Claude (l. 4, c. 10) prétend qu'on ne peut pas conclure de ce raisonnement, que les iconoclastes aient cru que l'Eucharistie soit le corps de Jésus-Christ en substance. Sa raison est qu'il n'y a rien qui empêche qu'on ne prenne l'argument de Nicéphore en ce sens : « L'image n'est pas *virtuellement* la chose dont elle est l'image : or l'Eucharistie est *virtuellement* le corps de Jésus-Christ, de l'aveu de Constantin-l'Iconomaque; donc l'Eucharistie n'est pas l'image du corps de Jésus-Christ. »

Mais il n'est rien de si aisé que de faire voir que M. Claude se trompe, et que le raisonnement de Nicéphore doit être entendu en ce sens-ci : « L'image n'est pas *substantiellement* la chose dont elle est l'image : or l'Eucharistie, de l'aveu de Constantin, est *substantiellement* le corps de Jésus-Christ; donc l'Eucharistie n'est pas l'image du corps de Jésus-Christ. »

Car 1° que Nicéphore ait entendu cette première proposition : *L'image n'est pas la chose dont elle est l'image*, en ce sens, que *l'image n'est pas* SUBSTANTIELLEMENT *la chose dont elle est l'image*, on n'en peut pas raisonnablement douter, après la déclaration formelle qu'il en a faite lui-même. *L'image*, dit-il (de Imag., l. 5, Bibl. Patr. t. 9), *est différente* EN SUBSTANCE *de l'original*. Et un peu plus bas : *L'image n'est pas* SELON LA SUBSTANCE *la chose dont elle est l'image*. Et après avoir remarqué que l'image du roi pourrait dire : Le roi et moi nous sommes une même chose, il ajoute aussitôt : *Scilicet præter* SUBSTANTIÆ *diversitatem*. Ce qui prouve invinciblement que quand Nicéphore établit ce principe général, que *l'image n'est pas la chose dont elle est l'image*, sa pensée est que *l'image n'est pas* EN SUBSTANCE, ou, ce qui est la même chose, SUBSTANTIELLEMENT *la chose dont elle est l'image*.

2° Que cette seconde proposition : *Or l'Eucharistie, de l'aveu de Constantin, est le corps de Jésus-Christ*, se doive prendre en ce sens ici, qu'*elle est* SUBSTANTIELLEMENT, OU EN SUBSTANCE, *le corps de Jésus-Christ*, et non pas VIRTUELLEMENT, OU EN VERTU, la preuve en est évidente; puisqu'autrement il faudrait que Nicéphore eût raisonné d'une manière la plus sensiblement illusoire qui fût jamais. Car voici quel serait son argument : « L'image n'est pas *substantiellement* la chose dont elle est l'image : or l'Eucharistie est *virtuellement* le corps de Jésus-Christ, de l'aveu de Constantin-l'Iconomaque; donc l'Eucharistie n'est pas l'image du corps de Jésus-Christ. »

Mais nous avons encore un autre moyen pour convaincre le monde de la pensée de Nicéphore sans tous ces syllogismes, qui est d'ajouter à son discours nos deux gloses l'une après l'autre. Car si d'abord vous y ajoutez la glose de M. Claude, le discours de Nicéphore deviendra ridicule et insupportable, et si ensuite vous y substituez la nôtre, il recouvrera tout d'un coup toute sa force. Il est vrai que ce ne sera pas sans perdre quelque chose de sa première grâce, mais en récompense on le trouvera plus clair.

Écoutons donc premièrement parler ce patriarche avec la glose de M. Claude : « Comment Constantin-l'Iconomaque peut-il accorder que l'Eucharistie soit tout ensemble et l'image de Jésus-Christ, et le corps de Jésus-Christ *en vertu?* Car ce qui est l'image d'une chose, ne peut être son corps *en vertu;* et, au contraire, ce qui est le corps en *vertu* ne peut pas être l'image. Il est vrai que l'Écriture appelle le Fils l'image du Père; mais s'il n'est pas distingué de lui par sa nature, il est au moins distingué par son hypostase et par sa personne. Si donc le saint corps de Jésus-Christ que nous recevons dans la communion est l'image du corps de Jésus-Christ, on dit par-là qu'il est distingué *en vertu* du corps de Jésus-Christ. Que si l'on dit que ce n'est pas une autre chose *en vertu*, mais que c'en est *virtuellement* une partie, le corps de Jésus-Christ perdra donc son unité, et d'un corps qu'il était, il deviendra deux corps; ou plutôt il faudra dire que Jésus-Christ a une infinité de corps. » Je suis fort trompé si la simple lecture de ce discours ne soulève contre M. Claude, et contre sa glose chimérique, tout ce qu'il y aura jamais de personnes d'esprit qui auront assez de patience pour lire ceci.

Substituons maintenant notre glose en la place de celle de M. Claude, et voyons comme elle fera raisonner Nicéphore : « Comment Constantin-l'Iconomaque peut-il accorder que l'Eucharistie soit tout ensemble, et l'image du corps de Jésus-Christ et le corps de Jésus-Christ *en substance?* Car ce qui est l'image d'une chose ne peut être son corps *en substance*, et, au contraire, ce qui est le corps *en substance*, ne peut être l'image, puisque toute image est autre *en substance*, *ou, ce qui est la même chose*, EN NATURE, que la chose dont elle est l'image. Il est vrai que l'Écriture appelle le Fils l'image du Père; mais s'il n'est pas distingué de lui par sa nature, *ou, ce qui est la même chose*, PAR SA SUBSTANCE, il est au moins distingué par son hypostase et par sa personne. Si donc le saint corps que nous recevons dans la communion est l'image de Jésus-Christ, on dit par-là qu'il est distingué *en substance* du corps de Jésus-Christ. Que si l'on dit que ce n'est pas une autre chose *en substance* que Jésus-Christ, mais que c'en est *substantiellement* une partie, le corps de Jésus-Christ perdra donc son unité, et d'un corps qu'il était, il deviendra deux corps; ou plutôt il faudra dire que Jésus-Christ a une infinité de corps. » On espère qu'il se trouvera peu de personnes assez préoccupées pour se sentir choquées d'entendre raisonner de cette sorte un homme qui croyait que toute image doit différer de l'original ou *en substance*, ou au moins *selon l'hypostase*.

Il faut donc conclure de tout ceci : 1° que la glose de M. Claude n'est pas recevable, puisqu'elle détruit visiblement le texte de l'auteur; 2° que la nôtre est une explication naturelle que Nicéphore a laissée à sous-entendre, et apparemment avec dessein, puisque diminuant d'un côté la grâce et la naïveté de son

discours, elle met en revanche sa pensée dans un plus grand jour; 3° que les iconoclastes étaient constamment des transsubstantiateurs, puisque ce patriarche, s'appliquant uniquement à prouver la première proposition de son argument, n'apporte aucune preuve de la seconde, ce qui montre que c'était un principe reconnu des deux partis, que *l'Eucharistie est* SUBSTANTIELLEMENT *le corps de Jésus-Christ, et qu'elle en est moins distinguée que le Verbe ne l'est du Père, dont il n'est distingué que selon l'hypostase ou la personne.*

Au reste on trouvera sur ce sujet, dans le premier tome de *la Perpétuité défendue* (liv. 7, c. 5 et 6), d'autres raisonnements également justes et subtils, que j'ai passés sous silence, en me réduisant, pour abréger, à quelques considérations sensibles dont tout le monde est capable, et qui ne laissent pas le moindre doute du sens de Nicéphore.

CHAPITRE IV.

TROISIÈME PREUVE *de la transsubstantiation, par le témoignage des iconoclastes assemblés à Constantinople vers le milieu du huitième siècle.*

L'ordre que nous avons suivi jusqu'ici, qui est d'aller toujours en remontant vers la première source de la tradition, demanderait que nous eussions traité de la créance du second concile de Nicée, avant que d'entrer dans la discussion du sentiment des iconoclastes assemblés à Constantinople l'an 754.

Il semble aussi que nous aurions pu tirer ici quelque avantage de cette méthode. Car n'étant pas difficile de faire voir que les Pères de Nicée ont cru la transsubstantiation, il eût été ensuite aisé de conclure que le concile des iconoclastes était sans doute une assemblée de transsubstantiateurs, puisque M. Claude convient avec nous qu'ils ont eu sur le sacrement la même créance que leurs adversaires.

Mais le témoignage tiré du concile de Nicée ne contenant qu'une simple censure de quelques expressions peu communes employées au sujet de l'Eucharistie dans la définition du faux concile de Constantinople, j'ai cru qu'il serait plus naturel de commencer par ce conciliabule; et même il m'a semblé qu'il y avait quelque nécessité de le faire, parce qu'il est presque impossible de bien juger de la censure d'un auteur, qui ne blâme que la manière de parler d'un autre, avec lequel il convient dans le fond de la doctrine, à moins que d'avoir lu avec attention celui-ci pour découvrir, s'il se peut, le fondement des expressions nouvelles ou peu communes dont il s'est servi.

Il s'agira donc dans ce chapitre d'examiner le fameux passage des iconoclastes, duquel les protestants font tant de bruit. M. Claude (Réponse au premier traité de *la Perpétuité*) n'a point fait difficulté de dire qu'il est si avantageux en faveur de la doctrine de Calvin, que *Calvin lui-même ne pourrait rien dire de plus formel.* Mais je ne désespère pas que les personnes équitables qui liront avec quelque attention ce que nous allons dire sur ce sujet, n'avouent que ce témoignage, bien loin de nous être contraire, est fort propre à établir la conversion substantielle, et même qu'il l'établit plus fortement que tous les passages que nous avons produits jusqu'ici, quelque formels et convaincants qu'ils soient.

SECTION PREMIÈRE.

Extrait de la définition du conciliabule de Constantinople (Conc. II Nic., act. 6, tom. 3, num. 3, 4, 5, 6, 7).

« Un peintre fait une image à laquelle il donne le nom *de Christ.* Or ce nom signifie une personne qui est homme et dieu tout ensemble. C'est donc l'image d'un *homme-dieu;* et par conséquent il faut que ce peintre s'imagine qu'en renfermant la chair sous des lignes et des traits, il a en même temps circonscrit la Divinité.

« On dira sans doute qu'il ne peint l'image que de la chair seule; mais cette chair ayant été divinisée et inséparablement unie au Verbe dans le même moment qu'elle a commencé à être chair, elle n'en peut plus être divisée.

« Il est donc évident que ceux qui s'imaginent peindre l'image de Jésus-Christ sont tombés dans l'une de ces deux erreurs, ou de croire avec Eutychès que la Divinité est devenue circonscrite par l'Incarnation, et qu'elle a été mêlée et confondue avec la chair; ou de croire avec Nestorius que la chair n'a pas été divinisée, mais qu'elle est demeurée séparée du Verbe faisant une personne à part. Que ceux qui se sont laissés aller à des blasphèmes si impies soient couverts de honte et de confusion, et qu'ils cessent de faire, de désirer et de vénérer des images qu'ils nomment faussement *images de Jésus-Christ.*

« Mais que ceux-là se réjouissent, et tressaillent de joie, et continuent de parler en toute liberté et en toute assurance, qui font avec une âme très-pure *la vraie image* de Jésus-Christ, qui la désirent, qui la vénèrent, et qui l'offrent pour le salut de leur âme et de leur corps, *cette image* que Jésus-Christ, notre Souverain Pontife et notre Dieu, qui s'est uni la masse entière de notre nature, donna lui-même en figure et en commémoration à ses disciples au temps de sa passion salutaire.

« Car avant que de s'exposer à cette mort glorieuse et volontaire qui devait être la source de notre vie, prenant du pain il le bénit, et, ayant rendu grâces, il le rompit et le distribua en disant : *Prenez, mangez, en rémission des péchés.* CECI EST MON CORPS. Il dit de même en donnant le calice : CECI EST MON SANG, *faites ceci en mémoire de moi*, comme n'ayant choisi aucune autre espèce sous le ciel, et comme n'y ayant aucune autre figure qui pût représenter son Incarnation. Voilà donc l'image de son corps vivifiant, faite d'une manière bien honorable et bien précieuse.

« En effet, quel a été en ceci le dessein de notre Dieu, qui est infiniment sage, sinon de nous manifes-

ter clairement le mystère qu'il a opéré dans son Incarnation ; parce que comme le Seigneur a pris des hommes la seule matière d'une substance humaine parfaite en toutes choses, mais sans le caractère d'une personne subsistante par elle-même, de peur que le nombre des divines Personnes ne s'accrût, de même il a ordonné de lui offrir pour image une matière choisie, c'est-à-dire la substance du pain, qui ne représente aucune forme humaine, de peur que l'idolâtrie ne s'introduisît.

« De même que le corps naturel de Jésus-Christ était saint, comme (1) étant formé par une vertu divine, il est manifeste aussi que son corps par institution, c'est-à-dire son image est sainte, comme (2) étant sanctifiée par quelque sanctification (3) de grâce.

« C'est aussi par un dessein particulier, ainsi que nous avons dit, que comme le Seigneur dès le moment de l'union (ou en vertu de l'union) a divinisé, par une sanctification qui lui est propre naturellement, la chair qu'il a prise, de même il a voulu que le pain de l'Eucharistie, comme l'image non trompeuse de sa chair naturelle, fût fait le divin corps par l'avénement du Saint-Esprit, et par le ministère du prêtre qui offre les dons, lorsqu'ils sont transférés de l'état commun à l'état de consécration (ou d'un état commun à un état de sainteté).

« C'est pourquoi la chair naturelle douée d'âme et d'intelligence a été ointe du Saint-Esprit (4) étant unie à la divinité, et de même le divin pain qui est l'image de sa chair est rempli du Saint-Esprit, aussi bien que le calice du sang vivifiant qui est sorti de son côté.

« Il paraît donc évidemment que c'est, comme il a été dit, l'image non trompeuse de son Incarnation, laquelle Jésus-Christ, notre Créateur et notre Dieu, nous a lui-même recommandée de sa propre bouche. »

SECTION II.

On prouve, par le témoignage rapporté dans la section précédente, que les iconoclastes ont cru la transsubstantiation.

Il est certain que les évêques du conciliabule de Constantinople ont cru que l'Eucharistie est la vraie image de Jésus Christ, l'image de son corps vivifiant, l'image de sa chair naturelle. *Que ceux-là*, disent-ils, *tressaillent de joie qui honorent la véritable image de Jésus-Christ, et qui l'offrent pour le salut de leur corps et de leur âme.* Et après avoir rapporté les paroles du Seigneur : CECI EST MON CORPS, CECI EST MON SANG : *Voilà*, disent-ils, *l'image de son corps vivifiant faite d'une manière bien honorable et bien précieuse.* Et un peu plus bas : *Il a voulu que le pain de l'Eucharistie, comme l'image non trompeuse de sa chair naturelle, fût fait le divin corps par l'avénement du Saint-Esprit.* Et sur la fin : *Le pain divin, qui est l'image de sa chair, est rempli du Saint-Esprit, aussi bien que le calice du sang vivifiant qui est sorti de son côté.*

Or il n'est pas moins incontestable que la vraie image de Jésus-Christ, l'image de son corps vivifiant, l'image non trompeuse de sa chair naturelle, sont, selon les iconoclastes, Jésus-Christ lui-même, son corps vivifiant, et sa chair naturelle en propriété de substance.

Car, comme M. Claude l'a remarqué lui-même, (l. 4, c. 10), *il n'y a pas d'apparence que nous entendions mieux aujourd'hui le sens du concile de Constantinople que ne faisaient les Pères de Nicée qui avaient au milieu d'eux plusieurs évêques de ceux qui avaient assisté à l'assemblée de Constantinople, et entre autres celui-là même qui y avait présidé.*

Or les Pères de Nicée disent (ubi sup., t. 3, n. 6) en termes formels que les iconoclastes du faux concile de Constantinople soutenaient *que l'image de Jésus-Christ et Jésus-Christ lui-même ne diffèrent point en substance l'un de l'autre.* Τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ καὶ αὐτὸν τὸν Χριστὸν οὐδὲν ἕτερον τοῦ ἑτέρου κατ᾽ οὐσίαν λέγουσιν διαφέρειν.

Mais, afin qu'on ne croie pas que cette parole leur soit échappée sans y faire réflexion, ils témoignent encore la même chose en trois ou quatre endroits. *Ces insensés*, disent-ils (ibid., n. 3), *assurent qu'il n'y a point de différence entre l'image* (de Jésus-Christ) *et l'original. Ainsi ils attribuent la même substance à des choses qui sont de différente substance.* Et un peu plus bas (num. 5) : *Ils attribuent à l'image les propriétés de l'original, et à l'original les propriétés de l'image.* Et dans le nombre suivant (num. 6) : *Ils veulent*, disent-ils, *que l'image et l'original soient la même chose.*

On ne peut donc raisonnablement nier que l'Eucharistie ne soit, selon les iconoclastes, le corps et le sang de Jésus-Christ en propriété de substance. Ainsi étant d'ailleurs certain qu'on croyait dans l'église grecque au huitième siècle que les symboles sont convertis au corps de Jésus-Christ, tel qu'il est dans les mystères, il s'ensuit nécessairement que les iconoclastes ont cru que le pain et le vin sont changés par la consécration dans les propres substances du corps et du sang du Sauveur.

(1) Il y a dans le grec ὡς θεοθέν. Il paraît par la version d'Anastase-le-Bibliothécaire que de son temps, c'est-à-dire il y a plus de huit cents ans, on lisait ὡς θεόθεν. Gibert Longolius, luthérien, auteur de l'autre version latine, qui passe aujourd'hui pour la plus ancienne, a lu aussi dans le manuscrit de Maximus Planudes ὡς θεόθεν, puisqu'il a traduit, *ut pote quod à Deo esset*. Nous avons suivi cette version.

(2) Il y a dans le grec θεουμένη. Longolius a lu θεοῦ μένει, et Anastase, ἁγιουμένη. Nous avons suivi cette leçon.

(3) On s'est servi de la version de M. Claude, parce, que, encore qu'elle ne soit pas exacte selon le grec qu'il rapporte, p. 509, il paraît par la version d'Anastase qu'il a lu διά τινος ἁγιασμοῦ χάριτος ἁγιουμένη, et non pas χάριτι θεουμένη, comme on lit aujourd'hui, ni χάριτι θεοῦ μένει, comme a lu Longolius.

(4) Il y a dans le grec θεότητα. M. Aubertin, p. 914, croit qu'il faut lire πρός θεότητα. Anastase a traduit *in Divinitatem*, nous avons suivi la traduction française de M. Claude, p. 312.

Section III.

Contenant quelques remarques nécessaires pour l'intelligence du passage des iconoclastes.

Mais ce serait peu de chose d'avoir prouvé que les iconoclastes ont reconnu la transsubstantiation, si nous ne faisions voir qu'ils n'ont rien avancé dans tout ce qu'ils ont écrit de l'Eucharistie qui puisse être raisonnablement détourné au sens d'une présence efficace, ou d'un simple changement de vertu.

Ire *Observation.* Pour ce sujet il est important de remarquer que les dons reçoivent trois sortes de sanctifications différentes dans la célébration des mystères : l'une avant que de devenir le corps de Jésus-Christ, l'autre au moment qu'ils le deviennent, et la troisième après qu'ils le sont devenus.

Ils reçoivent la première sur la table de la prothèse, lorsqu'étant bénits par la prière des prêtres, ils deviennent des oblations sanctifiées, consacrées, et destinées pour être faites le corps et le sang de Jésus-Christ. Voici la prière que le prêtre emploie pour cette première sanctification (apud Jac. Goar. in Eucol., p. 98, 104) : *Seigneur, qui vous êtes offert comme un agneau sans tache pour la vie du monde, jetez les yeux sur nous et sur ces dons ; faites que ce pain et ce calice deviennent votre très-pur corps et votre sang précieux, afin que nous y participions de corps et d'esprit.* Et dans l'oraison suivante : *Bénissez vous-même, mon Dieu, cette oblation, et recevez-la sur votre autel qui est au-dessus des cieux.*

Ils reçoivent la seconde sanctification sur le grand autel, lorsqu'ils sont changés, par l'avénement du Saint-Esprit, au corps même et au sang même du Sauveur; et cette seconde sanctification est la parfaite consécration des dons, comme M. Claude l'a fort bien remarqué dans le chapitre de la véritable créance des Grecs. *Les Grecs*, dit-il (l. 3, c. 13), *considèrent le pain en deux divers temps, ou lorsqu'il n'est encore que sur la table de la prothèse, ou lorsqu'il est sur le grand autel. Au premier temps ils tiennent que c'est un type ou une figure. Ils l'appellent néanmoins quelquefois le corps de Jésus-Christ, bien qu'ils ne croient pas que la consécration soit encore parfaite en ce temps là. Au second temps, c'est-à-dire lorsque les symboles ont été portés sur le grand autel, ils disent que par l'avénement du Saint-Esprit le pain et le vin sont parfaitement consacrés, qu'ils sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ, et qu'ils sont faits le corps même, ou le propre corps de Jésus-Christ.*

Ils reçoivent la troisième un peu avant la communion, lorsqu'on rompt l'hostie, et qu'on en mêle une partie avec le sang précieux dans le calice. Voici la prière avec laquelle cette dernière sanctification se fait, selon les Liturgies de S. Jacques, de S. Basile et de S. Chrysostôme, qui étaient sans contredit en usage au huitième siècle. Dans celle de S. Jacques (Bibl. Patr. Græco-Lat., t. 2, p. 20), le prêtre dit : *L'union du très-saint corps et du sang précieux de Jésus-Christ, notre Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur. Il a été uni, sanctifié et consacré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Voici l'Agneau de Dieu, le Fils du Père, celui qui porte sur soi le péché du monde, qui a été immolé pour la vie et le salut des hommes. La sainte portion de Christ, pleine de grâce et de vérité, du Père et du Saint-Esprit.* Selon les Liturgies de S. Basile et de S. Chrysostôme (apud Jac. Goar., in Eucolog. pag. 93, 97, 100, 107, 178), le prêtre doit dire en divisant l'hostie : *L'Agneau de Dieu, celui qui porte sur soi le péché du monde, est divisé*, et en mêlant la particule de l'hostie avec le sang précieux, il ajoute : Εἰς πλήρωμα τοῦ Πνεύματος Ἁγίου, ou, selon d'autres exemplaires : Πλήρωμα τοῦ Πνεύματος Ἁγίου, c'est-à-dire, *pour la plénitude du Saint-Esprit*, ou simplement, *la plénitude du Saint-Esprit.*

On demandera peut-être quel est l'effet de cette dernière sanctification. Mais comme cette difficulté nous emporterait trop loin si nous la traitions présentement, on ne doit point trouver mauvais que nous en différions l'éclaircissement jusqu'à la septième section, où l'on pourra la résoudre en moins de paroles. Cependant je dirai que ces trois sortes de sanctification des symboles se font aussi dans la messe des Latins, et au même temps que dans la Liturgie des Grecs : la première au temps de l'oblation, la seconde au temps de la consécration, et la troisième au temps de la fraction, comme on le peut voir dans le cardinal Bellarmin, au second livre de la Messe (c. 21, 23, 27), où il traite de leurs différents effets.

IIe *Observation.* Il est aisé de conclure de cette première remarque que le pain de l'Eucharistie peut être considéré de quatre manières différentes : 1° comme un pain commun et ordinaire, tel qu'il est avant l'oblation du prêtre ; 2° comme un pain sanctifié de la première espèce de sanctification, qu'il reçoit par l'oblation qu'on en fait à Dieu sur la table de la prothèse; 3° comme un pain changé par la descente du Saint-Esprit au corps même du Sauveur, tel qu'il est après la consécration ; 4° comme un pain divin sanctifié de cette troisième espèce de sanctification dont nous avons parlé, tel qu'il est après qu'on l'a divisé, et qu'on en a mêlé une partie avec le sang, en prononçant ces paroles : *Pour la plénitude du S.-Esprit.*

IIIe *Observation.* Il est de plus nécessaire de savoir qu'encore que l'humanité sainte ait été en un même moment formée dans le sein de la Vierge, unie au Verbe, et remplie du Saint-Esprit, on peut pourtant considérer le corps du Sauveur sous quatre différents égards : 1° en n'y envisageant que la matière dont il a été formé ; 2° en le considérant comme un corps humain formé, non par une voie ordinaire, mais par la vertu divine, et par conséquent déjà très-pur et très-saint ; 3° en le regardant comme un corps non seulement très-pur et très-saint par la manière dont il a été formé, mais de plus divinisé par le moyen de l'union hypostatique ; 4° en le considérant comme un corps non seulement devenu divin par son union au Verbe, mais de plus rempli du Saint-Esprit, de tous ses dons et de toutes ses grâces.

IVe *Observation.* Il faut en dernier lieu remarquer

que la célébration de l'Eucharistie est, selon les Pères grecs et latins, une représentation du mystère de l'Incarnation, et que les divers rapports qui sont entre ces deux mystères étant fort arbitraires, comme on le peut voir dans Jérémie de Constantinople, dans Cabasilas, dans Germain, et dans l'auteur *de la petite Homélie*, comme l'appelle M. Claude, attribuée à S. Jean de Damas, il n'y a rien qui empêche qu'il ne puisse venir en pensée à quelqu'un de comparer le pain de l'Eucharistie considérée des quatre manières qu'on a remarquées dans la seconde observation, avec le corps naturel du Seigneur considéré sous les quatre différents égards dont on vient de parler. Ainsi l'on dira : 1° que le pain tel qu'il est avant l'oblation qu'on en fait à Dieu, représente la matière dont le corps du Sauveur a été formé; 2° que le pain sanctifié par la prière des prêtres sur la table de la prothèse, représente le corps formé dans le sein de la Vierge par une vertu divine, et par conséquent déjà très-saint et très-pur; 3° que le pain devenu par la consécration le divin corps de Jésus-Christ, représente le corps naturel divinisé en vertu de l'union hypostatique; 4° que le pain sanctifié de la dernière espèce de sanctification, qu'il reçoit lorsqu'en le mêlant avec le sang on dit : *Pour la plénitude du Saint-Esprit*, représente le corps naturel en tant qu'il est rempli du Saint-Esprit, de sa vertu, de ses grâces et de tous ses dons.

Section IV.

L'on applique les remarques précédentes au passage des iconoclastes, et l'on découvre le vrai sens des expressions qui paraissaient contraires aux dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation.

Ces remarques étant ainsi présupposées, et ne contenant rien qui puisse être révoqué en doute, il ne reste plus qu'à les appliquer au passage rapporté dans la première section, afin de voir si nous pourrons découvrir la pensée des iconoclastes, la suite et l'enchaînement de toutes les parties de leur discours, et enfin le vrai sens des expressions qui semblent d'abord incompatibles avec les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation.

La chose est aisée. Car, pourvu qu'on examine le tout avec un peu d'application d'esprit, on trouvera qu'après que les iconoclastes se sont en vain efforcés de prouver que les peintures qui représentent l'humanité sainte sont de fausses images de Jésus-Christ, et que ceux qui les font, qui souhaitent d'en avoir et qui les honorent, sont tombés dans l'hérésie de Nestorius ou dans celle d'Eutychès, ils s'appliquent uniquement à montrer que l'Eucharistie est la vraie image du Seigneur, puisque ce qui se fait dans la célébration des mystères est une représentation de ce qui s'est accompli dans le mystère de l'Incarnation.

On trouvera qu'ils mettent pour fondement de leur démonstration, *que le Seigneur ayant pris du pain le bénit; qu'ayant rendu grâces il le rompit;* et qu'après l'avoir distribué aux disciples, en protestant que *c'était son corps*, il ajouta ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, qui est la même chose, selon la pensée des iconoclastes, que s'il eût dit : *Prenez le pain et le bénissez; rendez grâces*, c'est-à-dire consacrez-le, faites-en le pain de l'Eucharistie, *et le rompez;* et en faisant ces choses, souvenez-vous que je me suis incarné pour l'amour de vous.

On trouvera ensuite que ces quatre actions commandées par Jésus-Christ, *de prendre le pain* offert par les fidèles, *de le bénir*, *de rendre grâces* en le consacrant *et de le rompre*, leur devant servir à former autant de différents rapports entre le pain de la communion et le corps naturel du Sauveur, ils ont fait deux choses assez remarquables : l'une est, que la seconde et la troisième action ne se trouvant point dans un même lieu de l'Écriture (car S. Matthieu, S. Luc et S. Paul n'ont point parlé *de la bénédiction*, mais seulement *de l'action de grâces*, et S. Marc au contraire, sans rien dire *de l'action de grâces*, a parlé de la seule *bénédiction*), ils ont été chercher dans ce dernier lieu ce qu'ils n'avaient pu rencontrer dans les trois autres; l'autre est, qu'en changeant le participe εὐλογήσας de S. Marc en un aoriste, ils ont construit le texte sacré d'une manière qui est sans exemple dans toute l'antiquité, et peut-être dans tous les auteurs qui ont cité jusqu'aujourd'hui ce lieu de l'Écriture : *Prenant du pain*, disent-ils, *il le bénit*, *et ayant rendu grâces il le rompit*. Ce qui fait voir que les iconoclastes considèrent *l'action de grâces*, ou, ce qui est la même chose, *la consécration*, comme une action différente *de la bénédiction du pain*.

On trouvera en poursuivant le reste de leur discours que dans la première comparaison qu'ils font du mystère de l'Eucharistie avec celui de l'Incarnation ils considèrent, d'un côté, le pain offert par les fidèles qui doit servir de matière à l'Eucharistie, et, de l'autre, la matière dont a été formée la substance humaine de Jésus-Christ; que dans la seconde ils opposent le pain sanctifié sur la table de la prothèse par la bénédiction des prêtres, au corps naturel sanctifié de cette première espèce de sainteté qu'il reçut par la manière dont il fut formé dans le sein de la Vierge; que dans la troisième comparaison ils considèrent, d'une part, le pain devenu par la consécration le divin corps du Sauveur, et, de l'autre, le corps naturel divinisé par le moyen de l'union hypostatique avec le Verbe de Dieu; enfin que dans la quatrième ils comparent le corps naturel rempli du Saint-Esprit avec le pain sacré sanctifié de cette espèce de sanctification qu'il reçoit lorsqu'on le rompt, et qu'en le mêlant avec le sang, on prononce ces mots : *Pour la plénitude du Saint-Esprit*. Ce qui montre évidemment que les deux premières comparaisons sont fondées sur ces mots : Λαβὼν ἄρτον εὐλόγησε, *prenant du pain il le bénit*, et les deux dernières sur ceux-ci : Καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασε, *et en ayant fait le pain de l'Eucharistie, il le rompit*.

On trouvera que, de peur qu'on n'attribuât à l'Eucharistie considérée après la consécration ce qui ne se doit entendre que de l'Eucharistie non consacrée, ils

ont eu soin de passer de la seconde comparaison à la troisième d'une manière différente de ce qu'ils font, soit en passant de la première comparaison à la seconde, parce qu'elles touchent l'une et l'autre l'Eucharistie non consacrée, soit en passant de la troisième à la quatrième, parce qu'elles appartiennent toutes deux à l'Eucharistie consacrée.

On trouvera enfin, ce qui est le principal et à quoi tendent toutes ces remarques, que quand ils se sont servis des termes *de substance de pain* ils considéraient l'Eucharistie selon sa matière ; que quand ils l'ont appelée *le corps par institution*, ou, comme quelques ministres traduisent, *par position*, ils la considéraient avant la consécration ; que quand ils l'ont considérée comme consacrée, ils ne l'ont plus appelée ni *corps par position* ou *par institution*, ni *substance de pain*, mais *le divin corps*, *le sang vivifiant sorti du côté de Jésus-Christ*, *le pain divin ;* c'est-à-dire, comme il paraît par les canons évangéliques, ce pain dont il est écrit : *Je suis le pain descendu du ciel*, et : *Le pain que je donnerai est ma chair, laquelle je dois livrer pour la vie du monde.*

SECTION V.

Contenant quelques remarques particulières sur la première comparaison des iconoclastes.

Mais outre ces remarques générales sur tout le corps du discours des iconoclastes, nous en avons encore de particulières à faire sur chacune de leurs quatre comparaisons, qui dissiperont, comme je l'espère, tout ce qui pourrait y rester d'obscurité, et qui ne laisseront plus aucun lieu de douter que le faux concile assemblé à Constantinople contre les images, n'ait eu des sentiments orthodoxes sur le sujet des divins mystères.

Quel a été en ceci, disent-ils, *le dessein de notre Dieu qui est infiniment sage, sinon de nous manifester clairement le mystère qu'il a accompli dans son Incarnation ? Car comme le Seigneur a pris des hommes la seule matière d'une substance humaine parfaite en toutes choses, mais sans le caractère d'une personne subsistante par elle-même, de peur que le nombre des divines Personnes ne s'accrût ; de même il a ordonné de lui offrir pour image une matière choisie, savoir la substance du pain, qui ne représente point la figure d'une forme humaine, de peur que l'idolâtrie ne s'introduisît.* Voilà la première comparaison, sur quoi il nous reste deux remarques à faire.

L'une est qu'encore que cette manière de parler, Jésus-Christ *a pris des hommes la seule matière d'une substance humaine*, paraisse un peu extraordinaire, et que M. Claude ne l'ait pu souffrir, comme on le verra dans la suite, elle est néanmoins très-propre, et elle exprime fort bien la pensée des iconoclastes.

Je dis qu'elle est très-propre, car le corps de Jésus-Christ n'ayant pas été formé d'une manière ordinaire, mais par l'opération du Saint-Esprit, il est certain que quand on dit que le Fils de Dieu a pris de la Vierge une substance humaine, un corps humain, une chair humaine, on ne veut donner autre chose à entendre par ces façons de parler sinon que le Seigneur a pris de la Vierge la matière dont il s'est formé par l'opération du Saint-Esprit, un corps, une chair, ou une substance humaine.

Je dis qu'elle exprime fort bien la pensée des iconoclastes, parce qu'elle est très-propre à faire concevoir le premier rapport qu'il y a entre les deux mystères de l'Incarnation et de l'Eucharistie, qui est que comme dans le mystère de l'Incarnation Dieu n'a reçu des hommes, pour ainsi dire, que la matière dont il s'est lui-même formé un corps ; de même dans le mystère de l'Eucharistie les fidèles ne lui offrent que la seule matière qu'il doit lui-même convertir en son propre corps.

C'est ce que l'auteur de la petite homélie qu'on rapportera tout entière dans le troisième livre a clairement exprimé en peu de mots. *Là*, dit-il, *la Sainte Vierge a été comme la table où était la matière du corps ; ici de même la matière, qui est le pain, est mise sur la table mystique comme dans le sein de la Vierge.* Voilà justement la pensée des iconoclastes. Ils considèrent dans le mystère de l'Incarnation *la matière de la substance humaine ;* cet auteur y considère *la matière du corps.* Cet auteur considère dans le mystère de l'Eucharistie *la matière, qui est le pain ;* les iconoclastes y considèrent *une matière choisie, qui est la substance du pain.* Peut-on désirer une plus grande conformité ?

L'autre remarque sera sur l'argument dont les iconoclastes se servent contre leurs adversaires. Il est pris de ce que le pain qu'on emploie dans l'Eucharistie, n'avait au huitième siècle aucune ressemblance d'une forme humaine, comme nous voyons qu'il a aujourd'hui dans la plupart de nos hosties, mais seulement la figure d'une croix, comme il l'a encore maintenant dans l'église grecque, et comme il l'avait autrefois dans l'Église latine.

Ils veulent donc dire que, comme la substance humaine que le Seigneur s'est formée dans le sein de la Vierge n'avait pas les caractères d'une personne subsistante par elle-même, de même le pain de l'Eucharistie n'a aucun caractère d'une forme humaine ; et que comme la raison pourquoi la substance humaine de Jésus-Christ n'a pas dû avoir les caractères d'une personne subsistante par elle-même, a été de peur que le nombre des divines personnes ne s'accrût, c'est-à-dire, selon les Pères, afin qu'il n'y eût que trois Personnes en Dieu, de même la raison pourquoi le pain de l'Eucharistie n'a dû avoir aucune ressemblance d'une forme humaine a été de peur que l'idolâtrie ne s'introduisît.

Mais, dira-t-on, comment cette forme humaine aurait-elle introduit l'idolâtrie? Car, comme dit M. Claude (Réponse à *la Perpét.*, part. 3, c. 4, p. 579), *si l'on suppose que les iconoclastes aient cru que l'Eucharistie est réellement le corps de Jésus-Christ, et qu'ensuite ils l'aient adorée, n'est-ce pas la dernière de toutes les extravagances que de dire que l'Eucharistie n'a pas*

dû avoir une forme humaine, de peur que l'idolâtrie ne s'introduisît? Je réponds que cette forme humaine aurait pu introduire l'idolâtrie de deux manières différentes.

I. Elle l'aurait pu introduire *en autorisant les hommes pour en faire de semblables en d'autres matières à l'imitation de celle-là, et pour leur rendre un honneur qu'elles ne méritent pas, selon la pensée des iconoclastes.* M. Claude (ibid., p. 580) avoue lui-même que cette interprétation *est claire et solide.* Or il est évident qu'elle ne combat en nulle manière les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation.

En effet, que l'Eucharistie ne soit le corps de Jésus-Christ qu'en vertu et en efficace, comme M. Claude le prétend; qu'elle soit, si vous voulez, un pain matériel et commun qui contient réellement la substance du corps de Jésus-Christ, comme Luther l'estime; qu'elle soit, comme elle est en effet, un pain devenu par la transsubstantiation la propre chair du Seigneur couverte des apparences d'un pain commun, n'est-il pas toujours également incontestable que si l'hostie sacrée avait eu dans les églises des iconoclastes, comme elle a dans les nôtres, la ressemblance d'une forme humaine, par exemple d'un Christ naissant, expirant sur la croix, sortant du sépulcre, et s'élevant dans les cieux, ces images auraient pu autoriser plusieurs personnes pour en faire de semblables en d'autres matières, comme sur les vases sacrés, sur les voiles, dans le livre des Évangiles? ce qui aurait insensiblement introduit l'idolâtrie chimérique que les iconoclastes objectaient à leurs adversaires.

II. Elle l'aurait pu encore introduire d'une manière plus immédiate, parce que l'honneur qu'on rend aux symboles avant la consécration, soit lorsqu'ils sont sur la table de la prothèse, soit lorsqu'on les porte avec des flambeaux et des parfums sur le grand autel, aurait été, selon les iconoclastes, une idolâtrie, si le pain avait eu la ressemblance de quelque forme humaine; au lieu qu'ayant seulement la forme d'une croix, ils estimaient qu'il n'y avait aucun crime à l'honorer. C'est ainsi qu'ils ne faisaient point de difficulté d'honorer les matières où la croix était représentée, comme les voiles, les calices, les livres sacrés, pourvu qu'il ne s'y trouvât aucune forme humaine: car dès qu'ils en apercevaient quelqu'une, ils avaient en horreur ces vases, ces livres et ces voiles, ils les jetaient au feu, et ne traitaient pas moins que d'idolâtre celui qui leur rendait cet honneur relatif dont ils honoraient eux-mêmes la croix.

Section VI.

Contenant quelques observations sur la seconde comparaison.

De même donc, continuent les iconoclastes, *que le corps naturel de Jésus-Christ était saint comme étant formé par une vertu divine, il est manifeste aussi que son corps par institution est saint, comme étant sanctifié par quelque sanctification de grâce.*

La première chose qui se présente à remarquer dans cette seconde comparaison est que ces dernières paroles, *comme étant sanctifié par quelque sanctification de grâce*, montrent évidemment qu'on ne considère pas encore ici l'Eucharistie comme consacrée, puisqu'on ne trouvera, comme je crois, aucun auteur grec qui ait jamais appelé la parfaite consécration des symboles *quelque sanctification*, ou *une certaine sanctification de grâce*, τινὰ ἁγιασμὸν χάριτος.

Les iconoclastes eux-mêmes en parlent tout autrement dans leur troisième comparaison. *Il a voulu*, disent-ils, *que le pain fût fait le divin corps par l'avénement du Saint-Esprit.* Il est certain que voilà l'expression ordinaire des Grecs, lorsqu'ils veulent donner à entendre la parfaite sanctification des dons qui se fait sur le grand autel. Ainsi il faut reconnaître que cette *certaine sanctification de grâce*, dont parlent les iconoclastes, n'est autre que la première sanctification qui est communiquée aux symboles sur la table de la prothèse.

La seconde observation qu'on peut faire sur cette comparaison est que bien qu'il ne s'agisse pas encore de l'Eucharistie consacrée, on lui donne pourtant le nom *de corps de Jésus-Christ :* ce qui ne doit point sembler étrange, puisque les iconoclastes ne sont pas les seuls qui en aient usé de la sorte. *Lorsque le pain est encore sur la table de la prothèse*, dit M. Claude (l. 3, c. 4, p. 185, et c. 13, p. 307), *les Grecs tiennent que c'est un type, et bien qu'ils ne croient pas que la consécration soit encore parfaite, ils appellent néanmoins les symboles, quelquefois* LE CORPS MORT DE JÉSUS-CHRIST, *quelquefois* LE CORPS IMPARFAIT, *et quelquefois simplement* LE CORPS DE JÉSUS-CHRIST, *comme on peut voir dans ce passage de Germain, patriarche de Constantinople :* LA TRANSLATION *des choses saintes, savoir* DU CORPS ET DU SANG DE JÉSUS-CHRIST, *qui viennent de la prothèse, et qui entrent sur le grand autel, signifie l'entrée de Jésus-Christ en Béthanie.*

Il est enfin à remarquer que les iconoclastes ont parlé bien plus exactement que ce patriarche, puisqu'il donne au pain qui n'est pas consacré le nom de *corps de Jésus-Christ* sans aucun adoucissement; au lieu que les iconoclastes se sont servis d'un terme qui témoigne que le pain n'est pas encore le corps même, et que si on lui en donne déjà le nom, c'est parce qu'il est destiné pour le devenir, ou qu'il en tient la place. Car c'est proprement ce que signifie leur τὸ θέσει, comme M. Claude l'a fort bien remarqué. *Que signifie*, dit-il (Réponse à *la Perpét.*, part. 3, c. 4, p. 377), *cette docte et élégante distinction de deux corps, l'un τὸ κατὰ φύσιν, et l'autre τὸ θέσει, c'est-à-dire l'un* PAR NATURE, *et l'autre* PAR INSTITUTION, *sinon que l'un est son propre et véritable corps, et l'autre le sacrement de son corps, qui n'en a pas la nature, mais qui en tient la place?*

Section VII.

Contenant quelques remarques sur les deux dernières comparaisons.

C'est aussi, poursuivent les iconoclastes, *par un dessein particulier, ainsi que nous avons dit, que comme le*

Seigneur, dès le moment de l'union (ou en vertu de l'union) a divinisé par une sanctification qui lui est propre naturellement, la chair qu'il a prise; de même il a voulu que le pain, comme l'image non trompeuse de sa chair naturelle, fût fait le divin corps, étant sanctifié par l'avénement du Saint-Esprit, et par le ministère du prêtre qui fait l'oblation des dons, lorsqu'ils sont transférés de l'état commun à l'état de consécration (ou, *d'un état commun à un état de sainteté*).

Il est clair qu'ils comparent le pain consacré sur le grand autel par l'avénement du Saint-Esprit avec la chair unie hypostatiquement au Verbe; et la sainteté que le pain reçoit en devenant le divin corps de Jésus-Christ avec la sainteté que la chair naturelle a reçue en devenant une chair déifiée. Passons donc à la quatrième et dernière comparaison.

C'est pourquoi la chair naturelle du Seigneur douée d'âme et d'intelligence, a été ointe du Saint-Esprit, étant unie à la divinité; et de même le pain divin, qui est l'image de sa chair, est rempli du Saint-Esprit, aussi bien que le calice du sang vivifiant qui est sorti de son côté. Voilà ce qui m'a d'abord paru de plus obscur dans tout le discours des iconoclastes. Mais il est maintenant aisé de découvrir certainement leur pensée, et de la mettre dans tout son jour.

Car si l'on considère qu'outre les deux saintetés qui conviennent à l'humanité de Jésus-Christ, tant en vertu de la manière dont elle a été formée, qu'en vertu de l'union hypostatique, elle en a encore une troisième, qui consiste en ce qu'elle est *remplie du Saint-Esprit*, de tous ses dons et de toutes ses grâces; et qu'être ainsi *rempli du Saint-Esprit*, c'est, selon la manière de parler des Pères, *en être oint*.

Si l'on fait ensuite réflexion que cette troisième sorte de sainteté ne convient proprement à l'humanité du Sauveur qu'en tant qu'elle est *douée d'âme et d'intelligence;* et que les iconoclastes, qui ne nous avaient parlé jusqu'ici que de la chair et du corps de Jésus-Christ, commencent maintenant à parler d'une chair *douée d'âme et d'intelligence*.

Si l'on se souvient aussi que la troisième sanctification des dons se fait au temps de la fraction lorsqu'on mêle une partie *du pain divin* avec le *sang précieux dans le calice;* et que les iconoclastes, qui n'avaient rien dit dans les comparaisons précédentes de la seconde partie du sacrement, commencent dans celle-ci à parler de toutes les deux ensemble, savoir *du pain divin et du calice du sang vivifiant*.

Enfin si l'on considère que toute la suite de leur discours les conduisait naturellement à la dernière des quatre actions marquées par Jésus Christ, c'est-à-dire *à la fraction* du pain consacré, il n'y aura personne qui ne tire de tout ceci deux conclusions.

I. Que, quand les iconoclastes disent que *comme la chair naturelle douée d'âme et d'intelligence a été ointe du Saint-Esprit, de même le pain divin est rempli du Saint-Esprit, aussi bien que le calice du sang vivifiant sorti du côté du Seigneur*, ils comparent la troisième sainteté de l'humanité de Jésus-Christ avec la troisième sanctification des dons qui se fait un peu avant la communion, lorsque le prêtre rompt le pain et en mêle une partie avec le sang précieux dans le calice, en prononçant ces paroles : *La plénitude du Saint-Esprit*, ou, *pour la plénitude du Saint-Esprit*, ou selon la Liturgie de S. Jacques : *La sainte portion de Christ pleine de grâce et de vérité, du Père et du Saint-Esprit.*

II. Que cette dernière comparaison fait voir évidemment qu'il n'y a point d'illusion dans la nouvelle manière dont nous avons expliqué ce fameux passage d'où Bellarmin, Coccius, et d'autres catholiques ont pris sujet de mettre les évêques du faux concile de Constantinople au rang des sacramentaires, comme s'ils avaient révoqué en doute la vérité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

Il faut avouer néanmoins qu'on peut former ici une difficulté, qui est que si l'Eucharistie n'est remplie du Saint-Esprit que dans le mélange des deux espèces, il s'ensuit que les symboles ne sont pas changés au moment de la consécration dans la substance du corps de Jésus-Christ, puisqu'ils ne peuvent devenir le corps même en propriété de substance, sans être remplis au même moment du Saint-Esprit.

Mais il est facile de résoudre cette difficulté, puisqu'il n'y a qu'à remarquer que, comme l'humanité sainte n'a pas commencé à être ointe du Saint-Esprit, lorsque le Saint-Esprit est descendu d'une manière visible sur le Sauveur, cette descente n'ayant été, selon les Pères, qu'un symbole extérieur de l'onction que l'humanité avait reçue dans l'incarnation; de même lorsque le prêtre prononce ces paroles : *La plénitude du Saint-Esprit*, c'est pour donner à connaître que le pain devenu par la transsubstantiation le corps du Sauveur est rempli du S.-Esprit, et non pas pour nous faire concevoir qu'il commence pour lors à en être rempli.

SECTION VIII.

L'on répond aux objections de M. Claude

M. Claude (liv. 4, c. 10, p. 502). « Passons au concile de Constantinople qu'on a appelé des iconoclastes. Ce concile dit premièrement que *Jésus-Christ nous a commandé d'offrir une image, une matière choisie, c'est-à-dire la substance du pain.* Il est clair que leur sens est que ce qu'on offre dans l'action de l'Eucharistie, et ce qui est une image, est une substance de pain. M. Arnauld répond que le concile a voulu seulement *désigner l'Eucharistie et en marquer la matière* (ibid., p. 507). Mais c'est une échappatoire insoutenable. Car quand on marque la matière par le terme de *substance du pain*, on la considère avant la consécration, supposé qu'on croie que par la consécration ce n'est plus la substance du pain, mais celle du corps de Jésus-Christ. Cependant ces Pères l'ont considérée après la consécration, comme il paraît par tout leur discours. Ceux de Nicée l'ont ainsi reconnu, car ils les censurent d'avoir appelé l'Eucharistie *image* après la consécration. Or, au même lieu que ceux de Constantinople l'appellent *image*, ils l'appellent aussi *sub-*

stance de pain. Si la censure de ceux de Nicée est bonne, l'Eucharistie sera selon le concile de Constantinople *image* après la consécration; elle sera donc aussi *substance de pain* après la consécration. Quelle apparence y a-t-il que M. Arnauld entende mieux aujourd'hui le sens de ce concile que ne faisaient les Pères de Nicée, qui avaient au milieu d'eux plusieurs évêques de ceux qui avaient assisté à l'assemblée de Constantinople, et entre les autres celui-là même qui y avait présidé? Mais je veux que les Pères de Nicée se soient trompés, et que M. Arnauld l'entende mieux qu'eux; il est constant qu'ils devaient censurer l'expression de *substance de pain*, puisqu'ils ne la pouvaient prendre que comme dite de l'Eucharistie après la consécration. Ceux de Constantinople appellent l'Eucharistie au même lieu, et dans la même période, *image et substance de pain*. Ils prennent le nom d'*image* comme une qualité donnée à l'Eucharistie après la consécration. Il faut donc nécessairement qu'ils aient pris *la substance* comme un attribut appliqué de même à l'Eucharistie après la consécration. Cependant ceux de Nicée censurent le premier, et ne censurent en aucune manière l'autre; ils sont choqués de l'un et ne le sont pas de l'autre, ce qui conclut que leur hypothèse n'était pas la transsubstantiation. »

Réponse. Ce raisonnement de M. Claude est visiblement illusoire. Car afin que l'illusion n'en fût pas visible, il faudrait que les iconoclastes n'eussent donné à l'Eucharistie le nom d'*image* que dans la période où ils se sont servis du terme de *substance de pain*. Ce qui est sensiblement faux, puisqu'ils le lui ont aussi donné dans les deux dernières comparaisons, où ils la considèrent comme consacrée.

Ainsi l'on voit que les Pères de Nicée ont dû être choqués du terme *d'image*, parce que, selon les idées qu'ils ont attachées à ce mot, l'Eucharistie consacrée étant le corps même n'en peut être l'image; et qu'ils n'ont pas dû être choqués du mot de *substance du pain*, parce qu'il est évident qu'il ne s'agit que de la matière de l'Eucharistie dans la première comparaison, où les iconoclastes se sont servis de ce terme.

M. Claude (p. 510). « Ils font deux corps de Jésus-Christ, l'un est son corps naturel, l'autre est son corps par institution; l'un sa chair naturelle, l'autre l'image de cette chair naturelle; l'un la substance humaine, l'autre une matière choisie, la substance du pain; l'un est saint d'une sanctification qui lui est propre naturellement, l'autre est élevée d'un état commun à un état de sainteté; l'un est la chair naturelle de Jésus-Christ oint du Saint-Esprit, l'autre est un pain rempli du Saint-Esprit. Il n'y a rien en tout cela qui puisse s'accorder avec les idées de M. Arnauld. »

Réponse. Il est vrai que les iconoclastes font dans leur seconde comparaison deux corps de Jésus-Christ; l'un son corps naturel, et l'autre son corps par institution; mais *ce corps par institution* n'est pas l'Eucharistie consacrée, c'est le pain sanctifié sur la table de la prothèse. De plus, quand on supposerait qu'ils parlent déjà de l'Eucharistie consacrée, comme l'ont cru les Pères de Nicée, et après eux l'auteur de *la Perpétuité*, ne sait-on pas que le pain ne devient le corps même en propriété de substance que par l'*institution* que le Seigneur a faite de ce mystère?

Il est vrai qu'ils comparent la chair naturelle avec l'image non trompeuse de cette chair naturelle; mais cette image non trompeuse doit être, selon leur idée, la chair même, comme on l'a fait voir.

Il n'est pas vrai qu'ils aient comparé la substance du pain avec la substance humaine; c'est avec *la matière de la substance humaine* qu'ils l'ont comparée. *Comme Jésus-Christ*, disent-ils, *a pris des hommes la seule matière d'une substance humaine, il a voulu aussi qu'on lui offrît pour image une matière choisie, c'est-à-dire la substance du pain*. Il y a dans le grec ὕλη μόνη ἀνθρωπίνης οὐσίας, et dans les deux versions latines *materia sola humanæ substantiæ*. C'est donc une infidélité à M. Claude d'avoir traduit, partout où il rapporte ce passage, *que comme Jésus-Christ a pris la matière seule ou la substance;* mais il avait besoin de cette fausse traduction pour empêcher que les lecteurs ne s'aperçussent qu'on compare ici *la matière choisie*, dont on fait l'Eucharistie, avec *la matière* dont a été formée la substance humaine de Jésus-Christ, et que, par conséquent, les iconoclastes ont pu se servir en cette occasion du terme de *substance de pain*, sans donner aucune atteinte au dogme de la transsubstantiation.

Il est vrai qu'ils disent que les dons sont élevés d'un état commun à un état de sainteté; mais aussi ont-ils enseigné que par cette élévation les dons deviennent *le divin corps du Seigneur et son sang vivifiant*.

Enfin il faut avouer qu'ils ont écrit que *comme la chair naturelle a été ointe par le Saint-Esprit, de même le pain divin est rempli du Saint-Esprit avec le calice du sang vivifiant sorti du côté de Jésus-Christ;* mais il n'y a rien ni dans cette comparaison, ni dans leurs autres expressions, qui ne s'accorde très-bien avec les idées d'un théologien catholique.

M. Claude. « Mais s'il n'y a rien en tout cela qui puisse s'accorder avec les idées de M. Arnauld, il y en a aussi peu dans ce que ces Pères appellent l'Eucharistie *une image non trompeuse de la chair de Jésus-Christ*. Pour bien entendre leur sens il faut supposer, avec M. Arnauld, qu'ils disaient que les images de leurs adversaires étaient trompeuses, ou parce qu'elles représentaient l'humanité séparée de la divinité, et subsistante par elle-même, si on disait qu'elles n'étaient images que de l'humanité, et ainsi elles induisaient à l'erreur de Nestorius; ou parce qu'elles figuraient la divinité confuse et mêlée avec l'humanité, si on disait qu'elles représentaient tout Jésus-Christ, et elles induisaient à l'erreur d'Eutychès, qui confondait les deux natures. Jusque là M. Arnauld ne s'est pas trompé, mais il n'a pas été aussi heureux à découvrir comment ils entendaient que l'Eucharistie était une image non trompeuse. »

Réponse. Avant que de permettre à M. Claude de passer outre, il est juste de découvrir l'injustice du

reproche qu'il fait à son adversaire. Nous n'aurons pas beaucoup de peine à le faire, puisque le silence de M. Claude d'un côté, et de l'autre le livre de M. Arnauld, nous en fournissent deux moyens très-aisés.

En effet si l'explication que M. Arnauld a donnée à ces paroles des iconoclastes : *L'Eucharistie est une image non trompeuse de la chair de Jésus-Christ*, n'est ni juste, ni solide, d'où vient que M. Claude ne l'a pas rapportée, vu principalement qu'il ne s'agissait que de cinq ou six lignes ? D'où vient qu'il n'a pas osé entreprendre de la réfuter ? D'où vient qu'il nous l'a cachée avec tant de soin, qu'il n'est pas possible de deviner ce que M. Arnauld a dit sur ce sujet pour le comparer avec l'explication de M. Claude, à moins que de l'aller chercher dans le livre même de M. Arnauld?

Mais pour faire voir d'où procède ce profond silence de M. Claude, il n'y a qu'à produire les propres paroles de M. Arnauld (l. 7, c. 8.) : *Les iconoclastes*, dit-il, *prétendaient éviter entièrement tous ces inconvénients, en disant que l'Eucharistie est le corps même de Jésus-Christ uni à la divinité. Par ce moyen*, *selon eux, cette image n'était point fausse*, *parce qu'elle enfermait, et le corps de Jésus-Christ, et sa divinité*, *et la plénitude du Saint-Esprit qui réside dans l'humanité de Jésus-Christ.* Il est certain que voilà la véritable raison pourquoi les iconoclastes appelaient l'Eucharistie *une image non trompeuse de la chair de Jésus-Christ.*

Car si les iconoclastes donnaient le nom *d'image trompeuse* aux peintures qui représentent l'humanité sainte, parce qu'ils estimaient que *l'image de Jésus-Christ et Jésus-Christ lui-même ne diffèrent point en substance l'un de l'autre*, ne s'ensuit-il pas évidemment que l'Eucharistie était, selon leur principe, *une image non trompeuse*, parce qu'elle contenait substantiellement la chair même du Sauveur? Or dire que l'Eucharistie est une image non trompeuse, *à cause qu'elle contient substantiellement la chair de Jésus-Christ*, n'est-ce pas la même chose que de dire, comme a fait M. Arnauld, que l'Eucharistie n'était point, selon les iconoclastes, une image trompeuse, *parce qu'elle enfermait, et le corps de Jésus-Christ*, *et sa divinité*, *et la plénitude du Saint-Esprit qui réside dans l'humanité sainte?* Voyons maintenant si M. Claude a trouvé quelque chose, je ne dirai pas de plus solide, car ce serait demander l'impossible, mais qui puisse au moins se soutenir avec quelque apparence de raison.

M. Claude (ibid.) : « Car il est certain qu'à l'égard de Nestorius leur sens est, que comme la substance humaine en Jésus-Christ n'avait point de subsistance personnelle, de même son image, savoir la substance du pain, n'avait pas les traits et la figure humaine, bien qu'il semble qu'une image les doive avoir; par là elle représentait la nature humaine, non comme une personne, mais comme une nature dépouillée de sa personnalité, et ainsi elle éloignait de l'erreur de Nestorius. C'est ce qu'ils expriment en ces termes : *Comme Jésus-Christ a pris la matière seule ou la substance humaine sans subsistance personnelle*, *de même il nous a commandé d'offrir une image*, *une matière choisie*, *c'est-à-dire la substance du pain*, *n'ayant pas la forme ou la figure humaine.* Et, à l'égard de l'erreur d'Eutychès, ils voulaient que comme le corps de Jésus-Christ avait été non aboli ou confondu avec la divinité, mais sanctifié et divinisé par le moyen de l'union hypostatique, de même le pain était sanctifié et divinisé par le Saint-Esprit. C'est ce qu'ils exprimaient par ces termes : *Comme, en vertu de l'union, Jésus-Christ a divinisé la chair qu'il a prise par une sanctification qui lui est propre naturellement*, *de même il a voulu que le pain de l'Eucharistie, comme étant l'image non trompeuse de sa chair naturelle*, *fût faite un corps divin par l'avénement du Saint-Esprit*, *l'oblation étant par le moyen du prêtre transférée d'un état commun à un état de sainteté.* Or ce rapport suppose nécessairement que la substance du pain subsiste, afin de représenter contre Eutychès la subsistance de la nature humaine dans l'union hypostatique. »

Réponse. Cette manière d'expliquer la pensée des iconoclastes n'est pas recevable, puisqu'elle est appuyée sur quatre suppositions dont la fausseté est évidente; car, 1° il est faux que les iconoclastes n'aient fait que deux comparaisons de l'Eucharistie avec le corps naturel du Sauveur. Ils en ont fait quatre. M. Claude a passé sous silence la seconde et la quatrième, parce qu'il n'y avait pas moyen de les faire venir à son but; 2° il est faux qu'ils aient dit, dans leur première comparaison, *que Jésus-Christ a pris la matière seule ou la substance humaine.* Ils ont dit *la seule matière de la substance humaine.* Ce qui montre que leur dessein principal, dans cette première comparaison, est de découvrir le premier rapport qui est entre le mystère de l'Eucharistie et celui de l'Incarnation; et que la remarque qu'ils font touchant *la subsistance personnelle* ne tend nullement à faire voir que l'Eucharistie n'est pas une image trompeuse à l'égard de l'erreur de Nestorius, mais seulement à prouver, en passant, qu'on ne doit représenter la forme humaine de Jésus-Christ sur aucune matière, puisque la raison pourquoi on ne la représente pas sur les sacrés symboles est (ce qu'ils supposent faussement) de peur que l'idolâtrie ne s'introduise, de même que ç'a été de peur que le nombre des divines Personnes ne s'accrût, que le Seigneur s'est uni une substance humaine dépouillée de sa personnalité; 3° il n'est pas vrai qu'ils aient prétendu faire allusion à l'erreur d'Eutychès, quand ils ont remarqué, dans leur troisième comparaison, que *la chair de Jésus-Christ a été divinisée*, puisqu'ils attribuent à Nestorius, et non pas à Eutychès, d'avoir enseigné que le corps du Seigneur n'est point déifié, *τὸ σῶμα ἀθέωτον*; 4° il n'est pas certain que l'erreur d'Eutychès soit, selon les iconoclastes, *d'avoir aboli le corps en le confondant avec la divinité*, puisqu'il ne paraît point qu'ils lui aient attribué cette pensée, mais seulement *d'avoir circonscrit la divinité*, et de *l'avoir confondue avec la chair* : Τὸ θεῖον περιγραπτὸν, καὶ τῇ σάρκι σύγχυθεν. Ce qui suppose que ce n'est pas le corps qui a été aboli, mais plutôt la divinité; puisque

c'est en quelque manière abolir une chose qui est de sa nature incirconscrite que de lui donner des bornes, et de la confondre avec une chair circonscrite.

Les iconoclastes soutenaient donc deux choses : 1° ils prétendaient que l'Eucharistie est *une image* de la chair de Jésus-Christ; 2° ils disaient qu'elle est *une image non trompeuse*.

Or, que l'Eucharistie fût *une image non trompeuse*, supposé qu'elle soit *une image*, c'est une vérité qu'ils savaient qu'on ne leur contesterait jamais. Car l'Eucharistie étant substantiellement le propre corps uni à la divinité sans division, sans séparation et sans confusion, comment pourrait-elle induire à l'erreur de Nestorius, qui séparait et divisait les natures; ou à celle d'Eutychès, qui les confondait ensemble?

Ainsi toute la difficulté consistait à faire voir que l'Eucharistie est en effet *une image*. C'est ce que leur niaient quelques-uns de leurs adversaires; et c'est aussi à quoi ils se sont uniquement appliqués, comme on l'a fait voir par leurs quatre comparaisons, et par toute la suite de leur discours.

Voilà ce que j'avais à dire touchant le célèbre passage des iconoclastes. M. Claude demande, dans sa Réponse au premier traité de *la Perpétuité*, *s'il fut jamais un témoignage ou plus grand*, *ou plus beau*, *ou plus digne de foi, et si Calvin lui-même pourrait rien dire de plus formel*. Pour Calvin, ses écrits font voir ce qu'il était capable de dire sur cette matière. Du reste, j'avoue que ce témoignage est en effet l'un des plus grands, des plus beaux et des plus dignes de foi que nous ayons trouvés dans les auteurs des quatre siècles dont il s'agit présentement. Il est vrai que nous avons déjà vu dans les chapitres précédents quelques auteurs qui enseignent que *l'Eucharistie est proprement, véritablement, naturellement, en vérité et par nature le corps même et le sang même de Jésus-Christ;* mais il faut avouer que c'est encore je ne sais quoi de plus que tout cela, d'entendre dire à des iconoclastes que *le pain de l'Eucharistie est la véritable image de Jésus-Christ*, puisque cette manière de parler veut dire, dans leur langage, que *le pain de l'Eucharistie et Jésus-Christ lui même ne diffèrent point en substance l'un de l'autre*, οὐδὲν ἕτερον τοῦ ἑτέρου κατ' οὐσίαν διαφέρειν.

CHAPITRE V.

Quatrième preuve *en faveur de la transsubstantiation, tirée du second concile de Nicée.*

On n'a pu encore assurément découvrir le véritable auteur de l'écrit qui fut lu dans le second concile de Nicée, pour réfuter la définition composée par les iconoclastes au conciliabule de Constantinople.

Il semble néanmoins que cette pièce soit de Tarase, patriarche de Constantinople, puisque le pape Adrien, dont les légats présidèrent au concile de Nicée avec ce patriarche, la lui attribue dans une lettre écrite à Charlemagne (1).

(1) Adrian., epist. ad Carol. Magn. c. 21 et 39. Post. act. II concil. Nicæn.

Quoi qu'il en soit, au moins est-il certain que nous avons dans cette réfutation des iconoclastes un témoignage authentique de la créance de l'église grecque touchant la transsubstantiation; car, quoique M. Claude prétende que *les Pères de Nicée*, c'est-à-dire l'auteur de cet écrit approuvé dans le concile de Nicée, *et les protestants ne se choquent point dans le fond de la créance*, on fera voir le contraire d'une manière si évidente dans la troisième section de ce chapitre, qu'on espère qu'il n'y aura point de lecteurs, fût-ce M. Claude lui-même, qui n'en demeurent convaincus.

SECTION PREMIÈRE.

Extrait d'un écrit lu et approuvé dans le second concile de Nicée (act. 6, t. 3, n. 6).

« Ces iconoclastes veulent que l'image et l'original soient la même chose, et sous ce prétexte ils nous accusent d'embrasser la confusion ou la division des natures..... Mais nous protestons que nous croyons tout ce que l'Église enseigne touchant l'incarnation de Notre Seigneur Jésus-Christ; et, condamnant Nestorius et Eutychès avec leurs fauteurs, nous recevons les vénérables images, parce que nous ne reconnaissons autre chose dans une image, sinon qu'elle communique dans le nom avec l'original, et qu'elle n'en a pas la substance.....

« Mais l'aversion que ces novateurs ont pour les images leur faisant abandonner la vérité les a précipités dans un autre excès, qui pourrait à bon droit passer pour la dernière de toutes les folies; car nul des apôtres ou des plus illustres Pères, qui ont été les trompettes du Saint-Esprit, n'a appelé du nom d'*image du corps de Jésus-Christ* ce sacrifice non sanglant qui s'opère en mémoire de la passion de Jésus-Christ notre Dieu.

« En effet, le Seigneur ne leur a pas enseigné de parler ainsi, ni de faire profession de cette foi; mais il leur dit dans l'Évangile : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'entrerez point au royaume des cieux.* Et la même : *Celui qui mange ma chair, et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui.* Et dans un autre lieu il est dit, que *prenant du pain et ayant rendu grâces, il le rompit, le donna à ses disciples, et leur dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps; de même prenant le calice, et ayant rendu grâces, il le leur donna, en disant : Buvez-en tous, ceci est mon sang, le sang du nouveau testament, qui est répandu pour plusieurs en la rémission des péchés.* Il ne leur dit pas : *Prenez, mangez l'image de mon corps.*

« Aussi le divin apôtre qui avait appris de la bouche même du Seigneur à parler de ce mystère : *C'est du Seigneur*, dit-il, *que j'ai appris ce que je vous ai aussi enseigné, qui est que la nuit qu'il devait être livré à la mort, il prit du pain, et ayant rendu grâces, le rompit, et dit : Prenez et mangez, ceci est mon corps qui est rompu pour vous; faites ceci en mémoire de moi; et de même du calice qu'il prit après avoir soupé, en disant : Ce calice est le nouveau testament en mon sang; faites ceci en mémoire de moi; car toutes les fois que vous mangerez ce*

pain, et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. Il paraît donc clairement que ni le Seigneur, ni les apôtres, ni les Pères n'ont appelé *image* le sacrifice non sanglant qui est offert par le prêtre, mais qu'ils l'ont appelé *le corps même et le sang même.*

« Il est bien vrai que quelques Pères ont cru les pouvoir nommer pieusement *antitypes* avant qu'ils soient parfaitement sanctifiés. De ce nombre a été S. Eustathe, cet illustre vainqueur qui a le premier combattu pour la foi orthodoxe contre la fureur arienne, comme aussi le grand S. Basile qui a été le destructeur de cette même superstition, et qui a répandu par toute la terre les dogmes de la foi orthodoxe. Car étant tous deux animés d'un même esprit, le premier expliquant ces paroles des Proverbes de Salomon : *Mangez mon pain et buvez le vin que j'ai mêlé d'eau pour vous,* dit *qu'elles marquent par le pain et le vin les antitypes des membres du corps de Jésus-Christ;* et l'autre, puisant dans la même source, parle ainsi dans la prière de la divine oblation, comme savent tous ceux qui célèbrent le saint sacrifice : *O Dieu, nous nous approchons avec confiance de l'autel sacré, et en proposant les antitypes du saint corps et du sang de votre Christ, nous vous prions et vous invoquons.* Et ce qui suit fait bien voir encore plus clairement que la pensée de ce Père est qu'ils sont appelés antitypes avant la consécration ; mais qu'après la consécration ils sont appelés, ils sont et ils sont crus proprement *corps et sang.*

« Mais ces inconoclastes voulant abolir la vue des vénérables images, en ont introduit une qui n'est pas *image*, mais *corps et sang;* et étant poussés d'un esprit de malice et de tromperie, ils se sont fait illusion à eux-mêmes, en disant que cette divine oblation se fait *par position;* et comme cette manière de parler est un témoignage évident de leur emportement, de même il n'y en a pas moins à donner le nom d'image au corps et au sang du Seigneur. Ensuite, abandonnant le mensonge, ils reviennent un peu à la vérité, en disant que *cette image est faite le divin corps ;* mais si c'est l'image du corps, il est impossible qu'elle soit le divin corps même.

« Que pourrait-il donc y avoir de constant et d'assuré dans la doctrine de ces insensés qui, se représentant une chose pour une autre, appellent notre saint sacrifice, tantôt l'*image du saint corps de Jésus-Christ*, tantôt *le corps par position* (1), tantôt *le sacré et divin corps.*

« Mais ce qui les a engagés dans cette contradiction n'est autre, comme nous l'avons dit, que la passion qu'ils ont de nous ôter la vue des images en renversant les traditions de l'Église. »

Section II.

Que le témoignage rapporté dans la section précédente établit clairement la transsubstantiation.

L'auteur dont je viens de rapporter le témoignage ne demandant que deux conditions pour faire une image : 1° *qu'elle convienne dans le nom avec l'original ;* 2° *qu'elle en diffère selon la substance,* il faut de nécessité qu'il ait cru que l'une ou l'autre de ces conditions ne se rencontre point dans l'Eucharistie consacrée, puisqu'il trouve bon qu'on lui donne avant la consécration les noms d'*image* et d'*antitype* du corps de Jésus-Christ, et qu'il ne peut souffrir qu'on les lui donne après la consécration. Or il est certain qu'il ne s'est pas imaginé que ce fût la première condition qui manquait au pain consacré, puisqu'il lui donne lui-même le nom de *corps de Jésus-Christ*, et qu'il remarque que tous les Pères et les apôtres même le lui ont donné. Il faut donc qu'il ait été persuadé que la seconde condition lui manque. Or s'il a cru que la seconde condition ne se rencontre plus dans l'Eucharistie consacrée, bien qu'elle s'y rencontrât avant la consécration, c'est-à-dire s'il a cru que l'Eucharistie *n'est point différente en substance du corps de Jésus-Christ* après la consécration, bien qu'elle le fût avant que d'être consacrée, il s'ensuit évidemment qu'il croyait que le changement qui s'opère au moment de la consécration est une conversion de substance, puisque c'est un changement qui fait que le pain devienne en substance le corps du Sauveur.

Secondement, s'il est certain, comme on n'en peut douter, que cet auteur se soit imaginé que les iconoclastes avaient appelé l'Eucharistie consacrée *le corps par position*, et que sous ce prétexte il leur ait reproché d'être tombés dans une folie évidente et dans une contradiction : dans une folie, d'avoir osé employer le mot de *position* en parlant de l'Eucharistie consacrée; dans une contradiction, en l'appelant tantôt *le corps par position*, tantôt *le divin corps*, il faut de nécessité qu'il ait cru que l'Eucharistie n'est plus après la consécration le corps de Jésus-Christ *par position*, *θέσει*, mais *κατὰ φύσιν*, *par nature.* On ne peut pas donc raisonnablement soutenir qu'il n'ait point reconnu la transsubstantiation, puisque la transsubstantiation n'est autre chose que la conversion du pain dans le corps naturel de Jésus-Christ.

Enfin s'il est évident que ce soit se déclarer pour la présence réelle d'assurer que les dons ne sont pas des images du corps et du sang, mais qu'ils sont eux-mêmes, après la consécration, corps et sang ; qu'ils sont proprement le corps et le sang de Jésus Christ, qu'ils sont le corps même et le sang même ; qu'ils sont ce corps dont il est écrit : *Ceci est mon corps* QUI EST ROMPU *pour vous;* qu'ils sont ce sang dont il est dit : *Ceci est mon sang* QUI EST RÉPANDU *pour plusieurs;* qu'ils sont cette chair et ce sang que le Seigneur promettait aux apôtres quand il leur dit : *Si vous ne mangez* LA CHAIR *du Fils de l'homme, et ne buvez* SON SANG, *vous n'aurez point la vie en vous ; celui qui mange* MA CHAIR *et boit* MON SANG, *demeure en moi et moi en lui ;* si, dis-je, il est évident, comme tout homme raisonnable et non préoccupé en demeurera d'accord, que de s'ex-

(1) Ces paroles ne sont point dans le texte grec; mais il paraît, par la version de Longolius, qu'elles étaient dans le manuscrit de Maximus Planudes.

primer de la sorte c'est faire paraître qu'on ne reconnaît pas dans les mystères une simple présence d'efficace ou de vertu, mais une présence réelle ou de substance, il faut que notre auteur, quel qu'il puisse être, ait été un transsubstantiateur, puisqu'il s'est servi de toutes ces expressions, et qu'on ne peut nier que les Grecs ne crussent au huitième siècle la transsubstantiation, si l'on accorde une fois qu'ils croyaient la présence réelle.

M. Claude pourtant ne désespère pas de persuader au monde, par le moyen *de la clé de vertu*, et avec le secours de l'écrit approuvé au second concile de Nicée, que les Pères de ce concile n'ont point eu *dans le fond* d'autres sentiments, sur le sujet de l'Eucharistie, que les protestants. L'entreprise est hardie. Voyons la manière dont il s'est pris pour la faire réussir.

Section III.

*Vains efforts de M. Claude pour prouver que les Pères de Nicée et les protestants ne sont en différend que sur la force du terme d'*IMAGE, *et non pas dans* LE FOND *de la créance.*

M. Claude (Réponse à *la Perpétuité*, part. 3, c. 4). « Nous ne nous choquons point dans le fond de la créance, et pour bien reconnaître en quoi nous sommes différents et en quoi nous convenons, il ne faut que produire nos arguments en termes clairs et développés, selon le sens que nous leur donnons.

« Les évêques de Nicée forment celui-ci : *Nulle image n'est la chose dont elle est l'image, ni en substance ni en vertu ; or l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ en vertu ; donc elle n'en est pas l'image.*

« Et nous en formons une autre de cette sorte : *Nulle image n'est la chose dont elle est l'image en substance ; or l'Eucharistie est l'image du corps de Jésus-Christ ; donc elle n'est pas le corps de Jésus-Christ en substance.*

« Qui ne voit que notre différend ne tombe pas sur cette question, *si l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ.* Car ils croient qu'elle l'est EN VERTU, nous croyons qu'elle ne l'est pas EN SUBSTANCE ; cela ne se choque point. Il tombe donc sur cette autre question, *si l'Eucharistie est une image.* Ils croient qu'elle ne l'est pas et l'induisent de ce principe, que *nulle image n'est la chose dont elle est l'image, ni en substance ni en vertu.* Nous croyons qu'elle l'est parce que nous ne recevons pas leur principe dans l'étendue qu'ils lui donnent, nous le limitons à la seule substance, et disons que nulle image n'est la chose dont elle est l'image en substance, bien qu'elle la puisse être en vertu.

« Ainsi, à proprement parler, nous ne sommes en différend que *sur la force du nom d'*IMAGE. Ils veulent qu'il exclue *non seulement la substance, mais aussi la vertu* de la chose même. Et nous voulons qu'il exclue *la substance seulement, et non la vertu.*

« Or, qu'ils aient pris le mot d'*image* en ce sens, on ne le saurait contester après ce qu'ils nous ont dit eux-mêmes. *Quant à l'image, nous n'en savons autre chose sinon que c'est une image qui montre une copie ou une ressemblance de son original. D'où vient qu'elle en prend aussi le nom, et qu'elle n'a rien que cela de commun avec lui* (conc. II Nic., act. 6). Ils ne pensaient donc pas qu'elle en eût la vertu et l'efficace, étant certain que cette vertu est autre chose que le nom de l'original. Et ailleurs (ibid., sect. 3) : *Un homme bien sensé ne recherchera jamais dans une image les propriétés de son original.* Or la vertu d'opérer est une des propriétés de l'original. Et si l'auteur veut qu'ils aient pris le mot d'*image* en un sens qui exclut *la vérité de la substance*, pourquoi ne voudrai-je pas qu'ils l'aient pris en un sens qui exclut *la vérité de l'efficace ?* »

Réponse. Si nous voulons que les Pères de Nicée aient pris le mot d'*image* en un sens qui exclut *la vérité de la substance*, c'est que ces Pères ont déclaré en vingt endroits que *l'image et l'original doivent différer en substance l'un de l'autre ;* mais M. Claude a tort de vouloir qu'ils l'aient pris en un sens qui exclut *la vérité de l'efficace*, puisque ce sens est trop extravagant pour être jamais venu en pensée à personne, et qu'il ne faut pas imputer aux gens des pensées extravagantes, à moins qu'on ne puisse faire voir par de bonnes preuves qu'ils les ont eues en effet.

Mais, dit M. Claude, ces Pères enseignent que *l'image n'a rien que le nom seul de commun avec l'original ;* or la vertu ou l'efficace de l'original est certainement autre chose que le nom de l'original ; donc ils ont cru que ce qui a la vertu ou l'efficace d'une chose n'en peut être l'image.

M. Claude ne prend pas garde qu'avec ce raisonnement on va prouver que les Pères de Nicée ont cru que les images brisées par les iconoclastes n'étaient pas des images, puisque ces images avaient la figure, les traits et les linéaments d'une forme humaine, et que les traits, les linéaments et la figure d'un original sont certainement autre chose que son nom.

M. Claude devait donc faire réflexion que quand on dit que *l'image n'a rien que le nom seul de commun avec l'original*, on ne veut pas donner à entendre qu'elle n'a ni l'efficace, ni la vertu, ni la figure, ni les traits de l'original ; car si elle ne ressemblait à l'original en quelqu'une de ces choses ou en d'autres semblables, elle n'en prendrait jamais le nom ; mais on veut faire concevoir que, bien qu'on donne à l'image le nom de l'original, elle n'est pas l'original même, elle n'en a pas la substance, elle ne convient pas avec lui dans la définition. C'est ainsi que les Pères de Nicée se sont expliqués eux-mêmes, comme on le verra incontinent.

« Mais, continue M. Claude, ils disent en termes formels, qu'*un homme bien sensé ne recherchera jamais dans une image les propriétés de son original.* Il est vrai ; mais ces propriétés qu'un homme bien sensé ne recherchera jamais dans une image sont, selon les Pères de Nicée, les propriétés substantielles de l'original, les propriétés qui ne se rencontrent jamais hors de l'original, les propriétés que l'original ne peut communiquer qu'en communiquant sa substance ; en un mot ces propriétés sont ; *être animé, et être composé de*

chair, de muscles, d'os et de nerfs. Il n'y a qu'à les écouter eux-mêmes. *Il est évident à tout le monde,* disent-ils, *qu'autre chose est l'image, et autre chose l'original; car celui-ci est animé, et celle-là n'a point d'âme* (Conc. II Nic., act. 6, tom. 3, num. 6). *Non seulement une image n'a point d'âme,* disent-ils en un autre lieu (tom. 2, n. 12), *mais elle est aussi destituée de la substance d'un corps; c'est-à-dire,* ajoutent-ils, *de chair et de muscles, de nerfs et d'os; car si nous avions aperçu ces choses dans une image, sans doute que nous l'aurions appelée un homme, et non pas l'image d'un homme.* Et là même, *une image,* disent-ils, *n'est pas semblable à son original en substance, mais seulement dans le nom.* Et plus bas : *L'image n'a que le nom et non pas la substance de l'original.* Et dans un autre endroit (tom. 6, n. 9) : *L'image n'a que le seul nom de commun avec l'original, et non la définition.* Et dans le passage produit par M. Claude (tom. 3, n. 5), après avoir dit qu'*un homme bien sensé ne recherchera jamais dans une image les propriétés de son original,* n'ajoutent-ils pas immédiatement ces paroles, que M. Claude n'aurait pas supprimées s'il agissait de bonne foi, ou s'il ne citait les auteurs sur le rapport d'autrui : *Car la véritable raison,* disent-ils, *ne reconnaît autre chose dans l'image, sinon qu'elle communique dans le nom avec la chose dont elle est l'image, et non dans la substance.*

Il me semble qu'en voilà suffisamment pour convaincre le monde que ce n'est pas en l'air que nous attribuons aux Pères de Nicée d'avoir pris le mot *d'image* en un sens qui exclut *la vérité de la substance,* et que M. Claude est mal fondé de prétendre que ces Pères n'ont pas disputé contre les iconoclastes sur le même principe dont les protestants se servent contre nous, qui est que *nulle image n'est en substance la chose dont elle est l'image.*

Je prie donc M. Claude de réformer sur ce principe l'argument qu'il a fait faire aux évêques de Nicée, de le comparer avec celui des protestants, de voir ensuite en quoi ils conviennent et en quoi ils diffèrent; et je consens qu'il soit lui-même le juge de notre différend.

Nulle image, diront ces Pères, *n'est en substance la chose dont elle est l'image ; or l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ en substance; donc l'Eucharistie n'est pas l'image du corps de Jésus-Christ. Nulle image,* disent les protestants, *n'est en substance la chose dont elle est l'image; or l'Eucharistie est l'image du corps de Jésus-Christ; donc l'Eucharistie n'est pas le corps de Jésus-Christ en substance.*

Selon les protestants, *l'image* du corps exclut *la substance du corps;* les Pères de Nicée prennent le mot *d'image* pour une chose qui n'a pas *la substance du corps.*

Selon les Pères de Nicée, *la substance du corps* comprend *de la chair et des os;* les protestants prennent les mots *de substance du corps* pour un composé *de chair et d'os.*

Selon les uns et les autres, par *l'Eucharistie* il faut entendre *le pain de la communion.*

Ils conviennent donc parfaitement dans tout ce qui touche la force des mots. Voyons maintenant en quoi ils diffèrent.

Les protestants posent comme une chose constante, que *l'Eucharistie est l'image du corps ;* les Pères de Nicée croient avoir montré que *l'Eucharistie n'est pas l'image du corps.*

Les Pères de Nicée supposent pour un principe incontestable, que *l'Eucharistie est le corps en substance ;* les protestants croient avoir prouvé que *l'Eucharistie n'est pas le corps en substance.*

La preuve des protestants est que l'Eucharistie ne peut être le corps de Jésus-Christ *en substance,* puisqu'elle en est *l'image.* La preuve des Pères de Nicée est que l'Eucharistie ne peut être *l'image* du corps de Jésus-Christ, puisqu'elle est le corps de Jésus-Christ *en substance;* c'est-à-dire, selon la définition qu'ils ont eux-mêmes donnée, puisqu'elle en contient *la chair, les nerfs, les muscles et les os.*

Que M. Claude prononce maintenant, et qu'il dise s'il y a de l'apparence qu'on puisse soutenir après cela que *les évêques de Nicée et les protestants ne se choquent point* DANS LE FOND DE LA CRÉANCE, *et qu'à proprement parler, ils ne sont en différend que* SUR LA FORCE DU NOM D'IMAGE.

Au reste on verra dans le cinquième chapitre du troisième livre, que tous les catholiques du huitième siècle ne convenaient pas avec l'auteur de l'écrit qui fut lu au second concile de Nicée, que *toute image diffère en substance de la chose dont elle est l'image;* mais que plusieurs soutenaient avec les iconoclastes, que l'Eucharistie est tout ensemble l'image du corps, et le corps même en propriété de substance.

CHAPITRE VI.

CINQUIÈME PREUVE *de la transsubstantiation, tirée des Parallèles manuscrits de S. Jean de Damas.*

Il y a cette différence entre S. Jean de Damas et les autres auteurs grecs qu'on produit ordinairement dans cette dispute, que la plupart de ceux-ci n'ont parlé de l'Eucharistie que par rencontre, et que s'il y en a quelques-uns qui l'aient fait à dessein, ce n'a été que comme en passant et en peu de paroles ; au lieu que S. Jean de Damas en a traité fort amplement dans deux différents ouvrages, et dans la seule vue de faire connaître quelle était sur ce sujet la créance de l'Église.

Et c'est ce qui fait que je ne puis comprendre comment des personnes savantes, qui font profession de lire les auteurs dans leurs sources, peuvent de bonne foi révoquer en doute si le changement que ce Père reconnaît dans les mystères est un simple changement de vertu, ou une véritable conversion de substance.

Ces deux manières de concevoir l'Eucharistie, comme un pain commun inondé de l'efficace vivifiante qui émane du corps du Sauveur, ou comme un pain changé dans le corps même, sont trop différentes l'une de l'autre, pour permettre qu'un auteur qui conçoit le sacrement sous la première idée, et qui travaille à nous en donner une connaissance distincte, s'exprime en des termes propres à imprimer dans

l'esprit d'un lecteur l'idée d'un pain converti en la substance du corps de Jésus-Christ ; ou au contraire, qu'une personne qui le concevrait sous cette seconde idée, emploie des termes propres à le faire concevoir comme un pain matériel et commun, doué de la vertu de sanctifier les âmes de ceux qui le reçoivent dignement.

Quoi qu'il en soit, au moins est-il certain que la manière dont il est parlé de l'Eucharistie dans les livres de la foi orthodoxe de S. Jean de Damas au chapitre *des divins Mystères*, et dans le titre des Parallèles, qui porte la même inscription, ne laisse aucun lieu de douter que ce Père n'ait cru la présence réelle et la transsubstantiation.

Mais comme M. Claude croit avoir découvert dans le premier de ces deux ouvrages quelques expressions qui favorisent le changement de vertu, nous le réservons pour le troisième livre, où l'on verra que les trois passages allégués par M. Claude contiennent autant de preuves convaincantes pour la transsubstantiation.

Je ne me servirai donc dans ce chapitre que du témoignage tiré des Parallèles. Il pourrait, ce me semble, suffire pour terminer notre différend ; car cet ouvrage de S. Jean de Damas n'étant qu'un simple recueil des plus beaux passages de l'Écriture et des Pères sur toute sorte de matières, divisées environ en trois cents titres, et y en ayant un qui traite *des divins Mystères*, il est clair que pour s'assurer des véritables sentiments de ce saint, il n'y a qu'à considérer les passages qu'il a rapportés sous ce titre : car si ce sont des passages qui semblent d'abord donner quelque idée d'une présence de signe ou d'un changement de vertu, tels qu'il s'en rencontre quelquefois dans les Pères qui se sont le plus ouvertement déclarés pour la transsubstantiation, ce sera un grand préjugé en faveur de la cause de M. Claude. Que s'il se trouve au contraire que ce soient les mêmes passages dont les théologiens catholiques se servent ordinairement pour persuader aux protestants que les Pères n'ont jamais songé au simple changement de vertu, il faudra avouer que S. Jean de Damas est entièrement pour nous.

Mais pour m'assurer davantage, je n'ai pas cru me devoir arrêter à la seule version latine de l'abbé de Billi. J'ai consulté un manuscrit fort ancien de la bibliothèque des Pères jésuites du collége de Clermont, qui n'est pas inconnu aux savants, puisque c'est le même qui a appartenu autrefois à M. le cardinal de la Rochefoucault, et d'où l'on a tiré plusieurs fragments de S. Amphilochius, de S. Méthodius, de S. Irénée et de S. Justin, comme on le peut voir dans les Œuvres des trois premiers, et dans la Vie du quatrième, composée par le P. Halloix.

J'ai donc trouvé (MS. colleg. Claromont. θ. τιτλ. II.) que S. Jean de Damas avait recueilli sous le titre περὶ θείων μυστηρίων, trois excellents passages de S. Irénée, de S. Grégoire de Nysse et de S. Chrysostôme, qui contiennent les dix propositions suivantes (1) : Que « le Seigneur a confessé que le pain, qui est pris du nombre des créatures, *est son corps*, et qu'il a assuré de même que le calice, qui est pris aussi du nombre des créatures, *est son sang.* » Que « le pain est changé au corps du Verbe de Dieu, et qu'il ne devient pas le corps du Verbe par le moyen du boire et du manger, comme le pain dont le Seigneur se nourrissait, mais qu'il est en un instant changé au corps du Verbe de Dieu, selon ce qu'il a dit lui-même : CECI EST MON CORPS. » Que « le corps de Jésus-Christ étant seul et unique, est pourtant distribué à toute heure à un million de fidèles ; qu'il est tout entier en chacun d'eux par le moyen de la partie qu'ils reçoivent ; et qu'il demeure tout entier en lui-même. » Que « le sang qui reluit dans la bouche des fidèles n'est pas la figure du sang de Jésus-Christ, mais la vérité même. » Que « le corps qui a été plus fort que la mort, qui est le principe de notre vie, et que Dieu a rendu immortel, est reçu dans notre corps, et s'insinue par le boire et le manger jusque dans nos entrailles. » Que « Jésus-Christ se répand dans tous les fidèles par le moyen de sa chair, se mêlant avec leurs corps pour les faire devenir participants de l'incorruption par leur union avec l'Immortel. » Que « le moyen qu'il a employé pour leur accorder cette grâce a été de transélémenter dans son corps la nature des choses apparentes (c'est-à-dire du pain et du vin qui paraissent dans les mystères). » Que « comme la mère nourrit de son sang et de son lait l'enfant qu'elle a mis au monde, de même Jésus-Christ nourrit continuellement de son sang ceux qu'il a engendrés. » Qu'« il arrose de son propre sang notre sang, qu'il augmente de son propre corps notre corps, et que la substance de notre chair est augmentée et entretenue par son corps et par son sang. » Enfin qu'« il est certain qu'une chair qui est nourrie du corps et du sang du Seigneur, et qui est le membre de Jésus-Christ, comme parle l'Apôtre lorsqu'il dit : *Nous sommes les membres de son corps et de son sang, formés de sa chair et de ses os ;* qu'il est, dis-je, certain que cette chair est capable de recevoir le don de Dieu, qui n'est autre que la vie éternelle. »

Si S. Jean de Damas avait cru, comme M. Claude le lui impute, que le pain et le vin ne sont changés qu'en la vertu du corps et du sang de Jésus-Christ, serait-il concevable que voulant nous donner une idée de ce changement, il eût choisi dans les Pères de ces sortes de passages, tous tissus d'expressions propres à former l'idée d'une véritable conversion de substance? Il n'est besoin que d'un peu de sens commun et de bonne foi pour se rendre à une preuve de cette nature.

L'unique chose qui soit ici à craindre est qu'il ne se trouve des gens qui croiront que c'est porter un peu trop loin les suites de la transsubstantiation, que de se persuader que *la substance de notre chair soit nourrie, augmentée et entretenue par le propre corps et le*

(1) Iræneus, l. 5, cap. 2 ; Greg. Nyss. Orat. catech. c. 37 ; Chrysost. hom. ad Neophyt.

propre sang du Sauveur; puisque pour cela il faudrait que les substances du corps et du sang de Jésus-Christ passassent en notre sang, en notre chair, en nos os, en un mot, en toute la consistance de notre corps; ce qui n'est pas soutenable, *y ayant trop d'inconvénients*, comme M. Claude l'a remarqué (l. 5, c. 6), *à faire passer la propre substance du corps de Jésus-Christ en la substance de notre chair.*

Mais comme ce n'est pas encore ici le lieu de traiter à fond cette difficulté, on ne trouvera point mauvais que je me contente de faire remarquer aux lecteurs en peu de mots : 1° Que ce passage du corps et du sang de Jésus-Christ en la substance des communiants se peut concevoir de deux façons, ou d'une manière toute charnelle, comme le conçurent ceux qui disaient entre eux : *Comment celui-ci nous peut-il donner sa chair à manger?.... Ces paroles sont bien dures, qui peut les écouter?* ou d'une manière qui n'a rien de charnel et de grossier, comme le concevait S. Jean de Damas lorsqu'il a écrit dans ses livres de la Foi orthodoxe, que *le corps et le sang du Seigneur passent en la consistance de notre corps et en notre substance, sans se consumer, sans se corrompre, sans être sujets à la condition des aliments ordinaires.* 2° Que de croire que le corps de Jésus-Christ passe de la première manière en la substance des nôtres, ce serait une imagination impie, qui n'emporte pas seulement de très-grands inconvénients, mais même qui est entièrement incompatible avec quelques-unes des dix propositions que je viens de rapporter. 3° Que S. Jean de Damas n'est pas le seul qui ait enseigné le passage du corps de Jésus-Christ dans nos corps conçu de la seconde manière; que c'est une pensée qui lui est commune avec d'autres auteurs, tant grecs que latins, et qu'elle ne répugne nullement à la créance de l'Église. Il est vrai qu'on y trouvera peut-être d'abord quelques inconvénients; mais on espère que ces inconvénients se dissiperont d'eux-mêmes, quand on aura examiné la chose attentivement et sans préoccupation, comme nous tâcherons de le faire dans le second chapitre du troisième livre.

CHAPITRE VII.

SIXIÈME PREUVE *de la conversion substantielle, par le témoignage de S. Anastase Sinaïte.*

Si S. Anastase, religieux du Mont-Sina, était le même qu'Anastase Ier de ce nom, patriarche d'Antioche, il ne paraîtrait point ici, puisque ce saint patriarche n'est pas parvenu jusqu'au commencement du septième siècle, où se doit terminer notre dispute. Mais il y a des raisons non seulement convaincantes, mais même si sensibles qui montrent que ce sont deux auteurs différents, qu'il est assez étrange que tant de personnes savantes les aient pu confondre ensemble.

Car, outre qu'Anastase Sinaïte fait mention, dans le chap. 10 de son livre intitulé *Odegos*, de la mort de S. Euloge, patriarche d'Alexandrie, qui a survécu quelques années à S. Anastase, patriarche d'Antioche, comme M. Aubertin l'a fort bien remarqué, il témoigne expressément dans ce même ouvrage, chap. 8, que le siége d'Alexandrie est occupé, *au moment qu'il écrit*, par Jean, évêque des Théodosiens. Ce Jean a tenu le patriarcat depuis l'an 677 jusqu'en 684, comme on le peut voir dans l'Histoire des princes mahométans, tournée d'arabe en latin par Thomas Erpennius, et dans celle des patriarches cophtes d'Alexandrie, imprimée au Louvre. Ce qui prouve invinciblement qu'Anastase Sinaïte était encore en vie près de cent ans après la mort d'Anastase Ier, patriarche d'Antioche.

Aussi S. Jean de Damas les a-t-il clairement distingués l'un de l'autre dans la troisième oraison des Images; car il appelle le plus ancien *Anastase, évêque d'Antioche*, et l'autre *S. Anastase du Mont-Sina.* Et même il produit un passage de ce dernier, qui fait voir qu'il vivait après le milieu du septième siècle, puisqu'il y est parlé d'un miracle arrivé pendant le siége de Damas par les Sarrasins, c'est-à-dire l'an 635, et qu'Anastase assure qu'il se trouve encore, au temps qu'il écrit, des personnes qui ont vu de leurs yeux la chose qu'il raconte.

Enfin, pour passer quelques autres preuves semblables, on ne trouve dans aucun ancien auteur que S. Anastase, patriarche d'Antioche, ait été religieux du Mont-Sina, ou qu'Anastase Sinaïte ait été patriarche d'Antioche. Il n'y a que Nicéphore Calliste (l. 18, c. 44), historien assez moderne, qui de deux, ou, pour mieux dire, de trois Anastase, n'en a fait qu'un, confondant Anastase Sinaïte avec Anastase Ier, patriarche d'Antioche, qu'il confond par une autre erreur avec Anastase II, patriarche de la même ville, qui souffrit le martyre sous l'empire de Phocas, au commencement du septième siècle.

Mais, bien qu'Anastase Sinaïte soit différent des deux patriarches d'Antioche qui ont porté le même nom, il ne faut pas pour cela s'imaginer, comme a fait M. Aubertin, que ce soit un auteur inconnu et de peu d'autorité; car, outre qu'il en est fait une honorable mention dans le Ménologe des Grecs, au 21 avril, ses ouvrages sont allégués dans le concile de Florence, dans Jean Cypariossite, dans Glycas, dans Euthymius, dans S. Jean de Damas, et ils en parlent tous avec des marques de l'estime particulière qu'ils en faisaient. Les uns l'appellent *le divin Anastase*, d'autres *le très-divin Anastase*, d'autres *le grand Anastase Sinaïte.*

Il est même certain, par le témoignage de ces auteurs, qu'il a composé une bonne partie des ouvrages publiés sous le nom d'Anastase, patriarche d'Antioche; et nous apprenons de divers lieux de l'*Odegos* qu'il a combattu près de cinquante ans, par ses écrits et dans plusieurs conférences, les hérétiques qui troublaient de son temps l'église d'Orient. Ce qu'on aura d'autant moins de peine à croire, que les auteurs du Ménologe remarquent que ce saint religieux est parvenu, pour me servir de leur expression, *à une vieillesse très-profonde.*

SECTION PREMIÈRE.

Contenant divers témoignages tirés des disputes de S. Anastase Sinaïte contre les gaïanites, les acéphales et les monophysites.

Entre les divers partis dans lesquels les eutychiens étaient divisés du temps de S. Anastase, l'un des principaux était celui des gaïanites, ainsi nommés du premier auteur de leur secte. L'erreur principale qui les distinguait des autres, est qu'ils soutenaient que le corps de Jésus-Christ avait été incorruptible dès le moment de l'union avec le Verbe. S. Anastase, ayant eu une conférence avec eux dans la ville d'Alexandrie, et la jugeant propre pour servir de modèle à ceux qui se trouveraient engagés en de semblables disputes, crut qu'il la devait insérer dans son *Odegos*, c'est-à-dire dans son *Guide* de la foi orthodoxe. C'est au commencement de cette dispute, et dans deux autres que ce Père a eues contre les acéphales et contre les monophysites, qu'il enseigne si clairement le dogme de la présence réelle, que si nous avions quelque chose à souhaiter dans son témoignage, ce ne serait pas qu'il se fût déclaré d'une manière plus avantageuse en notre faveur, mais seulement qu'il ne l'eût pas fait en des termes si forts et qui paraîtront assurément un peu durs à plusieurs personnes, jusqu'à ce que nous ayons découvert leur vrai sens, avec les raisons qui ont obligé ce Père d'en user de la sorte. Voici ses paroles (*Odeg.*, c. 23) :

« *Conférence d'un orthodoxe avec un gaïanite, tenue dans la ville d'Alexandrie, qui pourra vous servir de modèle.*

« *L'orthodoxe.* Estimez-vous que les choses soient plus dignes de foi que les paroles, ou bien croyez-vous que les paroles donnent plus d'assurance que les choses mêmes?

« *Le gaïanite.* Il est évident que les choses l'emportent par-dessus les paroles, et qu'elles nous rendent beaucoup plus certains et assurés.

« *L'orthodoxe.* On ne pouvait mieux répondre suivant les lois de la véritable religion. Mais, puisque vous soutenez que le corps de Jésus-Christ a été incorruptible dès le premier moment de l'union, aussi bien que la divinité, dites-moi, s'il vous plaît, si la communion du sacré corps et du sang de Christ que vous offrez, et à laquelle vous participez, n'est pas véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ, Fils de Dieu, ou si c'est du pain tel qu'on en vend dans le marché, ou une figure du corps de Christ, tel qu'était le sacrifice du bouc qui était offert pour les Juifs ?

« *Le gaïanite.* A Dieu ne plaise que nous disions que la sacrée communion est la figure du corps de Christ, ou de simple pain! mais nous recevons véritablement le corps même et le sang même de Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui s'est incarné, et qui est né de la sainte mère de Dieu, Marie, toujours vierge.

« *L'orthodoxe.* C'est ce que nous croyons et que nous confessons aussi, selon la parole que Jésus-Christ a dite à ses apôtres dans la cène mystique, lorsqu'il leur donna le pain vivifiant : *Prenez*, dit-il, *et mangez, ceci est mon corps.* Et en leur donnant le calice, il dit de même : *Ceci est mon sang.* Il ne leur dit pas : Ceci est la figure et l'antitype de mon corps et de mon sang. Et de même en plusieurs autres lieux. *Celui*, dit-il, *qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle.* Puisque Jésus-Christ déclare donc que c'est véritablement son corps et son sang qui est reçu par nous autres fidèles, apportez-moi quelque partie de la communion de votre église que vous croyez la plus orthodoxe de toutes, et nous mettrons dans un vase avec toute sorte de révérence ce saint et ce sacré sang de Jésus-Christ, et, si dans l'espace de quelques jours il ne reçoit aucune corruption, ni aucun changement ou altération, il paraîtra que c'est avec raison que vous dites que le corps de Christ a été entièrement incorruptible dès le premier moment de l'union ; mais s'il est corrompu ou altéré, il faudra par nécessité que vous disiez l'une de ces trois choses : ou que ce que vous prenez n'est pas le vrai corps de Jésus-Christ, mais une simple figure ; ou qu'à cause de votre mauvaise doctrine le Saint-Esprit n'est point descendu sur les dons ; ou que le corps de Jésus-Christ avant la résurrection était sujet à la corruption, comme ayant été immolé, mis à mort, blessé, divisé et mangé ; au lieu qu'une nature incorruptible ne peut ni être divisée, ni recevoir des plaies dans ses mains et dans son côté, ni être mise à mort, ni être mangée ; on ne peut la tenir entre les mains, ni la toucher, comme il paraît par les natures incorruptibles de l'âme et de l'ange.

« *Le gaïanite.* D'où vient donc que nous trouvons plusieurs Pères qui appellent le corps du Seigneur incorruptible ?

« *L'orthodoxe.* Ces mots de *corruption* et d'*incorruption* se prennent dans les saintes Ecritures de deux manières différentes... Nous avouons donc que le très-saint corps de Jésus-Christ est incorruptible, c'est-à-dire exempt de toute sorte de péchés ; mais qu'avant sa résurrection il n'ait été sujet à aucune sorte de corruption, c'est ce que nul des saints Pères n'a jamais enseigné, » etc.

Mais ce n'est pas seulement contre les gaïanites que S. Anastase a employé des arguments tirés du dogme de la transsubstantiation, il l'a fait aussi, comme je l'ai dit, dans des disputes contre les acéphales et contre les monophysites.

« Timothée, ce célèbre docteur de votre parti, dit-il aux acéphales (ibid., c. 14), est donc un impie de dire que *la nature de Jésus-Christ après l'incarnation est la seule divinité*; car si la nature de Jésus-Christ est la seule divinité, comme la divinité est invisible et incapable d'être maniée et d'être sacrifiée, qu'elle ne peut être divisée et mangée, il est clair que Timothée nie le sacrifice et la communion des sacrés mystères, et qu'il ne croit pas et ne confesse pas que ce qu'il donne au peuple en lui disant : *Le corps et le sang de Jésus-Christ, notre Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur*, soit dans la vérité le corps et le sang visibles,

créés et terrestres de Jésus-Christ; car puisqu'il dit que *la divinité est la seule nature de Jésus-Christ*, étant certain qu'il répugne entièrement à la nature divine d'être tenue, rompue, divisée et brisée, d'être répandue, vidée et versée, et enfin d'être coupée avec les dents, il faut que Timothée tombe par nécessité dans l'un de ces deux abîmes, ou de dire que la divinité est sujette au changement et à l'altération, ou de nier le corps et le sang, lequel il offre et mange lui-même dans le sacrifice mystique, et qu'il donne au peuple en lui disant : *Le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ ;* car il devrait plutôt dire, selon son opinion : *La seule divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* »

Voilà la manière dont S. Anastase combat les acéphales. Voyons maintenant comme il dispute contre les monophysites :

« Ces gens, dit-il dans le même chapitre, qui reprennent le concile de Calcédoine, et qui nient que *la chair de Jésus-Christ soit une nature*, parlent d'une manière tout à fait étrange. Ils veulent qu'un corps visible et palpable qui s'est accru, qui a été lié de bandes, qui a été circoncis, qui a été touché, souffleté, massacré, percé, enseveli, sacrifié, divisé, mangé, brisé et distribué ; ils veulent, dis-je, que ce corps ne soit pas *une nature*, et ils donnent le nom de *substance* au Verbe divin, qu'ils n'ont jamais vu et qu'ils ne verront jamais, qu'ils n'ont jamais tenu et qu'ils ne tiendront jamais, qu'ils n'ont jamais compris et qu'ils ne comprendront jamais ; qui ne peut être ni circonscrit, ni mis à mort, ni divisé, ni mangé.... Mais quand je devrais passer pour imprudent, j'oserai leur dire que ce qui se voit et qui se peut réellement et en effet toucher, passera plutôt pour une nature et pour une substance dans l'esprit de tout le monde, que ce qui est invisible et impalpable, et qui ne se peut connaître que par l'ouïe et par le rapport qu'on nous en a fait. Or nous ne connaissons que par la foi les choses qui appartiennent à la divinité de Jésus-Christ ; mais pour celles qui regardent sa chair, nous expérimentons ce qu'elles sont en les voyant et en les maniant... Et un peu plus bas : Nous ne connaissons pas seulement par la foi, dit-il, la nature du corps de Jésus-Christ, mais par l'expérience même des choses que nous voyons, que nous manions et que nous mangeons en le recevant tous les jours réellement et en vérité. »

Section II.

Que S. Anastase a cru la transsubstantiation.

Bien qu'il soit assez surprenant d'entendre raisonner de cette sorte S. Anastase contre les gaïanites, les acéphales et les monophysites, il faut néanmoins avouer qu'on ne peut guère concevoir rien de plus fort pour décider la question sur laquelle nous sommes en différend avec M. Claude. En effet, que peut-on souhaiter de plus puissant pour convaincre des gens équitables qu'un auteur a cru que nous recevons de la bouche dans les divins mystères, non la substance d'un pain ordinaire, mais la propre substance du corps de Jésus-Christ, que des passages où il enseigne que l'Eucharistie est assurément et dans la vérité, le véritable corps, le corps même, le corps et le sang, visible, créé et terrestre de Jésus-Christ ; où il dit que le pain de la communion n'est pas de simple pain, ou la figure et l'antitype du corps du Seigneur, mais CE PAIN VIVIFIANT dont parlait le Seigneur lorsqu'il a dit : *Celui qui mange ma chair vivra éternellement ;* où il soutient qu'en s'approchant de la table sacrée, l'on touche des mains, l'on brise avec les dents, et l'on mange *véritablement*, *réellement*, ou *par nature* et *en vérité*, ἀληθῶς, φύσει, ἀληθείᾳ, le corps de Jésus-Christ, ce corps qui a été circoncis, ce corps qui a été lié, qui a été souffleté, massacré, percé et enseveli ; et qu'ainsi on peut y aller reconnaître par sa propre expérience si Jésus-Christ n'a point d'autre nature que la divinité, qui, de l'aveu de tout le monde, est entièrement impalpable et invisible, et ne peut être ni divisée, ni brisée, ni mangée ; où il prétend qu'il n'y a point de meilleur moyen pour retirer de leur erreur les hérétiques qui enseignent qu'une nature unie hypostatiquement à la divinité ne peut être corruptible, que de leur faire faire réflexion que le corps de Jésus-Christ est encore aujourd'hui sujet au changement et à la corruption dans les divins mystères, et de les provoquer à en venir à l'expérience s'ils refusent d'en demeurer d'accord.

Mais quelque fortes que soient ces expressions en elles-mêmes, et bien que, dans la liaison qu'elles ont avec toute la suite du discours de S. Anastase, elles aient encore incomparablement plus de poids, M. Claude ne laisse pas de soutenir que ce Père n'a cru ni la présence réelle ni la transsubstantiation. Et sa raison est que si S. Anastase avait été persuadé de ces deux dogmes, il y aurait de l'extravagance, de la folie, de l'impiété et de la contradiction manifeste dans ses suppositions et dans ses raisonnements. C'est ce qui nous reste à examiner.

Mais avant que de le faire, il faut que je prie M. Claude de souffrir qu'on transpose ses objections pour les remettre dans leur ordre naturel, de peur que je ne tombe moi-même dans une confusion dont je ne pourrais aisément tirer les lecteurs, si je commençais par la difficulté qu'il propose la première.

Section III,

Contenant quelques objections de M. Claude avec les sentiments de divers auteurs tant grecs que latins touchant la partie extérieure de l'Eucharistie.

M. Claude (l. 4, c. 9). « Il est certain que la doctrine d'Anastase n'est pas celle de l'Église romaine, qui ne peut compatir avec le principe sur lequel Anastase raisonne, qui est que *le corps de Jésus-Christ est sujet à la corruption dans les mystères.* M. Arnauld dit (l. 7, c. 2), qu'*Anastase a cru que cette blancheur et les autres accidents sensibles de l'Eucharistie sont les accidents du corps de Jésus-Christ, et qu'ainsi quand le pain est rompu, c'est le corps de Jésus-Christ qui est rompu.* Par ce corps de Jésus-Christ M. Arnauld en-

tend, non le corps mystique seulement, mais le corps naturel en propre substance. Or que peut-on imputer à un homme de plus extravagant que de croire que la substance du corps soit en effet de la même forme et de la même figure que le pain de l'Eucharistie, qu'elle soit divisée et rompue en plusieurs miettes comme le pain est divisé, que chaque miette soit une partie de ce corps, et que la substance de ce corps ait réellement la saveur et la couleur que le pain a? Et puisqu'il faut croire la concomitance, comme la substance du corps sera dans le calice liquide et fluide comme le vin, celle du sang sera aussi dure et solide comme du pain. En vérité si Anastase a été capable d'avoir ce sentiment, il faut dire que c'est un homme indigne de porter témoignage dans cette dispute, et M. Arnauld ne saurait le rendre plus méprisable qu'en lui attribuant des folies de cette nature. »

Réponse. Il est certain qu'il se passe dans la transsubstantiation des miracles qui lui sont communs avec la présence réelle et d'autres qui lui sont propres; et je ne sais si l'on ne pourrait point dire qu'il y a cette différence entre ces deux sortes de miracles, que ceux qui sont propres à la transsubstantiation peuvent être, ce semble, en quelque manière conçus; au lieu que ceux qui sont communs avec la présence réelle lui paraissent entièrement inconcevables. En effet, que le corps de Jésus-Christ soit en même temps dans le ciel et sur la terre, qu'il soit contenu dans l'espace d'une aussi petite étendue que celle de la grandeur d'une hostie, que quand on aura divisé cette hostie il se trouve tout entier sous chaque partie, comme s'il ne s'était fait aucune division, ce sont des miracles que nous jugerions absolument impossibles, si la raison et les divines Écritures ne nous avaient appris que *Dieu peut faire des merveilles que les hommes ne peuvent comprendre*; mais que la substance du pain soit en un moment consumée sans que personne puisse s'en apercevoir, bien que ce soit un miracle qui surpasse les forces de la nature, il faut pourtant avouer que nous pouvons en quelque façon comprendre la manière dont Dieu le peut accomplir.

Et c'est, si je ne me trompe, la véritable raison pourquoi il se trouve tant de différentes opinions touchant le voile qui couvre la forme naturelle du Sauveur réellement présent sur nos autels; car comme les hommes n'ont pas tous l'esprit égalément vif et pénétrant, ni d'une pareille étendue, et que la plupart de leurs raisonnements sont d'ordinaire appuyés sur de certains principes fort vagues que chacun entend à sa manière, et dont souvent on ne s'est jamais formé des idées bien claires et bien distinctes, il était naturellement impossible qu'ils entreprissent de découvrir comment il se peut faire que nous apercevions encore un pain commun dans les mystères après la conversion des smyboles, sans se trouver en peu de temps partagés en des opinions contraires et entièrement opposées les unes aux autres.

Aussi voyons-nous que, dans l'espace de moins de deux siècles, il s'est formé sur ce sujet jusqu'à sept ou huit opinions différentes. 1° Les uns ont prétendu que *le feu de la Divinité descendant sur l'autel*, comme parlent quelques Grecs, les dons étaient entièrement consumés sans qu'il en restât rien du tout. *Nihil omninò de pane remanere, nihil superesse.* Il est parlé de cette opinion dans deux célèbres auteurs du douzième siècle, Alin de l'Isle (adv. Wald.) et Alger (l. 1, c.7). Joseph Ballus l'a renouvelée de notre temps en Italie, comme on l'a fait voir ailleurs. Il est aussi certain que les Grecs de Venise étaient de ce sentiment vers le milieu du siècle passé; car le cardinal de Guise leur ayant fait demander s'ils croyaient que *la substance du pain fût tellement changée qu'il ne demeurât que les seuls accidents subsistants sans sujet*, leur réponse fut qu'ils croyaient que les symboles *sont tellement changés au corps de Jésus-Christ, que ni le pain ni les accidents de sa substance ne demeurent point. « Ita mu« tantur, ut neque substantiæ ipsius accidentia ma« neant.* » C'est-à-dire que, selon cette première opinion, les accidents même périssent, et qu'il n'en reste que les seules apparences.

2° Les autres ont enseigné que les accidents du pain demeuraient; mais ils ne conviennent pas ensemble touchant la manière dont cela se fait: quelques-uns ont estimé qu'ils demeuraient sans être soutenus d'aucun sujet. Ç'a été la pensée de Pierre Lombard, évêque de Paris, communément appelé le Maître des Sentences. *Les accidents*, dit-il (l. 4, d. 12), *demeurent subsistants par eux-mêmes.* Et un peu plus haut: *Si l'on demande*, dit-il, *quel est le sujet qui sert de fondement aux accidents qui demeurent, il semble qu'on doive plutôt avouer qu'ils demeurent sans aucun sujet, que de dire qu'ils sont dans un sujet.* Samonas, archevêque de Gaza en Palestine, a été apparemment de cette opinion, puisqu'il enseigne que quand on rompt l'hostie *la division ne tombe que sur les accidents sensibles* (tom. 2 Bibl. Patr. Græc.-Lat.).

3° D'autres ont estimé qu'il était plus à propos de donner aux accidents un sujet qui les soutînt; mais ils ne sont pas d'accord ensemble quand il s'agit d'assigner quel il est. Guimond, évêque d'Averse, qui écrivait sur la fin du onzième siècle, a cru que ce sujet n'était autre que le corps même du Seigneur. Je rapporterai ses paroles dans la section suivante, où l'on verra que cette opinion est encore aujourd'hui soutenue par des théologiens catholiques.

Il semble qu'on puisse conclure du traité de Pierre, patriarche des maronites, et de la Réponse de Marcus Donus aux questions que M. Claude lui a fait proposer (part. 2 de notre tome 2, l. 8, c. 12), que cette opinion a encore aujourd'hui des partisans parmi les Grecs et parmi les maronites. *Nous croyons*, dit ce patriarche, *que les accidents du pain et du vin ne perdent point leur être, mais qu'ils sont transportés de l'un et de l'autre au corps du Messie et à son sang.* Les paroles de Donus sont plus expresses; car, après avoir remarqué que l'église grecque ne recherche point avec curiosité la manière dont les accidents se conservent sans sujet, c'est-à-dire, comme la suite le

fait voir, sans la substance du pain, voulant persuader à M. Claude que cette merveille ne surpasse ni les forces du Tout-Puissant, ni celles de la nature, il propose deux exemples : le premier, qui se trouve aussi dans Guimond, est pris de la manne, qui changeait d'une saveur en un autre selon la volonté des Israélites, et contenait ainsi successivement diverses sortes de saveurs sans leur sujet naturel ; le second, dont Albert-le-Grand s'est aussi servi pour établir la même doctrine, comme on le verra incontinent, est emprunté des odeurs qui se conservent naturellement dans l'air pendant l'espace de quelque temps, sans le sujet que la nature leur a assigné pour les soutenir. D'où ce Grec conclut qu'il n'y a pas sujet de s'étonner que l'odeur du pain se conserve par la vertu divine dans le corps de Jésus-Christ sans la substance du pain. Voici ses propres termes, car il a répondu en latin aux questions de M. Claude : *Quid mirum ergo si panis odor in corpore conservatur sine ejus substantiâ?*

4° D'autres ont soutenu que ce n'est pas le corps du Seigneur, mais l'air qui sert de sujet aux accidents. Le Maître des Sentences fait mention de cette opinion sans en nommer les auteurs. *Accidentia*, dit-il (l. 4, d. 13), *sunt ibi sine subjecto, licèt quidam asserant ea fundari in aere.* Je ne trouve point d'auteurs grecs qui aient été de ce sentiment.

5° Outre ces quatre opinions, il s'en trouve d'autres de divers auteurs, qui ont laissé la question ou entièrement indécise, ou au moins en partie. Guillaume, abbé de Saint-Thierri, est de ceux-ci ; car après avoir enseigné dans ses premiers ouvrages que les accidents du pain demeurent dans l'Eucharistie, il a depuis révoqué en doute s'ils demeuraient ou s'ils ne demeuraient pas, en telle sorte néanmoins qu'il estime que si on les fait demeurer, il faut dire qu'ils sont dans le corps du Seigneur. Voici ses paroles : *Pierre Abeilard*, dit-il (c. 9, Bibl. Cisterc., tom. 4, p. 126), *assure que la substance du pain étant changée en la substance du corps de Jésus-Christ, pour accomplir le mystère du sacrement, les accidents de la première substance demeurent en l'air ; mais si les accidents, ou la forme de la première substance, qui n'est autre chose, à mon avis, qu'un certain concours de plusieurs accidents en un même tout, si cette forme, dis-je, se trouve dans le sacrement, il me semble, pourvu que vous le trouviez bon* (c'est à Geoffroi, évêque de Chartres, et à S. Bernard qu'il parle), *qu'elle est dans le corps du Seigneur.* Si ibi est, in corpore Domini est. Et sa raison est qu'on ne voit pas à quelle fin cette forme demeurerait dans l'air. *Obsecro, utquid in aere? Quid ibi factura est?* Au lieu qu'en la mettant dans le corps du Seigneur, on peut dire qu'elle le dispose et le modifie, *aptans illud et modificans*, pour le rendre capable d'être tenu, manié et mangé sous la forme de pain, de la manière qu'il était convenable qu'on le prît, qu'on le maniât et qu'on le mangeât dans cet adorable mystère.

6° Quelques autres, supposant que les accidents demeurent, ont douté si l'air leur servait de sujet, ou s'ils subsistaient par eux-mêmes. *Formæ panis et vini subsistunt in aere vel sine substantiâ.* C'est ainsi qu'en parle l'auteur des commentaires sur le livre de Boëce de la Trinité, publiés sous le nom de Bède (apud Bedam, t. 8), mais qui sont, autant que j'en puis juger, de quelque théologien du douzième siècle.

7° D'autres, supposant que les accidents qui demeurent après la consécration ne peuvent subsister par eux-mêmes, semblent n'avoir osé déterminer s'ils sont dans le corps de Jésus-Christ ou dans l'air qui l'environne. C'est ce qui se peut voir dans un traité de l'Eucharistie composé par Albert-le-Grand. Car 1° Albert remarque que les accidents peuvent avoir deux sortes d'êtres, selon les principes de la philosophie d'Aristote, l'un *matériel*, et l'autre *spirituel, sensible, intentionnel.* 2° Il enseigne qu'il est absolument impossible que des accidents soient sans un sujet qui les soutienne, ou selon leur *être matériel*, ou au moins selon le *sensible et intentionnel.* 3° Il soutient qu'encore que les accidents ne se rencontrent jamais selon leur *être matériel* hors le propre sujet que la nature leur a destiné, il n'en est pas de même de *leur être spirituel;* ce qu'il prouve par l'exemple des odeurs, des saveurs et des autres qualités sensibles, qui se conservent tous les jours selon cet *être spirituel* hors de leur propre sujet. De ces principes il conclut qu'il n'y a rien qui empêche que les accidents du pain ne demeurent dans le sacrement selon *leur être spirituel et intentionnel*, après que la substance qui les soutenait selon leur *être matériel* a été convertie en la substance du Sauveur. Mais il ne déclare pas assez nettement si c'est dans le corps de Jésus-Christ ou dans l'air que les accidents retiennent cet *être intentionnel et spirituel* qu'il leur attribue (1).

8° Les quatre cents évêques assemblés au concile de Latran sous Innocent III, l'an 1225, voyant les théologiens merveilleusement partagés sur ce point, et jugeant à propos de laisser à chacun la liberté de suivre l'opinion qui lui semblerait la meilleure, se sont servis d'un terme qui met leur définition au-dessus de toute sorte de contestations. *La transsubstantiation étant accomplie*, disent-ils (cap. 1), *le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement contenus* sous les apparences *du pain et du vin.* Les conciles de Constance (sess. 13), de Bâle (sess. 33) et de Trente (sess. 13) ont imité celui de Latran. Et l'on a vu au commencement de ce livre que S. Grégoire-le-Grand s'était servi de la même expression. *Le Seigneur*, dit-il, *convertit le pain en sa chair et le vin mêlé d'eau en son sang*, manente propria specie, *l'apparence propre du pain et du vin demeurant.* Théophylacte, archevêque d'Achride en Bulgarie, contemporain de Bérenger, s'est servi de deux termes qui reviennent parfaitement au mot de *species* des Latins, savoir de φαίνεται et d'εἶδος. *Il nous* parait *encore du pain*, dit-il (in Matth. 26), *quoique dans la vérité ce soit de la chair.* Et

(1) Albertus Magn., lib. de Eucharist., dist. 3, tract. 3, c. 1, p. 71, num. 8, et dist. 6, tract. 2, c. 1, num. 17, p. 111, Oper. t. 21.

ailleurs : *Dieu*, dit-il (in Marc. 24), *s'accommodant à notre infirmité, conserve* L'APPARENCE *du pain et du vin*. L'auteur *de la Confession orthodoxe de l'église d'Orient*, imprimée en Hollande aux frais de messieurs les États, et approuvée par les quatre patriarches, s'est exprimée de la même manière. *Après les paroles de l'invocation*, dit-il (part. 1, quæst. 106), *la transsubstantiation se fait à l'instant même, et le pain est changé au véritable corps de Jésus-Christ, et le vin en son véritable sang, les apparences du pain et du vin demeurant par une divine économie.*

La plupart des Grecs qu'on a consultés depuis cinq ou six ans touchant la créance de leur église sur l'Eucharistie, se sont contenus dans les mêmes bornes quoiqu'avec des termes différents. Anastase, archevêque de l'île de Siphanto, Jacques, archevêque de l'Église d'Andros, et Denis, ancien archevêque de l'église de Milo, disent (part. 2 de notre tome 2, l. 8, c. 5) que *le pain et le vin sont changés et transélémentés de telle sorte, que leur substance et leur nature s'écoule et se détruit entièrement, et que les substances du pain et du vin ne demeurent plus après la consécration, mais le corps même et le sang de Jésus-Christ présent* EN LA FIGURE ET GOUT *de pain*. L'économe et les principaux officiers de l'église de l'île Anaxia enseignent (ibid.) qu'*il ne reste plus rien du pain et du vin que* LES SEULES ESPÈCES OU LES APPARENCES *du pain et du vin*. Ceux de l'église de Micone assurent (ibid.) qu'*après la consécration la substance du pain et du vin ne demeure plus, mais que le corps et le sang de Jésus-Christ est présent sous* LA FORME *du pain et du vin*. Macaire, patriarche d'Antioche, dit (ibid., c. 17) que *le pain et le vin sont changés et transportés de leur propre substance, et passent en la vraie et propre substance de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, et qu'il *ne reste du pain et du vin que leurs* APPARENCES. Néophytos, successeur de Macaire, et qui tient présentement le siége d'Antioche, déclare (ibid., c. 18) que *le Seigneur entre sous* LES APPARENCES *du pain et du vin, par le changement de leur substance dans la sienne*. Denis, patriarche de Constantinople, et trois autres anciens patriarches de la même ville qui sont encore en vie ; Païsius, patriarche d'Alexandrie, et plus de trente autres évêques se sont contentés de définir (ibid., c. 6) que *le pain est changé réellement, véritablement et proprement au propre corps de Jésus-Christ, et le vin en son sang vivant*, sans rien dire du voile extérieur qui nous couvre la forme naturelle du Seigneur; ce qui montre qu'ils se mettent peu en peine de ces sortes de questions qui ne touchent point le fond du dogme de l'Église.

Je n'ignore pas qu'on a condamné au concile de Constance (sess. 8) cette proposition de Wiclef : *Accidentia panis non manent sine subjecto in sacramento.* Mais si l'on considère que le pape Martin V, prescrivant dans la 45e session du même concile la manière dont il fallait interroger ceux qu'on soupçonnait des erreurs contenues dans les articles de Wiclef, n'ordonne point qu'on leur demande s'*ils croient que les accidents demeurent sans sujet*, mais s'*ils croient qu'après la consécration du prêtre il n'y a point dans le sacrement de pain matériel et de vin matériel sous le voile du pain et du vin*, on se persuadera aisément que les Pères de ce concile ont condamné la proposition de Wiclef au sens qu'elle était soutenue par cet hérétique savoir que *les accidents du pain ne demeurent point sans leur sujet naturel*, c'est-à-dire *sans le pain matériel.*

Il est donc certain que les Pères de Constance, non plus que ceux de Latran, de Bâle et de Trente, n'ont jamais songé à déterminer si les accidents du pain demeurent après le changement de sa substance, ou s'il n'en reste que les apparences; s'ils sont dans quelque sujet, supposé qu'ils demeurent, ou s'il subsistent par eux-mêmes ; si l'air les soutient, supposé qu'il soit nécessaire de leur assigner un sujet, ou s'ils sont soutenus par les propres substances de la chair et du sang du Sauveur.

SECTION IV.

Que l'opinion qui met les accidents dans le corps de Jésus-Christ semble avoir été autrefois assez commune, et qu'elle est encore aujourd'hui soutenue par des théologiens catholiques.

Comme il n'y a que l'opinion des auteurs qui enseignent qu'au moment de la consécration les accidents sont transportés du pain dans le propre corps de Jésus-Christ dont nous ayons besoin pour expliquer le sentiment de S. Anastase, et pour faire voir que ses raisonnements sont justes et solides, ce sera aussi la seule que je tâcherai d'éclaircir, afin d'en donner aux lecteurs quelque notion un peu distincte, autant qu'un ouvrage comme celui-ci le pourra permettre. Mais, avant que de le faire, il est important de montrer que cette opinion semble avoir été assez commune dans le onzième et le douzième siècles, et qu'elle est encore aujourd'hui soutenue par des théologiens catholiques.

Nous avons déjà vu que Guillaume, abbé de S. Thierri, a cru que si l'on accorde que les accidents demeurent, il faut avouer qu'ils sont dans le corps du Seigneur : *Si ibi sunt, in corpore Domini sunt.*

Saint Bernard (epist. 190) écrivant au pape Innocent II contre les erreurs de Pierre Abeilard : *Je passe sous silence*, dit-il, *que notre nouveau théologien enseigne que les accidents qui demeurent après la consécration du pain et du calice sont suspendus en l'air. « Post consecrationem panis et calicis accidentia quæ remanent pendere in aere. »* Je ne sais si l'on ne pourrait point conclure de ces paroles que S. Bernard a cru que les accidents demeurent après la consécration, qu'ils ne sont ni subsistants par eux-mêmes en l'air, ni attachés à la substance de l'air et que par conséquent ils sont dans le corps même du Sauveur.

Quoi qu'il en soit, il est certain que ç'a été le sentiment de Guimond, évêque d'Averse (l. 3), dont on ne trouvera point mauvais que je rapporte les paroles un peu au long, puisqu'elles peuvent apporter beaucoup de jour à cette dispute. « Lorsque les bérengariens,

dit-il, n'ont pu persuader à ceux qu'ils tâchent de séduire que le corps et le sang de Jésus-Christ ne sont pas substantiellement contenus dans nos mystères, ils ont recours à une autre impiété, qui est de soutenir que le *pain et le vin ne sont point changés*, et ils disent que la raison qui les oblige de mêler ainsi Jésus-Christ avec le pain et avec le vin est *afin qu'on puisse par le moyen du pain manger sa chair et par le moyen du vin boire son sang.*

« Mais à quoi bon alléguer cette raison? Car pourquoi ne pourrait-on pas manger la chair du Seigneur par elle-même sans le secours d'un autre corps? Si c'est qu'ils ont horreur de manger de la chair et de boire du sang, d'où vient qu'ils ne se contentent point de la raison que leur rend l'Église par la bouche de S. Ambroise qui enseigne que les substances du pain et du vin sont changées, mais qu'afin qu'on n'eût point d'horreur, la couleur et la première saveur sont conservées avec le reste des accidents sensibles?

« S'ils répondent qu'il ne se peut faire que la couleur et la saveur d'un corps soient conservées dans un autre corps, nous pouvons leur remettre devant les yeux, sans tant de discours, la puissance de Dieu. S'ils avouent qu'il est tout-puissant, ils termineront eux-mêmes la question. S'ils le nient, qu'ils écoutent ce qui est écrit : *Le Seigneur a fait dans le ciel et sur la terre tout ce qu'il a voulu.* »

Et après avoir apporté quelques exemples tirés de l'Écriture, et entre autres celui de la manne, pour montrer que des accidents propres à de certains corps se peuvent conserver par la vertu divine dans d'autres corps : « Que s'ils allèguent, dit-il, cette autre raison dont ils ont coutume de se servir, que ce serait un crime de briser Jésus-Christ avec les dents, nous leur avons déjà répondu qu'on peut bien toucher avec les dents celui qu'on a pu toucher des mains et des lèvres après sa résurrection....

« S'ils disent que ce n'est pas qu'ils estiment la chose impossible (ibid., lib. 1), mais parce qu'elle leur paraît indigne, j'en demande la raison. Est-ce peut-être qu'il leur semble que ce serait abaisser par trop Jésus-Christ? Mais celui qui n'a pas dédaigné d'être brisé avec des clous et avec des verges pour le salut des fidèles (car il est écrit qu'*il a été brisé pour nos crimes*), ne dédaigne pas d'être brisé avec les dents des mêmes fidèles pour leur salut. »

Bien que Guimond ne dise point dans ce passage, ni que les accidents sensibles de l'Eucharistie demeurent dans le corps du Seigneur, ni même qu'ils soient attachés à un sujet, ou qu'ils ne subsistent pas par eux-mêmes, il est aisé de faire voir que ç'a été assurément sa pensée.

1° Que *ces accidents ne subsistent pas par eux-mêmes*, la preuve en est évidente. Car, outre que Guimond enseigne dans son premier livre que des accidents ne peuvent être sans un sujet : *Si aliquid essent*, dit-il, *in subjecto essent* (ce qu'apparemment il n'aurait pas avancé sans quelque explication dans une dispute contre Bérenger, s'il avait cru que les accidents subsistent dans l'Eucharistie par eux-mêmes hors de tout sujet) ; outre cela, dis-je, la manière dont il résout l'objection de ses adversaires ne laisse aucun doute de son sentiment.

Les bérengariens soutenaient qu'il est impossible que les accidents d'un corps se conservent dans un autre corps : *Id omninò fieri non posse ut in alio corpore sapor et color alius corporis teneatur.* De là ils concluaient que puisque les accidents du pain et du vin demeurent après la consécration, il fallait de nécessité que le pain et le vin demeurassent ; et que par conséquent les substances du pain et du vin n'étaient point changées au corps et au sang de Jésus-Christ, mais que son sacré corps était caché sous le pain, et son sang précieux sous le vin : *Ipsum ibi corpus Christi esse, sed impanatum latere. Panem et vinum latentem in se Christum tegere* (apud Guitm., l. 3).

Si Guimond estimait que les accidents du pain transsubstantié subsistent par eux-mêmes sans être soutenus d'aucun sujet, d'où vient qu'il ne répond point qu'on peut défendre la transsubstantiation sans admettre *que les accidents d'un corps se conservent dans un autre corps ?* D'où vient qu'il a recours à la toute-puissance de Dieu, pour convaincre les bérengariens que *le Seigneur peut conserver dans un corps les accidents d'un autre corps?* D'où vient qu'il allègue l'exemple de la manne, qui, n'étant ni pain ni chair, avait pourtant en soi la saveur du pain, la saveur de la chair, et généralement de toutes les autres sortes de nourritures, selon le désir des Israélites? *Qui tunc multorum corporum sapore mutato removebat fastidium, nunc corporis sapore retento tollit horrorem.*

2° Que le corps qui soutient les accidents sensibles de l'Eucharistie *n'est autre que le propre corps de Jésus-Christ*, la suite entière du grand discours que je viens de produire ne permet pas d'en douter. Car si ce corps était différent de celui du Seigneur, il s'ensuivrait qu'on ne mangerait pas immédiatement par elle-même la chair de Jésus-Christ, et que ce ne serait pas, à proprement parler, la chair du Sauveur qui serait brisée par les fidèles, mais cet autre corps sous lequel nous la concevrions comme cachée. Or Guimond soutient que la chair du Seigneur est mangée par elle-même sans le secours d'un autre corps. *Quare enim per se*, dit-il, *sine alterius corporis adjumento caro Domini non possit comedi et sanguis potari?* Et s'il avait cru que ce n'est pas cette même chair, mais un autre corps, dont elle est comme couverte, qui est touché et brisé lorsqu'on touche et qu'on brise le pain de la communion, d'où vient qu'il ne l'a point dit? N'était-ce pas le moyen de fermer en deux mots la bouche à ses adversaires? A quoi bon enfin se tant tourmenter pour les convaincre qu'*il n'y a point de crime à toucher avec les dents celui que les apôtres et les saintes femmes ont touché des mains et des lèvres après sa résurrection*, et que *celui qui n'a point dédaigné d'être brisé avec des verges et des clous pour l'amour des fidèles ne dédaigne pas d'être brisé avec les dents des mêmes fidèles pour leur salut?* Tout ceci fait donc voir manifestement que,

selon le sentiment de Guimond, ce ne sont ni des corps différents de celui de Jésus-Christ, ni des accidents subsistants par eux-mêmes, qui sont maniés, rompus et brisés lorsqu'on touche, qu'on rompt et qu'on brise l'hostie sacrée, mais le propre corps du Sauveur.

Il semble que ç'ait été aussi le sentiment du cardinal Humbert, qui dressa le formulaire de l'abjuration qu'on fit faire à Bérenger au concile romain (ad ann. 1059) sous Nicolas II, puisque cette abjuration porte expressément que *les prêtres manient et rompent de leurs mains*, et que *les fidèles brisent avec les dents le vrai corps de Jésus-Christ d'une manière sensible*, *non par le moyen du sacrement seulement*, *mais en vérité.* « *Verum corpus Christi sensualiter non solùm sacramento*, *sed in veritate manibus sacerdotum tractari et frangi, et fidelium dentibus atteri.* Ces mots, *non solùm sacramento*, *sed in veritate*, signifient, si je ne me trompe, la même chose que Guimond a exprimée par ceux-ci : *Non per panem, sed per se sine alterius corporis adjumento ;* c'est-à-dire que le corps de Jésus-Christ est manié par les prêtres et brisé par les fidèles, *en vérité* et *par soi-même*, et non *par le moyen du sacrement* ou du *pain*, comme l'enseignait Bérenger, prétendant qu'il faut au moins avouer que le pain demeure, *afin qu'on puisse par son moyen manger la chair ;* « *ut per panem caro Domini comedi possit;* et qu'ainsi on puisse dire que c'est le pain, et non pas la chair, que les fidèles brisent avec les dents.

Il y a des théologiens, dont parle le Maître des Sentences (l. 4, dist. 14), qui ont employé une expression encore plus forte. Car ils disent que lorsqu'on divise l'hostie, *le corps de Jésus-Christ est essentiellement rompu et divisé.* Le mot *essentialiter*, dont ils se sont servis, veut dire, comme je crois, la même chose que les termes de *per se* et *in veritate* de Guimond et du cardinal Humbert.

Aussi le Maître des Sentences remarque-t-il que ces théologiens s'appuyaient sur la Confession de Bérenger, dressée par Humbert. Il est vrai qu'il estime qu'ils l'ont mal entendue ; mais Pierre de Poitiers, son disciple, n'est pas de même sentiment. Car, bien qu'il n'approuve pas la doctrine de ces théologiens, il avoue pourtant qu'elle est conforme à la Confession de Bérenger. *Bérenger*, dit-il (Pet. Pict. Sent. part. 5, c. 12), *a confessé, et il y a plusieurs théologiens qui sont de ce sentiment, que le corps même de Jésus-Christ est essentiellement rompu et brisé avec les dents*, *et que néanmoins il demeure entier et incorruptible.*

Gauthier, prieur de S. Victor (1) et contemporain de Pierre de Poitiers, enseigne que *c'est le propre et véritable corps de Jésus-Christ qui est rompu.* Il dit que la foi catholique exprimée dans la Confession de Bérenger *n'a besoin d'aucune distinction.* Il ne peut souffrir que le Maître des Sentences en ait voulu apporter, en disant que le corps est véritablement brisé, mais seulement en sacrement, *verè quidem*, *sed in sacramento tantùm.* Il se moque de cette distinction, et il soutient que c'est comme qui dirait que le corps est brisé *véritablement*, *mais non pas en vérité.* Enfin il rejette cette autre distinction du même Pierre Lombard, que la division ne se fait pas *dans la substance du corps*, mais *dans l'espèce visible ou dans la forme.* Ce qui fait juger que Gautier croyait qu'elle se fait *dans la substance.*

Ç'a été la pensée d'Odon, évêque de Cambrai (in Exposit. canonis), qui vivait du même temps. *Nous consumons Jésus-Christ*, dit-il, *et il ne périt point; nous le brisons avec les dents et il demeure entier et incorruptible. Or nous le consumons, nous le mangeons et le brisons, non en apparence seulement*, *mais réellement en substance.* « *Consumimus autem*, *manducamus et atterimus*, *non tantùm* SPECIE, *sed et* RE ; *non solùm* FORMA, *sed et* SUBSTANTIA.

Enfin il se trouve encore aujourd'hui des théologiens (1) qui sont de ce sentiment, et qui prétendent que l'opinion contraire n'est pas fort ancienne, et qu'elle n'a commencé qu'avec les théologiens scolastiques. Ce n'est pas à moi à examiner ici si ces prétentions sont soutenables ou non. J'en laisse le jugement aux personnes qui se connaissent en ces sortes de matières. Mais il est de mon devoir d'expliquer distinctement en quoi ces théologiens conviennent avec ceux qui suivent le sentiment le plus communément reçu dans l'école, et en quoi ils diffèrent les uns des autres. Car outre que c'est un moyen fort propre pour éclaircir l'opinion que M. Arnauld a attribuée à S. Anastase, j'en tirerai pour mon particulier un avantage considérable, puisque cela seul me fournira de quoi donner des réponses nettes et précises à toutes les objections de M. Claude, sans qu'il me puisse reprocher d'avoir forgé à plaisir des hypothèses inouïes, pour concilier avec la présence réelle et la transsubstantiation des sentiments qu'il soutient ne pouvoir compâtir avec ces deux dogmes dans un même esprit.

Au reste, il est bon qu'on sache que ces théologiens dont je parle ne se sont pas éloignés de l'opinion commune dans la vue de trouver de nouvelles solutions aux passages des Pères que les protestants ont coutume de nous objecter mais qu'ils l'ont fait, comme il paraît par toute la suite de leur doctrine, parce qu'ils sont fort attachés à la philosophie d'Aristote, qui est celle que suivent les Grecs, et qu'ils estiment que, pour ne point abandonner les principes de ce philosophe, il faut dire que la substance du corps de Jésus-Christ devient, en vertu de la transsubstantiation, le sujet des accidents qui étaient dans le pain avant la consécration ; et que par conséquent, quand le pain est rompu, c'est le corps de Jésus-Christ qui est rompu ; qui est précisément l'opinion attribuée par M. Arnauld à S. Anastase.

(1) Vid. Hist. univers. Paris., t. 2, ex MS. S. Victoris.

(1) Thom. Anglus, Instit. Sacr. l. 4, sect. 5.

Section V.

En quoi les théologiens qui mettent les accidents dans le corps de Jésus-Christ conviennent avec ceux qui ne leur donnent aucun sujet, et en quoi ils diffèrent les uns des autres.

Les théologiens qui donnent un sujet aux accidents sensibles de l'Eucharistie, et qui veulent que ce sujet ne soit autre que le corps même du Seigneur, conviennent avec ceux qui défendent l'existence des accidents sans sujet, dans tout ce qui appartient à la substance des deux dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation.

Car, comme ceux-ci croient (1), avec le concile de Trente, que *le corps, le sang, l'âme et la divinité de Jésus-Christ sont véritablement, réellement et substantiellement contenus dans le sacrement de l'Eucharistie;* que *toute la substance du pain est convertie au corps de Jésus-Christ* (can. 2), *et toute la substance du vin en son sang;* que *Jésus-Christ est contenu tout entier sous l'une et sous l'autre espèce* (can. 3), *et sous toutes les parties de chaque espèce après la division :* de même ceux-là enseignent (2) que *les substances du corps et du sang de Jésus-Christ sont réellement contenues dans l'Eucharistie;* que *la substance entière du pain est changée et convertie selon sa matière et sa forme dans la substance entière du corps de Jésus-Christ;* que *le sang, l'âme, la divinité avec les dimensions et tous les autres accidents tant du corps que de l'âme de Jésus-Christ sont réellement sous l'espèce du pain à raison de leur union avec le corps, et sous l'espèce du vin à raison de leur union avec le sang, et sous toutes les parties de l'une et de l'autre espèce après la division.*

Mais s'ils sont parfaitement d'accord dans les trois points auxquels le concile de Trente a réduit la créance de l'Église touchant la présence réelle et la transsubstantiation, ils diffèrent en beaucoup d'autres choses qui ne sont pas peu importantes à raison de leurs suites. Ce n'est pas mon dessein de les rapporter toutes ici. Il suffira de remarquer celles qui peuvent donner quelque jour à notre dispute.

Pour cet effet il est nécessaire de savoir que, outre les trois points définis par le concile de Trente, ces auteurs conviennent encore ensemble dans cette hypothèse que la quantité, l'étendue ou les dimensions naturelles du corps de Jésus-Christ sont dans l'Eucharistie par concomitance, et, comme on parle, *non ad modum quantitatis, sed ad modum substantiæ;* c'est-à-dire non à la manière dont une quantité est dans le lieu qu'elle occupe, mais à la manière dont une substance, comme celle du pain, est sous sa quantité, toute en toute, et toute en chaque partie. D'où ils concluent que la transsubstantiation n'est autre chose qu'une conversion de la substance contenue sous les dimensions du pain dans la substance contenue sous les dimensions du corps du Seigneur.

(1) Bellarm. de Euch., l. 1, c. 2; Conc. Trident., sess. 13, can. 1.
(2) Thom. Anglus, Instit. Sacr. l. 4, lect. 2 et 4.

Cela supposé, je dis que la première et la principale différence qui est entre les auteurs de ces deux opinions consiste en ce que les uns enseignent qu'encore que la substance du corps de Jésus-Christ soit sous les dimensions sensibles de l'Eucharistie à la manière dont la substance du pain y était avant le changement, toute en toute, et toute sous chaque partie, elle n'en devient pas pourtant le sujet; au lieu que les autres prétendent qu'elle en devient effectivement le sujet de la même manière, c'est-à-dire aussi réellement et aussi véritablement que la substance du pain l'était avant qu'il s'y fît aucun changement.

De cette première différence il s'ensuit que, selon les premiers, le corps du Seigneur n'a dans le sacrement qu'une seule sorte de quantité, d'étendue ou de dimensions; mais que, selon les auteurs de la seconde opinion, il en a de deux sortes, parce que, outre ses anciennes et naturelles dimensions qui sont dans l'Eucharistie par concomitance, il en a de plus de nouvelles qui y sont d'une manière naturelle, savoir celles qui étaient auparavant dans la substance du pain, et qui sont passées dans la substance du corps de Jésus-Christ au moment de la transsubstantiation. (Thom. Anglus, ubi sup., l. 4 et 6).

De cette seconde différence il en naît naturellement une troisième, qui est que, selon la première opinion, le corps de Jésus-Christ ne recevant aucune nouvelle étendue par la transsubstantiation, il n'a par conséquent après la transsubstantiation qu'une seule sorte de forme, qu'une seule sorte de figure, qu'une seule sorte de couleur, savoir celles qui lui conviennent naturellement; mais, selon la seconde (ibid. l. 2 et 5), le corps du Seigneur a dans l'Eucharistie deux sortes de figure, deux sortes de forme, deux sortes de couleur, de saveur, d'odeur et ainsi des autres qualités sensibles. Les premières sont celles qui lui conviennent par le moyen de ses anciennes dimensions, et qui, par conséquent, ne sont pas dans le sacrement d'une manière naturelle. Les secondes sont celles qui lui conviennent par le moyen des dimensions nouvelles qu'il a reçues en vertu de la transsubstantiation, et qui, par conséquent, sont dans l'Eucharistie d'une manière naturelle, opérant, pâtissant, souffrant et agissant tout ce qu'elles seraient capables d'agir, de pâtir et de souffrir si elles étaient encore soutenues par la substance du pain.

La quatrième et dernière différence que je remarquerai est que, encore que nous ayons sur la table sacrée, selon ces deux opinions, tout ce que les saints possèdent dans le ciel, puisque nous y avons le corps, l'âme et la divinité de Jésus-Christ avec toutes ses perfections, les saints néanmoins n'ont pas dans le ciel, selon la première opinion, tout ce que nous avons sur la sainte table, puisqu'ils n'y ont pas les espèces sacrées; car ces espèces subsistant sans aucun sujet, et ainsi n'appartenant point au corps de Jésus-Christ, elles ne l'accompagnent pas partout où il est, mais partout où l'on transporte le sacrement, au lieu que selon la seconde opinion (ibid. lect. 4) ces espè-

ces affectant réellement la substance du corps de Jésus-Christ, il ne se peut faire qu'elles ne soient partout où il est; d'où il s'ensuit que les saints ont dans le ciel tout ce que nous avons sur l'autel, et que nous avons ici-bas tout ce qu'ils possèdent là-haut. La seule différence qu'on puisse y remarquer est que les dimensions et les qualités qui sont dans le ciel d'une manière naturelle ne sont sur la table sacrée que par concomitance, et que celles qui sont d'une manière naturelle sur l'autel ne sont que par concomitance dans le ciel.

Section VI.

On répond aux objections de M. Claude rapportées dans la troisième section.

M. Claude. « La réponse de M. Arnauld est *qu'Anastase a cru que cette blancheur et les autres accidents sensibles de l'Eucharistie sont les accidents du corps de Jésus-Christ, et qu'ainsi, quand le pain est rompu, c'est le corps de Jésus-Christ qui est rompu.* Or que peut-on imputer à un homme de plus extravagant? Car si cela est ainsi, la substance du corps de Jésus-Christ sera donc en effet de la même forme et de la même figure que le pain?»

Je réponds que si l'on considère la substance du corps de Jésus-Christ selon les nouvelles dimensions qu'elle reçoit en vertu de la transsubstantiation, elle est en effet dans le sacrement de la même forme et de la même figure que le pain. Mais il ne s'ensuit nullement du sentiment attribué par M. Arnauld à S. Anastase, qu'elle soit de la même figure et de la même forme que le pain, si on la considère selon ses dimensions anciennes et naturelles.

M. Claude. « Elle sera donc divisée et rompue en plusieurs parties, et chaque partie sera une partie du corps de Jésus-Christ ? »

Je réponds que, selon l'opinion de S. Anastase, la substance du corps de Jésus-Christ est rompue et divisée en plusieurs parties selon ses nouvelles dimensions, mais que chacune des parties dans lesquelles on la divise contient le corps du Seigneur aussi parfait et aussi entier qu'il était avant la division, puisque ses dimensions, tant les nouvelles que les anciennes, se retrouvent tout entières après la division sous chaque partie du pain sacré, selon cette célèbre parole d'un auteur du cinquième siècle : *De hoc pane cùm assumitur, nihil minùs habent singuli quàm universi. Totum unus, totum duo, totum plures sine diminutione accipiunt.*

M. Claude. « Elle aura donc réellement la couleur et la saveur que le pain a ?»

Je réponds qu'elle a en effet la couleur et les autres qualités du pain, mais sans perdre pour cela l'éclat d'un corps glorieux. Il en est de même que de l'hypostase du Sauveur ; elle était immortelle avant l'incarnation, elle est devenue mortelle par l'incarnation, mais sans rien perdre de son immortalité, parce qu'après l'Incarnation elle n'a pas une seule nature, mais deux ; selon l'une elle est mortelle, et, selon l'autre, immortelle. De même son sacré corps ayant, après la conversion des substances, selon l'hypothèse dont nous parlons, deux sortes de dimensions, et, par conséquent, deux formes extérieures et sensibles, selon l'une il est plus brillant que le soleil, selon l'autre il ressemble à du pain. On les découvre l'une et l'autre par les yeux du corps et par ceux de l'esprit, parce qu'elles sont toutes deux dans le ciel et sur l'autel. Les saints n'aperçoivent que par les yeux de l'esprit la forme que nous voyons par les yeux du corps sur l'autel ; nous n'apercevons que par les yeux de la foi celle qui paraît à découvert dans le ciel. Comme bienheureux, ils voient le Sauveur sous une forme capable de rassasier pendant une éternité des yeux immortels ; et nous, comme voyageurs, nous le voyons, le touchons et le mangeons sous une forme proportionnée à la faiblesse de nos sens, mais choisie entre un million de pareilles, comme la plus propre pour faire réussir les desseins cachés et incompréhensibles de l'amour infini que Dieu a voulu témoigner aux hommes dans cette auguste et adorable mystère.

M. Claude. « Enfin, puisqu'il faut croire *la concomitance*, comme la substance du corps sera dans le calice liquide et fluide comme le vin, celle du sang sera aussi dure et solide comme le pain. »

Je réponds que M. Claude s'abuse. L'hypothèse de S. Anastase jointe à la *concomitance* ne demande point que la substance du sang soit dure et solide sur l'autel, ni que celle du corps soit fluide et liquide dans le calice. Elle demande seulement que la substance du corps soit sur l'autel dure et solide comme la substance du pain, selon ses nouvelles dimensions, et qu'elle n'y soit pas sans le sang ; et que la substance du sang ne soit pas sans le corps dans le calice, où elle est selon ses nouvelles dimensions, fluide et liquide comme du vin.

Il ne faut donc plus que M. Claude nous dise que si S. Anastase a été capable d'avoir le sentiment que M. Arnauld lui a attribué, *il est indigne de porter témoignage dans notre dispute, et qu'on ne le pouvait rendre plus méprisable qu'en lui attribuant des folies de cette nature.* Car qu'y a-t-il dans ce que je viens de dire qui mérite d'être traité de *folie*, au jugement des personnes qui ont quelque intelligence en ces sortes de matières ? Qu'y a-t-il qui puisse rendre un auteur *méprisable* dans l'esprit des personnes qui ne sont pas entièrement préoccupées ? Qu'y a-t-il enfin, soit dans tout ceci, soit dans les autres expressions de S. Anastase, qui le puisse faire passer pour un homme *indigne de porter témoignage* dans une dispute où il s'agit uniquement du dogme de la transsubstantiation, et non pas du sujet et de la nature du voile qui nous couvre la forme naturelle de la chair et du sang du Sauveur ?

Ce père a écrit que le corps et le sang du Seigneur sont sujets au *changement* et à l'*altération* dans les vases sacrés où on les conserve ; que ce divin corps est touché, rompu, divisé, pris et mangé *par nature* (ou *réellement*) *et en vérité;* et qu'en approchant de la table sacrée, nous connaissons, non par la foi seule-

ment, mais *par l'expérience même des choses*, ce qui appartient à la chair de Jésus-Christ. Il est vrai. On ne le peut pas nier. Mais n'est-il pas dit en termes formels dans la Confession qu'on a fait faire à Bérenger au concile romain que le vrai corps du Seigneur est manié, rompu et brisé dans les mystères d'*une manière sensible et en vérité?* N'avons-nous pas allégué des théologiens catholiques qui enseignent que le corps du Sauveur est manié, rompu, divisé, brisé, mangé et consumé *par soi-même*, *en vérité*, *réellement*, *essentiellement et en substance?* Marcus Donus ayant produit ces passages si communs (part. 2 de notre tome 2, l. 8, c. 12) où S. Jean Chrysostôme enseigne que *c'est Jésus-Christ même que nous voyons*, que *c'est lui-même que nous touchons*, que *c'est lui-même que nous mangeons*, que *c'est lui-même qui nous permet non seulement de le voir, mais encore de le toucher*, *de le manger, d'enfoncer les dents dans sa chair, et de le recevoir au-dedans de nous*, ne presse-t-il pas M. Claude à y reconnaître le dogme de la transsubstantiation en ces propres termes : *Enfonce-t-on les dents dans une chair mystique*, *ou dans une chair véritable et naturelle? Voir le corps*, *le toucher et le manger, ne sont-ce pas des preuves convaincantes de la vérité du corps même?* Enfin, pour passer sous silence un grand nombre d'auteurs, tant grecs que latins, qui se sont exprimés à peu près de la même manière, S. Chrysostôme ne remarque-t-il pas, dans l'homélie 24 sur la première aux Corinthiens, que *ce que Jésus-Christ n'a pas souffert sur la croix*, *il le souffre maintenant dans l'oblation sacrée pour l'amour de nous*, *qu'il endure qu'on le rompe pour pouvoir nourrir et rassasier tous ses enfants?* Ces expressions de S. Jean Chrysostôme, de Donus, des théologiens catholiques et du cardinal Humbert, auteur de la Confession de Bérenger, ne sont-elles pas, pour le moins, aussi fortes que celles d'Anastase? Il y aurait donc de l'injustice à prétendre qu'il n'a pas cru la transsubstantiation, sous le seul prétexte de la dureté de ses expressions; vu principalement qu'étant bien entendues elles n'ont rien de dur dans le fond, mais seulement en apparence, comme on le vient de voir. Mais quand on aura vu l'usage que ce Père en a fait contre les hérétiques qui troublaient l'église orientale au septième siècle, j'espère qu'il se trouvera peu de personnes qui n'approuvent sa manière d'écrire, quelque dure qu'elle puisse paraître.

Section VII.

Que le raisonnement de S. Anastase contre les gaïanites est juste et solide.

M. Claude (l. 4, c. 9). « Anastase raisonne contre des hérétiques qui soutenaient que le corps de Jésus-Christ était incorruptible avant sa résurrection. Pour leur prouver qu'il était corruptible, il suppose, comme une chose avouée par ses adversaires, que *l'Eucharistie est véritablement le vrai corps et le sang de Jésus-Christ*, *non de simple pain*, *tel qu'on le vend au marché*, *ni une figure telle qu'était le sacrifice du bouc*, *qui était offert pour les Juifs.* A ce principe il en ajoute un autre, qui est que *l'Eucharistie est corruptible*, *comme l'expérience le montre;* et de ces deux propositions il conclut que *le corps de Jésus-Christ était corruptible avant sa résurrection.* Chacun voit que ce raisonnement est établi sur cette supposition que *l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ tel qu'il était avant sa résurrection*, c'est-à-dire dans le même état. Or il est manifeste aussi que cette supposition est entièrement incompatible avec le dogme de la transsubstantiation et avec celui de la présence substantielle, puisqu'il y aurait de la folie et de l'impiété à s'imaginer que le corps du Seigneur, qui est sorti de son état d'anéantissement, y rentre encore aujourd'hui, et qu'il existe encore réellement mortel, corruptible et passible comme il était autrefois. D'où il s'ensuit que quel que puisse être au reste le sens de cet auteur, il n'a tenu ni la transsubstantiation ni la réalité de l'Église romaine. »

Réponse. Il n'est pas vrai que le raisonnement de S. Anastase soit visiblement établi sur cette supposition, que *l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ tel qu'il était avant sa résurrection;* car afin qu'il fût visiblement établi sur cette supposition, il faudrait que toute sa force s'évanouît en supposant que *l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ tel qu'il a été depuis sa résurrection.* Or il est certain qu'il demeure également juste, solide et invincible, dans l'une et dans l'autre de ces deux suppositions. Et la raison de ceci est qu'il ne dépend ni de l'une ni de l'autre, étant appuyé sur d'autres principes qui subsistent toujours, soit qu'on suppose, comme il est vrai, que l'Eucharistie contient le corps du Seigneur *tel qu'il est à présent dans le ciel*, soit qu'on prétende, comme l'ont prétendu quelques auteurs dont on parlera au livre suivant, qu'elle est ce divin corps *tel qu'il était au monde avant sa résurrection.*

Pour le faire voir clairement, il faut se souvenir que S. Anastase dispute contre des hérétiques qui s'étaient mis dans l'esprit qu'*un corps qui est une fois uni à la Divinité ne peut demeurer sujet au changement.* D'où ils concluaient que le corps de Jésus-Christ avait été *en toute sorte de manière*, κατὰ παντὰ τρόπον, *incorruptible*, non seulement *avant sa résurrection*, comme dit M. Claude, mais aussi *dès le premier moment de l'union*, ἐξ αὐτῆς τῆς ἄκρας ἑνώσεως. Ainsi, pour les convaincre de la fausseté de leur opinion, il n'y avait qu'à leur prouver clairement la fausseté du principe sur lequel ils s'appuyaient.

La manière la plus naturelle de le faire était, ce semble, de produire des témoignages de l'Écriture, qui nous apprend en cent endroits que le corps du Sauveur a été sujet à une infinité de changements pendant tout le cours de sa vie mortelle. Mais ces hérétiques se mettant fort peu en peine de ces sortes de preuves, parce qu'ils avaient de certaines clés pour en éluder la force, qui ne ressemblent pas mal à celles de M. Claude et de M. Aubertin, il fallait les attaquer par des détours qu'ils n'eussent pas encore prévus, pour les contraindre à abandonner leur erreur.

C'est aussi à quoi S. Anastase s'appliqua uniquement et avec une adresse merveilleuse, dans la conférence qu'il eut avec ces hérétiques. Car, au lieu de commencer sa dispute par ces passages si communs de la sainte Écriture, où il est dit que le Sauveur a eu les mains percées, qu'on lui a ouvert le côté, et qu'il est mort pour l'amour de nous, il fait d'abord avouer à ses adversaires que les preuves de fait sont préférables à celles qui ne consistent que dans des paroles et dans des raisonnements; puis, se jetant tout d'un coup sur une matière qui semble n'avoir aucun rapport avec le dogme dont il s'agissait, il leur demande ce qu'ils pensent de la sainte communion; et, après en avoir tiré cette confession que l'Eucharistie n'est pas la figure du corps, mais qu'*elle est véritablement le corps même du Fils de Dieu*, il les assure que c'est aussi sa créance; ensuite, sans perdre le temps en de longues disputes qui n'auraient apparemment de rien profité, il les invite à vider leur différend par une voie de fait; et même, pour leur ôter tout lieu de subterfuge, il demande que l'expérience se fasse sur quelque particule de l'Eucharistie consacrée par un prêtre de leur communion. *Car*, dit-il, *si dans l'espace de quelques jours ce saint corps et ce sacré sang, que nous aurons mis avec toute sorte de respect dans quelque vase, ne reçoit aucun changement ou altération, il paraîtra que c'est avec raison que vous dites que Jésus-Christ a été en toute manière incorrupible dès le premier moment de l'union*, puisque nous serons convaincus par notre propre expérience qu'un corps uni à la Divinité est nécessairement au-dessus de toute corruption; *mais s'il est corrompu ou altéré, il faudra que vous demeuriez d'accord de l'une de ces trois choses, ou que ce que vous prenez n'est pas le vrai corps de Jésus-Christ*, contre ce que vous m'aviez accordé, que la sainte communion est véritablement le corps même de Jésus-Christ Fils de Dieu; *ou qu'à cause de votre mauvaise doctrine, le Saint-Esprit n'est point descendu sur les dons*, puisque s'il y était descendu il les aurait changés au corps même du Seigneur, et ils seraient au-dessus de toute corruption; *ou*, *enfin*, *que le corps de Jésus-Christ était avant sa résurrection sujet à la corruption*, puisqu'une expérience sensible vous aura découvert la fausseté de votre principe, qui est qu'une nature unie à la Divinité est incorruptible *en toute manière*; c'est-à-dire, comme il enseigne ailleurs en rapportant les propres paroles de ces hérétiques, *en tout temps*, *en tout lieu*, *et à l'égard de toute sorte de changement*, ἐν παντὶ καιρῷ, καὶ τόπῳ, καὶ πράγματι. (S. Anast. Sinaït., in Odeg., c. 13.)

Ensuite, marquant en détail quelques changements que le corps du Seigneur a soufferts avant sa résurrection, tant sous sa forme naturelle sous laquelle les Juifs l'ont crucifié, que sous la nouvelle forme dont il s'est revêtu dans le sacrement, et sous laquelle les apôtres l'ont mangé, il ajoute immédiatement après ces mots : *Sujet à la corrruption*, ces paroles-ci : *Comme ayant été immolé, mis à mort, blessé, divisé et mangé; au lieu qu'une nature incorruptible ne peut ni être divisée*, *ni recevoir des plaies*, *ni être mise à mort*, *ni être mangée*.

Le gaïanite jugeant bien que l'expérience ne lui serait pas favorable, et ne sachant que répondre à un raisonnement qui renversait le principal fondement de sa doctrine, a recours à quelques passages des Pères, qu'il propose d'une manière qui fait bien voir qu'il est déjà plus qu'à demi convaincu. *D'où vient donc*, dit-il, *que plusieurs saints Pères disent que le corps de Jésus-Christ est incorruptible?* A quoi S. Anastase répond que, selon les Écritures, on doit distinguer plusieurs sortes de corruptions; qu'entre ces diverses corruptions marquées dans l'Écriture il y en a qui ne se peuvent rencontrer dans le corps de Jésus-Christ; que ce sont celles-là dont parlent les Pères; et qu'on ne trouvera point qu'ils aient jamais enseigné que le corps de Jésus-Christ soit en toute manière incorruptible.

Voilà toute la suite du raisonnement de S. Anastase. Il est juste et solide, et il dépend uniquement, comme chacun voit, de la supposition marquée par M. Arnauld; savoir, que *les accidents sensibles de l'Eucharistie sont les accidents du corps de Jésus-Christ; et qu'ainsi quand le pain est rompu*, *c'est le corps de Jésus-Christ qui est rompu*; et non pas de celle que M. Claude soutient ne pouvoir compatir avec la transsubstantiation, qui est que *l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ tel qu'il était avant sa résurrection.* D'où il semble qu'on puisse conclure que l'opinion des théologiens qui estiment que les accidents du pain passent par le moyen de la transsubstantiation dans la propre substance du corps de Jésus-Christ, était commune parmi les Grecs au septième siècle.

Car cette dispute de S. Anastase contenant le récit d'une véritable conférence qu'il avait eue avec les gaïanites dans la ville d'Alexandrie, il faut que le gaïanite avec qui il disputait lui ait accordé la supposition d'où dépend toute la force de son argument, ou qu'il la lui ait niée. S'il la lui a accordée, les gaïanites croyaient donc que les accidents sensibles de l'Eucharistie sont les accidents du corps de Jésus-Christ. Si l'on dit qu'il la lui a niée, d'où vient donc que n'y ayant rien qui obligeât S. Anastase de parler de cette conférence dans son *Guide de la foi*, non seulement il en fait mention, mais il la rapporte entière, et la propose comme un modèle sur lequel on pourra se former quand on aura à combattre des gaïanites? Est-il croyable qu'il y eût laissé ce raisonnement, s'il eût eu lui-même l'expérience qu'il n'est d'aucun usage contre ces hérétiques?

M. Claude (ibid.). « Vit-on jamais rien de plus impertinent que le raisonnement d'Anastase, si ce que M. Arnauld lui impute est véritable? Il conclut que le corps de Jésus-Christ était corruptible avant sa résurrection, c'est-à-dire pendant qu'il était au monde, parce qu'il est corruptible dans l'Eucharistie. Or afin que son état dans l'Eucharistie tire à conséquence pour celui où il était avant sa résurrection, il faut dire nécessairement que quand il était au monde il y était

sous les accidents sensibles d'un pain tout tel qu'il est dans l'Eucharistie ; c'est-à-dire que quand il marchait, parlait, agissait, il faisait toutes ces choses sous la forme de pain. Car, à moins que de cela, il n'y aurait nulle conséquence à tirer de l'un à l'autre. Anastase ne pouvait pas nier que le corps incorruptible de Jésus-Christ ne peut prendre une forme corruptible ; puisqu'il savait que ce corps est maintenant au ciel incorruptible, et que néanmoins, selon l'hypothèse que M. Arnauld lui attribue, il devient tous les jours corruptible dans l'Eucharistie, ce qui ne se peut faire que parce qu'il change de forme. Il fallait donc nécessairement supposer qu'il était dans le monde en la même forme qu'il est au sacrement ; car si on suppose qu'il change de forme, on ne saurait conclure de l'un à l'autre. L'hérétique eût toujours dit que comme il ne s'ensuit pas qu'il soit corruptible au ciel encore qu'il le soit dans l'Eucharistie, il ne s'ensuit pas aussi qu'il le fût pendant qu'il était sur la terre, et que c'est la forme qu'il revêt dans le sacrement qui lui donne la corruptibilité. Ainsi l'argument d'Anastase ne conclut rien, si l'on ne suppose que le corps de Jésus-Christ avait absolument la même forme lorsqu'il conversait dans le monde qu'il a maintenant au sacrement. Or cette supposition étant le dernier degré de la folie, et ne pouvant tomber dans la pensée que du plus extravagant de tous les hommes, il est aisé de voir ce que devient Anastase s'il demeure entre les mains de M. Arnauld. Il est donc juste de l'en retirer. »

Réponse. Tandis que M. Claude ne retirera point S. Anastase des mains de M. Arnauld, ce sera toujours le *grand*, le *divin*, le *très-divin Anastase*, comme l'appellent les Grecs ; puisque la supposition que M. Arnauld lui a attribuée, fait voir que le raisonnement dont ce Père s'est servi contre les gaïanites est peut-être le plus fort et le plus propre qu'on ait jamais trouvé pour ramener ces hérétiques au giron de l'Église, en les contraignant de reconnaître d'eux-mêmes la fausseté de leur opinion. Nous avouons donc à M. Claude que cette supposition : *Quand Jésus-Christ marchait, parlait, agissait, il faisait toutes ces choses sous la forme de pain*, est en effet le dernier degré de la folie, et qu'elle ne peut tomber dans la pensée que du plus extravagant de tous les hommes ; mais nous lui nions que le raisonnement de S. Anastase en dépende. *Mais à moins que de cela*, dit M. Claude, *il n'y aurait nulle conséquence à tirer de l'état du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie à celui où il était dans le monde avant sa résurrection ; car l'hérétique eût toujours dit que c'est la forme qu'il revêt dans le sacrement qui lui donne la corruptibilité.* M. Claude s'abuse. Car le gaïanite avouant que la forme dont le Seigneur se revêt dans le sacrement lui donne la corruptibilité, il était contraint de reconnaître qu'un corps uni à la Divinité peut être corruptible. Il ne lui restait donc plus aucun prétexte pour soutenir l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ avant la résurrection, puisqu'il s'appuyait uniquement sur ce principe, qu'*un corps uni à la Divinité est en tout temps, en tout lieu et en toute manière incorruptible.*

SECTION VIII.

Que M. Claude travaille en vain à détourner les passages de S. Anastase au sens d'une présence de vertu.

M. Claude. « Il faut donc reconnaître comme une chose certaine, par ce que je viens de dire, qu'Anastase n'a pas cru la transsubstantiation, ni la présence substantielle ; car s'il l'eût crue, il n'eût pas raisonné comme il a fait, ni supposé, comme il a fait, un principe incompatible avec la doctrine romaine de quelque côté qu'on se tourne.

« Mais quel est donc le sens de cet auteur ? Je réponds que quand il dit que l'Eucharistie n'est pas de *simple pain comme celui qu'on vend au marché*, sa pensée est manifeste : savoir que c'est un pain consacré ; quand il ajoute que ce n'est pas une *figure comme celle du bouc que les Juifs offraient*, il est clair qu'il rejette la figure, non absolument, mais au sens de figure légale qui ne représentait Jésus-Christ que fort obscurément et imparfaitement, au lieu que l'Eucharistie est un mystère qui représente clairement et parfaitement toute l'économie de l'Incarnation du Seigneur, et M. Arnauld lui-même reconnaît qu'encore que les Grecs nient que l'Eucharistie soit une figure du corps de Jésus-Christ, ils ne laissent pas de dire qu'elle est une représentation des mystères de sa vie, et que les mêmes auteurs qui enseignent l'un enseignent aussi l'autre. Ainsi, jusque-là, il n'y a rien dans le discours d'Anastase qui ne soit facile. Quand il ajoute que c'est le *vrai corps de Jésus-Christ*, il entend que c'est le mystère du corps naturel, qui non seulement en est une représentation si parfaite qu'on doit dire que c'est le vrai corps, et non une figure, mais qui même en a reçu la forme surnaturelle, ou, si vous voulez, le caractère, au même sens qu'on dit d'une cire qui a reçu l'impression du cachet ou du sceau du roi, que c'est son véritable cachet ou son véritable sceau. Il faut encore se souvenir de l'explication que les Grecs donnent eux-mêmes à ces façons de parler, que l'Eucharistie est le vrai corps, le corps même, le propre corps de Jésus-Christ, savoir en tant que c'en est un accroissement qui ne fait pas un autre corps, mais qui est le même, comme on l'a établi dans le livre précédent. Il faut enfin savoir que les eutychiens, contre lesquels Anastase dispute, avaient accoutumé de n'attribuer à Jésus-Christ dans leurs discours, lorsqu'ils étaient pressés, qu'un corps fantastique et imaginaire, et non un vrai corps humain, ce qui a pu obliger Anastase à dire que l'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ, c'est-à-dire le mystère non d'un corps chimérique, mais d'un véritable corps.

« Cela étant ainsi éclairci, il n'y a plus rien de choquant dans l'argument d'Anastase. Il veut dire que *puisque le pain est un mystère sur lequel est exprimée toute l'économie de l'Incarnation de Jésus-Christ, étant comme il est corruptible, il faut nécessairement conclure que le corps de Jésus-Christ l'était aussi avant sa résurrection*, et *que la même économie qui fut observée sur*

le corps naturel, pendant qu'il était au monde, est observée sur le pain. »

Réponse. Comme le grand secret de la plupart des gloses de M. Claude consiste, ou à supprimer tout-à-fait le passage dont elles contiennent l'explication, ou à n'en rapporter que quelques propositions détachées, ou, s'il le rapporte entier, à en éloigner la glose le plus qu'il lui est possible; on peut dire aussi que la voie la plus naturelle et la plus courte pour découvrir l'illusion, est de produire dans toute son étendue le passage contesté, et d'y joindre la glose immédiatement. Car alors pour peu qu'on ait d'intelligence en ces matières, on juge aisément qu'il n'est pas concevable que des auteurs se soient exprimés comme ils ont fait, ayant dessein de faire entendre à un lecteur ce que la glose leur impute, à moins que de vouloir demeurer d'accord de la supposition la plus déraisonnable qui fut jamais, qui est que ces auteurs ont voulu dire une chose, et que, sans y songer, ils en ont dit une autre qui n'a aucun rapport avec celle qu'ils voulaient dire.

Je me contenterai donc pour toute réponse à ce grand discours de M. Claude de renvoyer les lecteurs au passage de S. Anastase. Et s'il se trouve des gens qui soient peu satisfaits de mon procédé, prétendant que la glose de M. Claude n'est pas du nombre de ces gloses ridicules qui détruisent visiblement le texte, je les prierai de considérer que ne sachant point de meilleur moyen pour les en convaincre que d'opposer le texte tout pur à la glose toute pure, et que leur étant aisé de le faire, puisqu'ils ont dans ce chapitre et le texte et la glose, ce serait abuser de la patience des gens d'esprit, de représenter une seconde fois le passage de S. Anastase avec la glose de M. Claude, dans la seule vue de les comparer ensemble sans y faire de nouvelles remarques.

M. Claude (ibidem). « Qu'on compare le discours d'Anastase avec celui de Zonare que j'ai rapporté dans le chapitre neuvième du livre précédent, et avec celui de Damascène dans la petite homélie, que j'ai aussi rapportée dans le chapitre de la créance des Grecs, et avec ce que j'ai dit dans le chapitre huitième de ce livre pour expliquer le sens de Cabasilas, et l'on n'y trouvera aucune difficulté. »

Réponse. Je consens qu'on compare le discours de S. Anastase avec les trois chapitres marqués par M. Claude, mais à cette condition, qu'on comparera en même temps avec ces trois chapitres de M. Claude les trois réponses que nous y avons faites.

Que les lecteurs qui voudront prendre la peine de faire cette comparaison lisent donc ce que nous avons dit dans la première partie de cet ouvrage sur le sujet de Cabasilas; et ils trouveront que M. Claude les renvoie à cette glose qu'on a réfutée au chapitre 8 du premier livre, c'est-à-dire à une glose qui est contradictoirement opposée au sens de Cabasilas, soit qu'on considère toutes les parties de son discours l'une après l'autre, soit qu'on les envisage ensemble d'un seul regard.

Qu'ils lisent ce que nous dirons dans les deux derniers chapitres du livre suivant, touchant la dispute agitée entre les Grecs au douzième siècle; et ils trouveront qu'il y a presque autant de faussetés sensibles que de périodes, dans ce chapitre neuvième du troisième livre de M. Claude, où M. Claude les renvoie.

Mais surtout qu'ils lisent le chapitre où nous représenterons dans toute son étendue la petite homélie attribuée à S. Jean de Damas (l. 3, c. 3); qu'ils comparent ce que M. Claude en a rapporté dans son chapitre de la véritable créance des Grecs avec ce qu'il en a supprimé; et, après avoir fait cette comparaison, qu'ils disent s'il y a de l'apparence de se confier encore après cela en M. Claude, et s'il est concevable que l'auteur de cette homélie n'ait pas cru la présence réelle et la transsubstantiation.

Section IX.

Que la manière dont S. Anastase raisonne contre les acéphales est naturelle et convaincante.

M. Claude (ibid.) « Quant à cet autre passage que M. Arnauld a mis en avant, où cet auteur dispute contre un hérétique nommé Timothée, qui soutenait que *la nature de Jésus-Christ après l'incarnation est la seule Divinité*, il en faut faire le même jugement que du précédent. Car ce qu'il dit, que *la Divinité ne peut être brisée, divisée, froissée, coupée par les doigts comme est l'Eucharistie, et qu'il faudrait, selon cet hérétique, nier que l'Eucharistie fût dans la vérité le corps et le sang visible, créé et terrestre de Jésus-Christ*, veut dire que les accidents qui arrivent à l'Eucharistie ne pouvant convenir à la Divinité, qui n'est pas sujette au changement et à l'altération, mais seulement à son corps, il faudrait dire que le pain ne passe pas sous la même économie sous laquelle Jésus-Christ est passé; d'où il s'ensuivrait qu'on ne pourrait pas dire, comme on fait, que le pain fût dans la vérité le corps et le sang de Jésus-Christ, parce qu'on ne le dit qu'à cause de l'unité et de l'identité de cette économie. S'il eût cru la transsubstantiation, pouvait-il manquer de dire à son adversaire, qu'il n'était pas concevable que la substance du pain fût réellement convertie en la substance même de la Divinité, et qu'il fallait nécessairement, ou qu'il niât ce que toute l'Église croyait, savoir la conversion de la substance du pain, ou qu'il tombât dans cette autre absurdité, de soutenir que cette conversion se faisait en la nature divine? Le sens commun le conduisait là; et pourtant on ne voit rien de tel dans son discours. Voilà ce que j'avais à dire touchant Anastase. »

Réponse. S'il y eût eu au septième siècle des gens faits comme M. Claude, qui ne se peut persuader qu'un auteur soit catholique sur le sujet de l'Eucharistie, à moins qu'il ne dise que la substance du pain est réellement convertie en la substance même du corps de Jésus-Christ; et si S. Anastase eût eu dessein de leur faire connaître en passant la sincérité de sa créance touchant cet adorable mystère, j'avoue que le sens commun l'aurait naturellement porté à se servir du raisonnement dont parle M. Claude; mais étant cer-

tain que l'erreur de ceux qui nient la conversion des substances a commencé à paraître longtemps depuis le septième siècle, et ne paraissant point d'ailleurs que S. Anastase ait eu d'autre dessein que de prouver la fausseté de cette proposition de Timothée, *la nature de Jésus-Christ après l'incarnation est la seule Divinité*, je soutiens qu'il était bien plus naturel d'employer le raisonnement dont ce Père s'est servi, que celui dont M. Claude prétend qu'il aurait dû se servir, si l'on eût cru au septième siècle la transsubstantiation.

Pour le faire voir clairement, il n'y a qu'à rapporter les deux raisonnements dans toute leur étendue. Voici donc le raisonnement que S. Anastase devait employer, selon la pensée de M. Claude : « Si la nature de Jésus-Christ après l'incarnation est la seule Divinité, il faut de nécessité, ou que Timothée nie la conversion de la substance du pain, ou qu'il dise que cette conversion se fait dans la nature divine. Or nier la conversion de la substance du pain, c'est nier la créance de toute l'Église ; dire que cette conversion se fait dans la nature divine, c'est tomber dans une absurdité insoutenable ; donc la nature de Jésus-Christ n'est pas, après l'incarnation, la seule nature divine, comme l'assure Timothée. »

Voici celui dont S. Anastase s'est servi : « Si la nature de Jésus-Christ après l'incarnation est la seule Divinité, il faut de nécessité, ou que Timothée nie que ce qu'il donne au peuple en lui disant : *Le corps et le sang de Jésus-Christ Notre-Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur*, soit dans la vérité le corps et le sang visibles, créés et terrestres de Jésus-Christ ; ou qu'il dise que la Divinité n'est pas invisible et incapable d'être maniée et d'être sacrifiée, d'être divisée et d'être mangée : or avoir ce sentiment de la Divinité, c'est tomber dans une absurdité insoutenable ; nier d'un autre côté que ce qu'on donne au peuple en disant : *Le corps et le sang de Jésus-Christ notre Dieu*, soit dans la vérité le corps et le sang visibles, créés et terrestres de Jésus-Christ, c'est nier la créance de toute l'Église. Donc la nature de Jésus-Christ après l'incarnation n'est pas, comme Timothée l'enseigne, la seule Divinité. »

Je dis donc qu'encore que S. Anastase ait pu employer avec avantage l'un et l'autre de ces deux arguments contre les acéphales, le sens commun le conduisait à préférer le second au premier. Car s'agissant de prouver, par le moyen de l'Eucharistie, que *la nature de Jésus-Christ après l'incarnation n'est pas la seule Divinité*, à quoi bon recourir à la conversion de la substance du pain ? A quoi bon aller chercher ce détour : Toute l'Église croit *que la substance du pain est convertie dans la substance du corps* ; donc la nature de Jésus-Christ n'est pas la seule Divinité ? Pourquoi ne s'arrêter pas à cet autre raisonnement qui se présente tout d'un coup : Toute l'Église croit *que ce qu'on donne au peuple est dans la vérité le corps et le sang visibles, créés et terrestres de Jésus-Christ* ; donc la nature de Jésus-Christ n'est pas la seule Divinité ? Pourrait-on trouver une preuve plus simple, plus naturelle et plus convaincante.

CHAPITRE VIII.

Septième et huitième preuves *de la transsubstantiation par le témoignage de divers auteurs qui ont vécu depuis le septième siècle jusqu'au dixième, et par les canons évangéliques.*

Nous avons remonté dans les chapitres précédents depuis le dixième siècle jusqu'au septième. Nous retournerons dans celui-ci sur nos pas de siècle en siècle, depuis le commencement du septième jusqu'au dixième, afin de recueillir quelques passages que nous avons réservés pour ce dernier chapitre. J'espère que quand on les aura lus, il se trouvera peu de personnes qui n'avouent que les Grecs ne conviendraient pas unanimement à s'exprimer comme ils font, si l'on ne croyait pas parmi eux la présence réelle et la conversion des substances.

Ce n'est pas sans dessein que je joins ces deux dogmes ensemble. Car bien que j'avoue qu'il ne s'agit proprement que de la transsubstantiation dans la dispute particulière que j'ai entreprise contre M. Claude, il est pourtant certain qu'on peut et qu'on doit alléguer tous les passages qui établissent la présence substantielle. Car étant incontestable, comme je l'ai déjà remarqué, que les Grecs des quatre siècles dont nous parlons ont cru que le pain est changé au corps de Jésus-Christ, tel qu'il est dans les mystères, il s'ensuit évidemment que c'est faire voir qu'ils ont reconnu le changement de substance que de prouver qu'ils ont été persuadés de la présence réelle.

Je commencerai par le témoignage de S. Théodore Sicéote, qui vivait au commencement du septième siècle. Il est rapporté dans sa Vie, composée par un auteur contemporain, que Georges de Cappadoce étant arrêté prisonnier et mené à l'empereur Phocas les fers au cou, aux mains et aux pieds, il souhaita de voir en passant le bienheureux Théodore, et qu'ayant demandé qu'on lui permît de participer aux divins mystères, ce saint évêque, se tournant vers les gardes, leur dit : *Révérez, je vous prie, mes enfants, le mystère du Seigneur, et ôtez les chaînes à votre prisonnier jusqu'à ce qu'il ait communié ; car il n'y a pas d'apparence qu'une personne soit chargée de chaînes en recevant Jésus-Christ qui a souffert pour nous, afin de nous délivrer des chaînes de l'enfer dont nous méritions d'être chargés.* (Apud. Sur., ad 22 apr.)

Sergius, précurseur des monothélites, qui fut élevé sur le siége de Constantinople l'an 608, appelle l'Eucharistie *le corps et le sang vivifiant du grand Dieu, notre Sauveur* Jésus-Christ, comme on le peut voir dans la troisième action du concile de Latran tenu sous Martin I.

S. Sophrone (in Vitâ S. Mariæ Ægypt.), contemporain de Sergius et patriarche de Jérusalem, rapporte que la bienheureuse Marie surnommée Egyptienne, ayant prié l'abbé Zosime de lui apporter *le divin corps et le sang vivifiant de Jésus-Christ*, il lui en porta une portion ; et que la sainte l'ayant reçue,

mêla aussitôt ses soupirs avec ses larmes, proférant à haute voix, les yeux élevés au ciel, ces paroles : *Seigneur, vous laisserez maintenant mourir en paix votre servante, selon votre parole, puisque mes yeux ont vu le Sauveur que vous avez envoyé au monde.*

Macaire, patriarche d'Antioche, enseigne dans la profession de foi qu'il présenta aux Pères du sixième concile (act. 8), qu'*en approchant de la communion on est fait participant de la chair sacrée et du sang précieux de Jésus-Christ, et que nous ne les recevons pas comme une chair commune, Dieu nous en garde, mais comme une chair vraiment vivifiante, comme la propre chair du Verbe même, lequel étant naturellement la vie comme Dieu, a rendu vivifiante la chair avec laquelle il s'est fait une même chose.*

Les évêques assemblés dans le dôme du palais de l'empereur, l'an 692, disent (can. 102) qu'*on reçoit dans la communion le corps sans tache du Seigneur, qu'on y boit Jésus-Christ, et qu'on l'y mange.*

S. Grégoire Décapolite, qui florissait sous l'empire de Léon Isaurique, racontant la conversion d'un prince sarrasin, arrivée de son temps, dit (in Serm. histor.) que le Sarrasin, étant entré avec violence dans une église, aperçut le S.-Sacrement sous les formes de chair et de sang ; et qu'ayant demandé *si la chose n'était pas dans la vérité telle qu'il l'avait vue*, le prêtre qui célébrait les mystères l'assura que *la chose était elle en vérité* καὶ Κύριός μου οὕτως ἔχει, *mais que pour lui, étant un pécheur comme il était, il n'était pas digne de voir ce terrible et épouvantable mystère, ces grandes lumières de l'Église, ces admirables docteurs, le divin Basile, le fameux Chrysostôme, le théologien Grégoire de Nazianze ne l'ayant pas vu eux-mêmes.*

Côme, évêque de Maiuma, qui vivait du temps de S. Jean de Damas, dit (in Bibliot. Patr.) dans l'hymne sixième du jeudi-saint que *Judas a mangé le divin corps du Seigneur, qu'il a reçu le sang divin répandu pour la vie du monde; mais qu'en le buvant, il ne l'honorait point, puisqu'il l'avait vendu à prix d'argent.*

L'auteur de l'Histoire de S. Barlaam et de S. Josaphat, que quelques-uns attribuent à S. Jean de Damas, et d'autres, avec plus de vraisemblance, à Jean, abbé de S.-Sabas, enseigne (1) qu'*il faut croire très-certainement que les mystères exempts de toute tache sont le corps et le sang de Jésus-Christ; et que c'est le Verbe même plein de vie et d'efficace, et à qui rien ne peut résister, qui, changeant les oblations du pain et du vin, les fait devenir son corps et son sang par sa divine parole et par l'avénement du Saint-Esprit.*

S. Théodore Studite, qui florissait au commencement du neuvième siècle, parle de l'Eucharistie dans sa vingt-quatrième catéchèse en ces termes : *La mère nourrit de son lait pendant quelque temps l'enfant qu'elle a mis au monde; mais Jésus-Christ, qui est notre Père et notre véritable Maître, nous donne tous les jours son corps à manger et son sang à boire. O bonté incompréhensible! O faveur incomparable!*

(1) Vide Raderum in Isagoge ad scalam S. Climaci ; Hist. SS. Barl. et Josaph., c. 19.

Pierre de Sicile (1), qui écrivait vers le milieu du même siècle, disputant contre les pauliciens, dit que *ces hérétiques ne participent point au corps sans tache, et au précieux sang du Seigneur, et qu'ils ont en horreur la terrible et divine participation des sacrés mystères du corps et du sang de Jésus-Christ.* Il enseigne aussi que *le pain étant présenté visiblement sur l'autel, le saint-Esprit descend invisiblement pour sanctifier les oblations, et pour les faire non les antitypes, mais le corps même très-saint et le précieux sang de Jésus-Christ, Notre-Seigneur et notre Dieu.*

Bien que M. Claude demande en quelque endroit (Réponse à *la Perpét.*, part. 1, c. 5) *s'il y a rien de plus incompatible avec la foi de la transsubstantiation, que l'action du huitième concile*, rapportée par Nicétas David (in Vitâ S. Ignat., in ante act. conc. 8), je ne sais si la manière dont Nicétas la raconte ne pourrait pas passer pour une bonne preuve de la sincérité de sa foi touchant la présence réelle. *Photius*, dit-il, *ayant été d'un commun avis condamné, déposé et anathématisé, les évêques souscrivirent à sa déposition. Ils ne la signèrent pas avec de l'encre seulement, mais, ce qui est horrible à dire (comme je l'ai entendu assurer à des gens qui le savaient très-bien), ils trempèrent leur plume dans le sang même du Seigneur.* Cet auteur écrivait sur la fin du neuvième siècle.

L'auteur de *la Perpétuité* rapporte dans son troisième tome (part. 2 de notre tome 2, liv. 8, c. 22) l'extrait d'un manuscrit arabe de la Bibliothèque-du-Roi, contenant les Vies des patriarches d'Alexandrie, et entre autres celle de Philothée qui vivait sur la fin du dixième siècle, où l'on voit une vision pareille à celle qui arriva du temps de Grégoire Décapolite. Voici la manière dont le prêtre instruit le Sarrasin qui avait aperçu l'hostie sous la figure d'un enfant : *Les disciples de Jésus-Christ*, dit-il, *nous ont appris une prière que nous disons sur le pain et sur le vin quand nous les mettons sur l'autel, et le pain est changé, et est fait chair, et le vin est fait sang d'une manière secrète, comme Dieu vous l'a fait voir aujourd'hui. Cependant en apparence c'est du pain et du vin, parce qu'il n'y a personne au monde qui puisse prendre un morceau de viande, ni boire du sang qui vient d'être répandu.*

Les paroles d'Élie, évêque de Jérusalem, sont encore plus formelles. *Ces choses*, dit-il (ibid., c. 21), *sont sanctifiées par la communication de la puissance du S.-Esprit, et sont changées de leur première nature ; et le pain est fait le corps de Jésus-Christ, et son sang précieux. Et nous tous qui participons à ces sacrements, nous allons au-devant de Jésus-Christ, nous le portons sur nos mains, nous le baisons, et dans la communion nous sommes unis par un mélange de son corps avec les nôtres, et par la mixtion de son sang avec le nôtre. Car il dit : Celui qui mange de mon corps, et boit de mon sang, il est uni avec moi, et moi avec lui.* Ce passage est aussi tiré d'un manuscrit arabe de la Bibliothè-

(1) Pet. Sicul. hist., edit. Græco-Lat. an. 1604, et apud Allat. contr. Creigt.

que-du-Roi, comme on le peut voir dans le même tome de *la Perpétuité.* On l'a réservé pour le dernier, parce qu'on n'est pas assuré du siècle où a vécu ce patriarche.

Voici enfin un nouveau moyen dont personne, comme je crois, ne s'est encore avisé, et qui pourtant paraît assez naturel, pour reconnaître quelle a été la créance des Grecs, non seulement dans les quatre siècles dont il s'agit maintenant, mais même dans les trois siècles qui ont précédé le septième, et dans les six derniers qui ont suivi le dixième.

Car s'agissant de savoir si l'Eucharistie est, selon les Grecs, un pain ordinaire inondé de l'efficace qui émane du corps de Jésus-Christ, ou si c'est un pain transsubstantié, c'est-à-dire un pain retenant au dehors les apparences d'un pain commun, mais intérieurement changé en ce pain céleste dont il est écrit : *Je suis le pain de vie, je suis le pain vivant, qui suis descendu du ciel, le pain que je donnerai est ma chair, ma chair est une vraie viande*, il est, ce semble, aisé de terminer ce différend par le moyen des *canons évangéliques*, qui sont en usage parmi les Grecs depuis plus de treize cents ans. Car si l'on veut prendre la peine de consulter ces canons, qui sont au commencement du nouveau Testament grec de Robert-Étienne, et dans celui de la Polyglotte de Londres, on trouvera par le premier canon que S. Jean s'accorde avec S. Matthieu, S. Marc et S. Luc, en ce qu'ils nous apprennent que le pain de l'Eucharistie est *le corps de Jésus-Christ*, et qu'au lieu que ces trois évangélistes ne nous ont appris une vérité si importante qu'en une seule section de leur Évangile, S. Jean nous l'a apprise en quatre sections différentes, qui sont distinctement marquées l'une après l'autre dans ce canon, à savoir, dans la section 55 où Jésus-Christ assure qu'il *est le pain de vie;* dans la soixante-trosième où il répète la même vérité ; dans la soixante-cinquième où il l'inculque encore plus fortement en ces mots : *Je suis le pain vivant qui suis descendu du ciel; si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement, et le pain que je donnerai est ma chair, laquelle je livrerai pour la vie du monde ;* et enfin dans la section 67, où il proteste que *sa chair est une vraie viande.*

Voilà une partie de nos preuves ; on verra le reste dans les livres suivants, où nous avons promis de faire voir que tous les auteurs produits par M. Claude sont autant de témoins qui le condamnent.

Cependant on a déjà vu, dans ce premier livre, des passages dont la simple lecture suffit pour persuader à des gens équitables, quelque préoccupés qu'ils puissent être, que les Grecs reconnaissent la conversion des substances. On en a vu aussi qui établissent clairement la présence réelle, et par une suite nécessaire, comme on l'a prouvé, la transsubstantiation. Enfin on en a vu qui semblaient d'abord ne nous devoir pas être fort avantageux, tels que sont ceux de S. Anastase et celui des iconoclastes ; ce dernier contenant quelques façons de parler familières à nos adversaires, et ceux-là étant pleins d'expressions très-dures et presque insupportables, qui semblent porter le dogme de la transsubstantiation au-delà de ce qu'on en croit dans l'Église romaine.

Mais j'espère qu'on avouera maintenant que ces deux sortes d'expressions nous étaient en quelque façon nécessaires ; les premières pour nous donner occasion de faire voir que les passages qui paraissent d'abord favoriser les prétentions de M. Claude, sont quelquefois les plus formels en notre faveur ; les secondes pour nous donner lieu de mettre dans tout son jour la parfaite conformité des deux églises.

En effet, après avoir produit des auteurs grecs qui enseignent qu'après le changement il ne reste rien du pain, ni substance ni accident; après en avoir vu qui témoignent que les accidents du pain et du vin demeurent subsistants par eux-mêmes ; après en avoir allégué qui estiment que ces accidents ont un sujet, et que ce sujet n'est autre que la propre substance du corps de Jésus-Christ ; étant certain d'ailleurs, comme on l'a prouvé, que ces trois opinions sont encore aujourd'hui soutenues par des théologiens catholiques, que reste-t-il à souhaiter davantage ? Nous convenons unanimement les uns avec les autres dans la substance du dogme, sans qu'on y puisse remarquer la moindre différence ; leurs auteurs ont les mêmes différends entre eux que les nôtres, touchant la nature et le sujet du voile qui nous couvre la forme naturelle du Sauveur. Y a-t-il de l'apparence qu'on puisse après cela soutenir que les Grecs ne sont pas parfaitement d'accord avec les Latins dans tout ce qui appartient à la conversion des substances ?

LIVRE SECOND,

OU L'ON MONTRE QUE LES NOUVEAUX GRECS, PRODUITS PAR M. CLAUDE, ET QUELQUES AUTRES, DONT ON AVAIT PROMIS DE PARLER DANS CETTE SECONDE PARTIE, ONT CRU LA TRANSSUBSTANTIATION.

CHAPITRE PREMIER.

Qu'Élie de Crète, commentateur de S. Grégoire de Nazianze, a cru la transsubstantiation. Témoignage de Théophane, métropolitain de Nicée, en faveur de la même doctrine.

M. Claude (l. 3, c. 13). « Si nous voulons remonter plus haut que le onzième siècle, nous y trouverons la même créance, et les mêmes expressions parmi les Grecs de ces temps-là, que dans Euthymius et dans Théophylacte ; ce qui montre que M. Arnauld n'a pas eu raison, ce me semble, de tourer en jeu et en raillerie, comme il a fait, le changement de vertu, en l'ap-

pelant *notre cié de vertu*. Chacun verra que ce n'est pas une invention de notre cerveau, et que nous ne disons rien en cela qui ne soit autorisé par de bons et légitimes passages, et par les sentiments et les propres expressions des Grecs du plus grand nom et du plus grand poids dans tous les siècles. Quand M. Arnauld en aura donné autant et d'aussi exprès pour établir son changement de substance, on consentira qu'il dise ce qu'il lui plaira du changement de vertu.

« Voici comme parle Élie, archevêque de Candie, et commentateur de Grégoire de Nazianze. Grégoire ayant appelé l'Eucharistie un SACRIFICE EXTERNE, et un ANTITYPE : *Par ce sacrifice externe*, dit Élie, *il entend celui qui se célèbre par le pain et par le vin, lesquels étant mis sur la sainte table sont changés véritablement par la vertu de Dieu tout-puissant au corps et au sang de Jésus-Christ*. S'il n'y avait que cela, M. Arnauld ne manquerait pas d'en triompher; mais attendez l'explication : *Car*, ajoute-t-il, *afin que nous n'eussions pas horreur de voir de la chair et du sang proposés sur les saintes tables des églises, Dieu, condescendant à notre infirmité, influe dans les choses proposées une vertu vivifiante, et il les change en l'efficace* (*ou en l'opération*) *de sa chair*. Cet auteur vivait au huitième siècle, et il avait assisté au second concile de Nicée. »

Réponse. Il serait à souhaiter pour l'avantage de la cause dont j'ai entrepris la défense, et pour l'intérêt particulier d'Élie, archevêque de Candie, et commentateur de S. Grégoire de Nazianze, que ce savant homme eût en effet vécu au huitième siècle, et qu'il ne fût point différent du métropolitain de Crète, qui se trouve souscrit aux actes du second concile de Nicée.

Car s'il était le même que ce Père du second concile de Nicée, il est certain qu'il n'aurait pas été schismatique, comme il a assurément été, ainsi qu'on le peut voir dans son commentaire sur la dernière oraison théologique de S. Grégoire (edit. Basil. an. 1671), où il parle du différend des Grecs avec les Latins touchant la procession du Saint-Esprit; et s'il était aussi ancien que le fait M. Claude, nous serions assurés d'avoir en sa personne un illustre témoin de la transsubstantiation pour le huitième siècle; au lieu qu'il semble qu'il ne puisse rendre témoignage que pour le quinzième.

Car dans la préface de ses commentaires, traduits en latin par Léunclavius, parlant des auteurs *anciens et modernes* qui ont travaillé avant lui sur les oraisons de S. Grégoire, il fait mention en particulier des *petits commentaires en forme de scholies de Basile et de Grégoire*.

Ce *Grégoire* est sans doute Grégoire Palamas, auteur célèbre du quatorzième siècle, qui a composé des commentaires sur S. Grégoire de Nazianze, comme nous l'apprenons de Léunclavius (in Proœm. edit. Basil. Greg. Naz.) qui les avait lus.

Ce *Basile* n'est autre aussi, comme je crois, qu'un certain Basile qui vivait au quinzième siècle sous l'empire de Constantin Paléologue, dont *les scholies* ou *petits commentaires* sur les oraisons du même Père se trouvent encore aujourd'hui dans la Bibliothèque de Vienne en Autriche, comme on le peut voir dans Lambecius (de Bibliot. Cæsareâ l. 5), historiographe et bibliothécaire de l'empereur Léopold.

Il paraît, par une réponse insérée dans *le Droit oriental*, tome 2, qu'il y a eu deux Élie métropolitains de Crète. Car il est certain que cette réponse n'est pas de l'ancien Élie, qui assista au second concile de Nicée, comme l'a cru Marquardus Fréhérus, mais d'un autre Élie de Crète beaucoup plus jeune, puisqu'il cite deux constitutions, dont l'une fut faite au dixième siècle, du temps des empereurs Constantin et Romain, et l'autre un peu avant le douzième siècle, l'an 1096.

Mais soit qu'Élie, auteur des commentaires sur S. Grégoire de Nazianze, ait fleuri du temps du second concile de Nicée, comme on le tient communément; soit qu'il ait vécu près de sept cents ans depuis, c'est-à-dire vers le milieu du quinzième siècle, ce n'est pas, ce me semble, agir avec assez de sincérité que de lui imputer, comme fait M. Claude, de n'avoir reconnu dans nos mystères qu'un simple changement de vertu.

En effet, M. Claude avouant lui-même (l. 4, c. 7) que *les auteurs s'expriment quelquefois de cette manière :* Ἐνέργεια σαρκὸς, *l'*EFFICACE D'UNE CHAIR, *pour signifier une* CHAIR PLEINE D'EFFICACE, il s'ensuit évidemment que la proposition d'Élie peut, absolument parlant, recevoir deux sens différents, tandis qu'on la considérera sans aucune liaison avec le reste de son discours. Le premier sens est celui que M. Claude lui a donné que *Dieu change les choses proposées en l'efficace de sa chair ;* le second est celui que lui donnent les catholiques, que *Dieu change les choses proposées en sa chair pleine d'efficace*.

Or, supposé que la proposition d'Élie, considérée en elle-même, puisse recevoir ces deux sens, il est certain que les paroles suivantes supprimées par M. Claude, la manière dont Élie explique au même lieu le mot d'*antitype*, et les autres endroits où il a parlé des divins mystères, détermineront naturellement un lecteur à la prendre au second sens, qui établit la transsubstantiation, et non pas au premier, qui semble en apparence favoriser le changement de vertu.

1° Après qu'Élie a dit que Dieu change les choses proposées εἰς ἐνέργειαν τῆς σαρκὸς, il ajoute aussitôt : *Et ne doutez point que cela ne soit vrai, puisqu'il dit lui-même ouvertement :* CECI EST MON CORPS, CECI EST MON SANG ; *mais recevez plutôt avec docilité la parole du Sauveur, puisqu'étant véritable il ne peut mentir*. Voilà les paroles que M. Claude a passées sous silence contre la promesse qu'il avait faite dans sa préface, *de garder si religieusement la sincérité et la bonne foi, qu'on ne pourrait pas lui reprocher d'avoir tronqué les*

passages des auteurs en supprimant des gloses importantes.

Il est évident que, pour agir sincèrement, cette glose n'était pas à supprimer, puisqu'elle pourrait toute seule vider notre différend. Car si vous supposez qu'Élie a voulu dire que le pain et le vin sont changés, non en la simple vertu de la chair, mais en la chair même pleine de vertu et d'efficace, son discours sera très-bien suivi, car voici comme il aura raisonné : *Le Sauveur étant véritable, et ne pouvant mentir, il faut recevoir avec docilité sa parole. Puis donc qu'il a dit lui-même :* CECI EST MON CORPS, *vous ne devez point douter que les choses proposées ne soient changées en sa chair vivifiante.* Mais si vous supposez que cet évêque ait prétendu établir le simple changement de vertu, son discours deviendra insupportable; car qui est celui qui ne se sentirait pas choqué d'entendre raisonner un homme de cette sorte? *Le Seigneur est la vérité même, il ne peut mentir. Puis donc qu'il a dit en termes formels que l'*EUCHARISTIE EST SON CORPS, *croyez fermement qu'elle est son corps, non en figure ou en substance, mais en vertu; et gardez-vous bien d'en douter.*

Je suis fort trompé si M. Claude produit jamais un seul auteur qui ait employé ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, pour prouver que l'Eucharistie n'est pas la figure du corps et du sang de Jésus-Christ, mais qu'elle en contient l'efficace, la force ou la vertu. Pour moi, il m'est aisé d'en produire qui les ont alléguées pour établir la présence substantielle. *Le Seigneur*, dit Nicolas de Méthone, *a dit :* CECI EST MON CORPS. *Pourquoi doutez-vous? Quoi? Vous attribuez l'impuissance au Tout-Puissant? — Si nous croyons que Jésus-Christ est Dieu et le Fils de Dieu*, dit Samonas, *pourquoi doutons-nous plus longtemps si c'est effectivement le corps et le sang de Jésus-Christ, après qu'il nous a protesté lui-même que ce l'était? — Qui nous assurera*, dit Cabasilas, *que le pain est le corps même du Sauveur, et le vin, son sang même? C'est qu'il a dit lui-même :* CECI EST MON CORPS, CECI EST MON SANG. Marcus Donus ayant allégué ces mêmes paroles : *Voilà*, dit-il en s'adressant à M. Claude (part. 2 de notre tome 2, liv. 8, c. 12), *l'auteur de cette transsubstantiation. Ce n'est ni quelqu'un de nos patriarches, ni un pur homme, c'est Jésus-Christ lui-même, Dieu et homme.* Enfin, pour passer sous silence plusieurs autres auteurs tant Grecs que Latins, qui ont raisonné de la même manière, Erasme s'est servi du même raisonnement dans une lettre écrite à Conrard Pellican. *Vous étiez d'avis*, dit-il (Ep. lib. 19), *qu'il faut soutenir que le corps du Seigneur est dans l'Eucharistie, et se remettre à Dieu touchant la manière en laquelle il y est; mais je n'étais pas d'accord avec vous sur ce point. Car je disais qu'à la vérité cette déclaration si simple ferait éviter de grands labyrinthes de difficultés; mais que c'était un crime à un chrétien de ne pas acquiescer à l'autorité des conciles, et à ce que le consentement de toutes les églises et de toutes les nations a approuvé depuis tant de siècles. J'ai toujours déclaré que je ne me pouvais départir de ce sentiment. Et ce qui m'y confirmait encore davantage, est que les évangélistes et les apôtres nomment très-clairement le corps qui est donné et le sang qui est répandu, et qu'il me semble être merveilleusement digne de l'amour ineffable de Dieu envers les hommes, qu'après les avoir rachetés par le corps et par le sang de son Fils, il ait voulu encore les nourrir de sa chair et de son sang d'une manière ineffable... Je lis dans les saintes Écritures :* CECI EST MON CORPS, *qui sera donné pour vous ;* CECI EST MON SANG, *qui sera répandu pour vous. Qu'ils disent où ils ont lu : Ceci n'est pas mon corps, mais la figure de mon corps ; ceci n'est pas mon sang, mais le signe de mon sang. Ils se tourmentent pour faire voir qu'on peut donner le nom d'une chose à son signe... mais, je vous prie, qu'y a-t-il en tout ce qu'ils disent qui me puisse faire abandonner un dogme que l'Église catholique enseigne depuis tant de siècles?*

2° Voyons maintenant la manière dont Élie explique les mots d'*antitype des grands mystères*. « Par ce mot d'*antitype*, dit-il, vous devez entendre *isotype*, si par ceux de *grands mystères* vous entendez le très-saint corps et le précieux sang de Jésus-Christ; car S. Basile les a aussi appelés de ce même nom, la proposition ἀντὶ signifiant quelquefois *égalité*. Que si ces mots de *grands mystères* se rapportent aux mystères de la vie future (car il y en a qui les ont entendus de cette sorte), on ne leur donne pas le nom d'*antitype*, comme si l'on croyait qu'ils ne fussent pas véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ, mais parce que nous sommes faits maintenant participants de la divinité de Jésus-Christ par ce sacrement, lorsqu'il se mêle avec nous, et qu'il s'unit à nos propres corps; au lieu qu'en l'autre vie, nous y participerons spirituellement, et par la seule contemplation. Mais le Seigneur ayant dit démonstrativement : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, comment ces deux grands maîtres, le divin Basile et Grégoire-le-Théologien, les ont-ils appelés *antitypes du corps et du sang du Seigneur?* Voici la manière dont cet excellent homme Jean de Damas concilie cette contradiction apparente. *Le pain et le vin*, dit-il, *ne sont pas la figure du corps et du sang de Jésus-Christ, à Dieu ne plaise! Que si quelques-uns les ont appelés les* ANTITYPES DU CORPS ET DU SANG DU SEIGNEUR, *ce n'est pas après la consécration qu'ils les ont ainsi appelés, mais avant qu'ils fussent consacrés.* »

Voilà un passage qui devait, ce me semble, avoir appris à M. Claude qu'il ne se peut rien concevoir de plus éloigné de la pensée d'Élie que le sentiment qu'il a osé lui attribuer. Car si le changement du pain au corps de Jésus-Christ, dont avait parlé ce savant évêque en expliquant le mot de *sacrifice externe*, n'est qu'un simple changement de vertu, d'où vient donc que maintenant il se tourmente si fort pour trouver un bon sens à ces mots d'*antitype des grands mystères?* D'où vient qu'il dit que si par ces *grands mystères* on entend le *très-saint corps* et le *sang précieux*, le mot d'*antitype* se doit prendre pour *isotype*; c'est-à-dire

pour un type ou une figure *qui égale l'original*, la préposition ἀντὶ signifiant quelquefois *égalité?* D'où vient qu'après avoir remarqué qu'il y en a qui ont cru que ces mots de *grands mystères* se rapportent aux *mystères de la vie future*, il ajoute incontinent que par cette explication ils n'ont pas prétendu donner à entendre que *l'Eucharistie ne soit pas véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ?* D'où vient qu'il ne se contente pas de ces deux premières explications, et que dans la crainte qu'elles ne satisfassent pas tous les lecteurs, il en va chercher une troisième dans S. Jean de Damas, qui enseigne qu'après la consécration le pain et le vin ne sont plus des *antitypes du corps et du sang*, et que si quelques Pères les ont ainsi appelés, ils les considéraient avant la consécration? Y a-t-il de l'apparence qu'Élie ait ignoré qu'une chose peut être le corps de Jésus-Christ en vertu sans cesser de l'être en figure? N'est il pas manifeste qu'être un type du corps de Jésus-Christ, qui égale ce très-saint corps, c'est sans doute autre chose qu'être le corps de Jésus-Christ en efficace? Peut-on nier, quelque préoccupé qu'on soit, que ce n'est pas un bon moyen pour faire concevoir l'Eucharistie sous l'idée d'un corps humain non en substance ni en figure, mais en efficace et en vertu, de dire que l'Eucharistie est véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ? N'est-il pas enfin inconcevable qu'Élie eût expliqué comme il a fait ce mot d'*antitype*, sans parler ni de vertu, ni de puissance, ni de force, ni d'efficace, s'il eût cru que le pain de la communion n'est le corps de Jésus-Christ ni en figure ni en substance, mais seulement en efficace, en force et en vertu?

3° Enfin, Élie enseigne, dans le même commentaire d'où M. Claude a tiré son passage, qu'*après la consécration nous trouvons indubitablement sur la table sacrée le corps de Jésus-Christ; et que les méchants qui s'en approchent, reçoivent le corps très-pur et le sang du Seigneur*. Il dit dans le commentaire sur l'oraison funèbre de sainte Gorgonie, que *quand nous mangeons la chair du Seigneur, nous avons la vie en nous, parce que cette chair est devenue vivifiante par son union avec le Verbe, qui est naturellement la vie même*. Il assure, dans son commentaire sur la première invective contre Julien, que *Jésus-Christ mêle son corps avec les fidèles par le moyen de la communion*. Il enseigne, dans le commentaire sur la seconde invective contre le même apostat, que *le pain et le vin sont véritablement changés au corps de Jésus-Christ par une puissance secrète qui surpasse tout ce que nous en pouvons dire; et de peur que nous n'eussions horreur de voir de la chair et du sang proposés sur la table sacrée, nous les recevons comme dans le pain et comme dans le vin, qui deviennent par leur conversion la chair du Sauveur*.

Je laisse maintenant à juger si ces passages joints aux trois explications du mot d'*antitype*, et à la preuve employée par Élie pour établir le changement de pain au corps du Seigneur, ne prouvent pas d'une manière invincible que des deux sens qu'on peut donner à la proposition mise en avant par M. Claude, celui qui favorise la transsubstantiation est assurément le véritable; et que, par conséquent, la pensée d'Élie n'est pas que Dieu change les dons *dans la simple vertu de sa chair*, mais qu'il les convertit *dans sa chair même pleine de vertu et d'efficace*.

Que veut donc dire Élie, quand il enseigne que *Dieu influe dans les choses proposées une vertu vivifiante, et qu'il les change* εἰς ἐνέργειαν τῆς σαρκός? Quelle est cette vertu, dira peut-être M. Claude? Je réponds que c'est la vertu du Saint-Esprit, qui survient sur les dons, et qui les pénètre pour les changer intérieurement au corps de Jésus-Christ. C'est donc une pensée pareille à celle d'Odon, évêque de Cambrai (in Exposit. canonis), et à celle de l'auteur anonyme de la Vie de sainte Odille (l. 1, c. 28), lorsqu'ils disent que *les saints sacrifices reçoivent une vertu spirituelle, et qu'ils sont convertis au corps et au sang de Jésus-Christ;* que *l'hostie est pénétrée par la vertu de l'Esprit, et qu'elle est changée au corps du Seigneur*.

Mais puisque M. Claude pensant remonter plus haut que le onzième siècle, nous a fait descendre, sans y songer, jusqu'au quinzième, et que dans le chapitre suivant il produira le témoignage d'un patriarche de Constantinople qu'on place ordinairement au huitième siècle, mais qu'il reconnaît lui-même n'avoir vécu qu'au douzième, il faut que je rapporte ici quelques excellents passages de Théophane, auteur des trois lettres pastorales traduites de grec en latin il y a environ cent ans, par Consalve-Ponce-Léon.

Ce Théophane est un grec moderne du quatorzième siècle, qu'on a confondu avec S. Théophane, frère de Théodorus Graptus, sous les mêmes prétextes qui ont donné occasion de confondre ensemble les deux Élie, métropolitains de Crète, et les deux Germain, patriarches de Constantinople; c'est-à-dire parce qu'ils avaient le même nom; parce qu'ils ont été l'un et l'autre évêques de la même église de Nicée; parce que le plus ancien des deux, qui gouvernait cette église au neuvième siècle, est très-renommé dans l'histoire, au lieu que le plus jeune semble avoir été inconnu jusqu'ici.

Mais nous en avons eu la connaissance par quelques manuscrits de la Bibliothèque-Royale, où l'on trouve de ses ouvrages, et entre autres un dialogue composé *contre les barlaamites*, ce qui montre, 1° que ce Théophane a vécu après le treizième siècle, puisque Barlaam, chef de ce parti, commença à troubler l'église grecque au quatorzième siècle; 2° qu'il est assurément l'auteur des lettres pastorales que Consalve-Ponce-Léon attribue à S. Théophane, puisqu'il est parlé de Barlaam dans la première lettre, et que ses erreurs y sont réfutées.

Quoi qu'il en soit, il est certain que cet auteur a été très-persuadé des dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation. Voici la manière dont il en parle dans la troisième lettre adressée aux prêtres et à tous les ecclésiastiques de son diocèse. Il dit (ep. 3) que *le Seigneur a changé le pain et le vin dans sa propre chair, qu'il a sacrifié son propre corps et son propre*

sang dans la cène mystique, et qu'il les a donnés à boire et à manger aux disciples.

Il enseigne que *bien qu'il y ait autant de différence entre produire la divine chair du Sauveur et créer des chérubins et des séraphins, qu'il y en a entre ces célestes puissances et l'humanité sainte, le Seigneur cependant a donné aux apôtres, et par eux à leurs successeurs, le pouvoir d'accomplir cet incomparable ouvrage. Car*, ajoute-t-il, *prenant du pain et du vin, ô merveille! nous le changeons par la vertu du Saint-Esprit au corps et au sang de Jésus-Christ.* .

Il répète cette pensée un peu plus bas : *La même vertu*, dit-il, *par laquelle le Saint-Esprit peut créer en un moment les créatures les plus excellentes, ô que la bonté divine en notre endroit est excessive! Oui, cette divine vertu du Saint-Esprit est communiquée aux prêtres par l'onction du sacerdoce; elle habite en eux, et par son moyen ils convertissent le pain et le vin au corps et au sang du Seigneur, et en cela ils font une chose plus relevée que s'ils créaient des cieux et des anges.*

Les mains du prêtre, dit-il encore, *ne touchent-elles pas le corps du Seigneur? La bouche du prêtre et son corps entier ne contiennent-ils pas le corps et le sang de Jésus-Christ?*

Il enseigne enfin que *comme Dieu s'est fait homme en vérité, quand il a participé à notre nature, de même en participant à sa divine chair nous devenons des hommes déifiés.* Il n'y aura plus rien qu'on ne puisse révoquer en doute, s'il est permis de soutenir qu'un auteur qui s'exprime de cette sorte n'a reconnu dans nos mystères qu'un simple changement de vertu, et non pas une conversion de substance.

CHAPITRE II.

Que Germain, patriarche de Constantinople, n'a pas enseigné le changement de vertu, mais celui de substance.

M. Claude (l. 4, c. 9). « Monsieur Aubertin a placé Germain, patriarche de Constantinople, selon l'opinion commune, dans le huitième siècle; mais en effet il y a plus d'apparence, selon la conjecture d'Allatius, qu'il a vécu dans le douzième siècle, et les réflexions que M. Arnauld fait sur ce sujet me semblent assez justes, pour être suivies jusqu'à ce qu'on en ait plus de certitude. Quoi qu'il en soit, cet auteur ne dit rien, si ce n'est *que le pain est changé au corps de Jésus-Christ*, et *qu'il est le corps de Jésus-Christ*, et on a déjà si souvent répondu à cela, qu'il n'est pas nécessaire de s'y arrêter. M. Arnauld (l. 7, c. 3) s'amuse à philosopher sur quelques passages que M. Aubertin en avait allégués en sa faveur; mais c'est une illusion, car quand ce que M. Aubertin allègue de Germain pour faire voir qu'il est contraire à la transsubstantiation ne serait pas concluant, il ne s'ensuivrait pas qu'il l'eût crue, ni qu'il l'eût enseignée, si cela ne paraît d'ailleurs par de bonnes preuves, et M. Arnauld est obligé de les produire, sans s'imaginer qu'il suffise de réfuter les conséquences de M. Aubertin. Car réfuter n'est pas prouver.

« Germain donne assez à connaître sur la fin de son traité (Theor. rer. eccl.) en quel sens il a entendu que le pain fût le corps de Jésus-Christ. *Moyse*, dit-il, *faisait aspersion du sang des boucs et des bouveaux sur le peuple, disant : Ceci est le sang de l'alliance du Seigneur. Mais Jésus-Christ notre Dieu a livré son propre corps, et a répandu son propre sang, et il a préparé le calice du nouveau Testament, disant : Ceci est mon corps rompu et mon sang répandu pour la rémission des péchés. Toutes les fois que vous mangez ce pain et buvez ce calice, vous confessez ma mort et ma résurrection. Ayant donc cette pensée, nous mangeons le pain et buvons le calice comme la chair du Fils de Dieu, confessant la mort et la résurrection de Notre-Seigneur.* On a déjà remarqué dans le livre précédent que les Grecs emploient souvent sur cette matière cette expression, COMME *la chair*, COMME *le corps*, pour modifier et diminuer en quelque sorte la manière de parler ordinaire, qui porte que le pain est le corps de Jésus-Christ, et pour signifier que le pain nous tient lieu de ce corps. Il paraît par la suite du discours de Germain que son sens est que, pour mieux appliquer notre pensée à la mort et à la résurrection du Seigneur, nous mangeons le pain et buvons le calice en la place de son corps et de son sang. »

Réponse. M. Claude avance trois choses dans ce discours, 1° que Germain ne dit rien touchant l'Eucharistie, si ce n'est que *le pain est changé au corps de Jésus-Christ, et qu'il est fait le corps de Jésus-Christ;* 2° que quand ce patriarche enseigne qu'on mange le pain *comme la chair du Fils de Dieu*, sa pensée est que le pain de la communion *nous tient lieu de la chair du Seigneur;* 3° que M. Arnauld *s'est amusé à philosopher* sur quelques passages allégués par M. Aubertin, *et que c'est une illusion.* Ce sont trois faussetés sensibles. Car il n'est rien si facile que de faire voir plus clair que le jour, et que M. Arnauld a produit des passages de Germain qui établissent le changement de substance, et que le passage cité par M. Claude ne prouve point que le pain de la communion nous tienne lieu du corps de Jésus-Christ; et enfin qu'il y a de l'injustice et de l'illusion dans le reproche que M. Claude fait à M. Arnauld au sujet des passages de ce patriarche allégués par M. Aubertin. C'est ce qu'on va voir dans les trois sections de ce chapitre.

SECTION PREMIÈRE.

Que les passages de Germain allégués par M. Arnauld prouvent la transsubstantiation.

Voici les passages qu'on a allégués dans le premier tome de *la Perpétuité* (l. 7, c. 3), pour prouver que Germain a cru la présence réelle et la transsubstantiation : On a produit le passage où Germain remarque que *ceux qui dans les Indes célèbrent ce grand mystère, croient que c'est le corps de Jésus-Christ notre Dieu, ce corps qui a été crucifié, qui est mort et qui est ressuscité pour nous.* On a allégué un autre lieu où il enseigne que *le prêtre demande à Dieu que le mystère de son Fils s'accomplisse, et que le pain et le vin soient*

faits et changés au corps et au sang de Jésus-Christ; afin que cette parole s'accomplisse : Je t'ai engendré aujourd'hui. On n'a pas manqué de citer ce qu'ajoute ce patriarche : *C'est pourquoi le Saint-Esprit étant présent invisiblement, par le bon plaisir du Père et la volonté du Fils, fait voir la force de Dieu, et par la main du prêtre il consacre et il change les dons qui sont sur l'autel au corps et au sang de Jésus-Christ Notre-Seigneur.* On a rapporté ensuite ce qu'il dit un peu plus bas, qu'*on fait la bénédiction sur les dons divins, afin que la présence glorieuse du S.-Esprit les change, et fasse du pain le corps même de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et de ce qui est dans le calice le sang même du grand Dieu notre Sauveur, qui a été répandu pour la vie et le salut du monde.*

Après tout cela on a encore averti les lecteurs qu'*il faudrait transcrire beaucoup d'autres lieux de cet auteur, si l'on voulait rapporter tous ceux où il exprime très-nettement l'opinion des catholiques.* Et afin que personne n'en doute, il ne sera pas peut-être hors de propos d'en produire quelques-uns. Jésus-Christ, dit Germain, *nous a donné sa divine chair et son sang précieux à boire et à manger. Ce séraphin dont il est parlé dans Isaïe signifie le prêtre qui tient de sa main le charbon spirituel, qui n'est autre que Jésus-Christ qu'il prend sur l'autel, pour sanctifier et purifier ceux qui approchent de la communion. L'âme et la main de celui qui doit toucher le corps très-pur et sans tache de Jésus-Christ notre Dieu devraient être plus pures que les rayons du soleil.*

Je demande maintenant comment M. Claude a pu assurer les lecteurs que *Germain ne dit rien, si ce n'est que le pain est changé au corps de Jésus-Christ, et qu'il est fait le corps de Jésus-Christ?* J'avoue bien que ces deux propositions, entendues au sens de la transsubstantiation, comprennent en peu de mots tout ce que Germain a jamais dit de l'Eucharistie; mais aussi ne peut-on pas nier qu'il n'ait exprimé sa pensée en d'autres termes, et que les termes dont il s'est servi ne permettent pas qu'on les détourne au sens d'un simple changement de vertu.

Mais, dit M. Claude, *on a si souvent répondu à cela, qu'il n'est pas nécessaire de s'y arrêter.* Je ne nie pas que M. Claude n'ait souvent répondu à des passages aussi formels que ceux de Germain, quelquefois avec la clé de *figure*, d'autres fois par le moyen de la clé de *vertu*, le plus souvent avec la clé d'*accroissement* ou d'*augmentation*; mais il faut aussi accorder qu'on a déjà découvert d'une manière si sensible et en tant de rencontres l'inutilité de ces trois clés, que ce serait abuser de la patience des lecteurs que de s'arrêter ici plus longtemps à mettre la chose dans une plus grande évidence.

Ce n'est pas qu'il ne nous reste beaucoup de choses à dire touchant la clé d'*augmentation;* mais pour le faire d'une manière qui puisse contenter le monde, il faut attendre que nous soyons arrivés à la lettre écrite à Zacharie et à la petite homélie; puisque ce sont ces deux pièces qui ont fourni à M. Claude de quoi forger cette nouvelle clé, la plus illusoire qui fut jamais.

SECTION II.

Que le passage de Germain allégué par M. Claude n'est pas propre à établir le changement de vertu.

Germain, dit M. Claude, *donne assez à connaître, sur la fin de son traité, en quel sens il a entendu que le pain fût le corps de Jésus-Christ. Car il dit expressément que nous mangeons la pain* COMME LA CHAIR *du Fils de Dieu. Or on a déjà remarqué dans le livre précédent, chap. 6, que les Grecs emploient cette expression,* COMME LA CHAIR, COMME LE CORPS, *pour signifier que le pain nous tient lieu de ce corps.*

M. Claude souffrira, s'il lui plaît, qu'on lui dise, ou qu'il a passé avec trop de précipitation sur les passages de Germain allégués par M. Arnauld, ou qu'il ne s'est pas souvenu, quand il écrivait ceci, des principes qu'il a lui-même établis dans le chapitre où il nous renvoie. Car il enseigne dans ce sixième chapitre que cette expression : *Nous mangeons le pain* COMME LE CORPS *du Seigneur*, peut recevoir deux sens différents : le premier, que *nous mangeons le pain* COMME TENANT LIEU DU CORPS *du Seigneur;* le second, que *nous le mangeons* COMME ÉTANT LE CORPS MÊME *du Seigneur.* Or, entre les passages de Germain produits par M. Arnauld, il y en a qui témoignent que *le pain est le* CORPS MÊME, *qui a été crucifié, qui est mort et qui est ressuscité pour nous.* Il y en a aussi où il est dit, en termes formels, que *le calice est le* SANG MÊME *du grand Dieu notre Sauveur, ce sang qui a été répandu pour la vie et le salut du monde.* Comment donc M. Claude ose-t-il soutenir que quand le patriarche Germain enseigne que *nous mangeons le pain* COMME LE CORPS *du Fils de Dieu*, sa pensée est que *nous le mangeons* COMME TENANT LIEU DU CORPS?

Si le pain est le *corps même*, si le calice est le *sang même*, pour quelle raison ne les pas boire et ne les pas manger *comme étant le corps même et le sang même?* Or, selon ce patriarche, le pain est le *corps même*, le calice est le *sang même;* nous les devons donc boire et manger, selon sa pensée, comme étant le *corps même* et le *sang même.*

Or, de l'aveu de M. Claude, manger le pain *comme étant le corps même*, ce n'est pas le manger *comme tenant lieu du corps;* boire le calice *comme étant le sang même*, ce n'est pas le boire *comme tenant la place du sang;* Germain n'a donc pas cru, je dis même selon les principes de M. Claude, que nous dussions boire le calice et manger le pain *comme tenant lieu du corps et du sang.*

Mais, continue M. Claude, *il paraît par la suite du discours de Germain que son sens est que, pour mieux appliquer notre pensée à la mort et à la résurrection du Seigneur, nous mangeons le pain et buvons le calice en la place de son corps et de son sang.* M. Claude ne se moque-t-il pas du monde de raisonner de la sorte? Quoi? Prétend-il que ce soit un moyen plus propre pour bien appliquer notre pensée à la mort du Seigneur, de manger du pain et de boire du vin qui tiennent la place du corps et du sang de Jésus-Christ, que de recevoir un pain et un calice transformés in-

térieurement dans le corps même qui est mort pour nous, et dans le sang même du grand Dieu notre Sauveur qui a été répandu pour la vie du monde? A-t-on jamais entendu parler d'une prétention moins soutenable?

Section III.

Qu'il y a de l'injustice et de l'illusion dans le reproche que M. Claude fait à son adversaire au sujet d'un passage allégué par M. Aubertin.

C'est, dit M. Claude, *une illusion de M. Arnauld, de s'être amusé à philosopher sur quelques passages que M. Aubertin avait allégués en sa faveur. Car quand ces passages ne seraient pas concluants, il ne s'ensuivrait pas que Germain ait cru la transsubstantiation, si cela ne paraît d'ailleurs par de bonnes preuves, et M. Arnauld est obligé de les produire, sans s'imaginer qu'il suffise de réfuter les conséquences de M. Aubertin. Car réfuter n'est pas prouver.*

M. Claude s'abuse : *Réfuter et prouver* ne sont pas deux choses tellement différentes, qu'elles ne se puissent faire l'une et l'autre tout à la fois et par un seul raisonnement. En effet, réfuter des gens qui tirent avantage de ce qui leur est le plus contraire, en prouvant que les passages qu'ils allèguent contiennent le dogme qu'ils tâchent de détruire, n'est-ce pas tout ensemble réfuter et prouver? Or c'est ce que M. Arnauld a fait admirablement bien au sujet d'un passage de Germain, dont M. Aubertin se sert pour prouver que ce patriarche n'a cru ni la transsubstantiation ni la présence réelle. C'est ce qu'on va voir plus clair que le jour.

Il est ordonné dans la Liturgie qu'après l'élévation on divisera le pain sacré, et qu'en le divisant le prêtre prononcera ces paroles : *L'Agneau de Dieu est divisé, il est distribué en plusieurs parties. Cet Agneau est le Fils du Père. Il est divisé en plusieurs parties, et il n'est point rompu ; on le mange tous les jours, et il n'est point consumé ; mais il sanctifie ceux qui le reçoivent.* (Bibl. Patr. Græco-Lat., tom. 2.)

Le patriarche Germain, expliquant cette partie de la Liturgie, dit qu'*après l'élévation on fait aussitôt la division du divin corps, mais que, bien qu'il soit divisé, il demeure indivisible et sans aucune rupture, étant trouvé et reconnu tout entier dans toutes les parties dans lesquelles on l'a divisé.* Ces seules paroles ne suffiraient-elles pas pour convaincre des gens raisonnables que Germain est pour nous?

M. Aubertin cependant (de Euchar., l. 3) soutient que ce passage, bien loin de nous être favorable, détruit la transsubstantiation. Sa raison est que le *divin corps* dont parle le patriarche est assurément du *vrai pain*, et non pas le propre corps de Jésus-Christ. Car ce *divin corps*, dit-il, est la même chose dont il est parlé dans ces mots : *Mais quoiqu'il soit divisé, il demeure indivisible.* Or ces paroles, ajoute-t-il, ne s'entendent pas du propre corps de Jésus-Christ, mais d'un *vrai pain*. Et il le prouve par deux moyens. 1° Parce que dans le grec le mot *indivisible* est au masculin, et non pas au neutre ; donc il ne se rapporte pas au mot de *corps* qui est neutre ; donc il faut suppléer quelque autre mot qui soit masculin ; donc ce mot sous-entendu n'est autre que celui de *pain* ; donc ce n'est pas du *propre corps de Jésus-Christ* dont parle le patriarche, mais d'un *vrai pain* ; 2° parce que le *propre corps de Jésus-Christ* ne peut plus être divisé, et que quand il le pourrait, il ne demeurerait pas indivisible si on le divisait ; au lieu que le *pain* peut être divisé *comme substance matérielle*, et demeurer indivisible *comme sacrement.*

M. Arnauld dans sa réponse à M. Claude (l. 7, c. 3) réfute d'abord la première preuve de M. Aubertin, en faisant voir que le mot sous-entendu n'est pas celui de *pain*, mais celui de *Christ*, ce qui paraît très-évidemment par la Liturgie ; et il le prouve, 1° par les propres paroles du passage ; 2° par la manière ordinaire de parler des meilleurs auteurs ; 3° par la glose qui précède le passage ; 4° par la glose suivante ; 5° par le témoignage d'un évêque grec nommé Théodore, qui a emprunté les mêmes paroles de Germain, et qui les a appliquées précisément à Jésus-Christ. *On fait aussitôt*, dit cet évêque, *la division du divin corps ; et Jésus-Christ tout entier Dieu et homme est trouvé et distribué tout entier sous chacune des parties dans lesquelles on a fait la division ; parce que bien qu'il soit divisé, il demeure indivisible et sans aucune rupture.*

Il réfute ensuite la seconde preuve, 1° en montrant que c'est se moquer du monde que d'attribuer au pain, considéré *comme un pur signe*, ces paroles, qu'*il demeure sans division étant divisé* ; 2° en faisant voir qu'on les peut fort bien entendre du corps de Jésus-Christ ; 3° en prouvant que cette expression, que *le corps de Jésus-Christ est divisé indivisiblement* dans l'Eucharistie, et qu'*on le reçoit tout entier sous chaque partie de l'hostie*, n'est pas particulière à Germain, mais qu'elle se trouve dans plusieurs autres auteurs ecclésiastiques anciens et nouveaux ; qu'elle se trouve dans S. Grégoire de Nysse : *Il faut considérer*, dit ce Père, *comment il se peut faire que cet unique corps, étant divisé dans toute la terre à tant de milliers d'hommes, se trouve tout entier dans chacun par chaque partie* (de la communion), *et demeure tout entier en lui-même* ; qu'elle se trouve dans Eutychius, patriarche de Constantinople, cité par Nicétas : *Quoiqu'on ne reçoive*, dit ce patriarche, *qu'une partie de l'hostie, on reçoit le sacré corps du Seigneur tout entier, car il est divisé indivisiblement dans tous* ; qu'elle se trouve dans les homélies attribuées à Eusèbe Émissène : *Ce corps*, dit-il, *que le prêtre distribue est aussi grand dans la plus petite partie que dans l'hostie tout entière* ; qu'elle se trouve dans Samonas, évêque de Gaze : *Le pain consacré*, dit-il, *et changé au corps de Jésus-Christ par la puissance divine et par l'avénement du Saint-Esprit, quoique divisé, demeure entier en chaque partie.*

Voilà le passage de Germain, voilà les conséquences que M. Aubertin en a tirées, voilà les preuves dont il les a soutenues, voilà enfin la manière dont M. Arnauld les a réfutées. On n'y a rien ajouté, on s'est contenté de rapporter les choses telles qu'elles sont,

afin que les lecteurs en pussent mieux juger. Que M. Claude dise maintenant, tant qu'il lui plaira, que *le procédé de son adversaire est illusoire; qu'il s'est amusé à philosopher sur quelques passages de Germain; qu'il ne doit pas s'imaginer qu'il lui suffise de réfuter les conséquences de M. Aubertin*; enfin que *réfuter n'est pas prouver*; je suis assuré que toutes les personnes qui liront jamais ceci avoueront qu'il n'y a pas la moindre ombre d'illusion dans le procédé de M. Arnauld; que si M. Claude a évité d'entrer dans l'examen du passage de Germain, c'est qu'il n'avait rien de solide à répondre; et que quand on a à réfuter des adversaires faits comme M. Claude et comme M. Aubertin, il est impossible qu'on ne se trouve de temps en temps engagé à prouver que les dogmes dont nous ne convenons pas ensemble sont clairement enseignés dans les mêmes passages que ces ministres emploient pour retenir dans leur parti messieurs de la religion, et pour leur persuader que notre créance n'est pas la doctrine constante et perpétuelle de l'église orientale.

CHAPITRE III.

Réfutation de la Réponse de M. Claude à M. Arnauld, touchant la question agitée entre les Grecs au douzième siècle, sur l'état du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

M. Claude (l. 3, c. 9). « J'avais rapporté dans ma Réponse à *la Perpétuité* une dispute qui s'éleva dans l'église grecque au douzième siècle, touchant le corps de Jésus-Christ que nous recevons dans l'Eucharistie, et j'en avais tiré une preuve, pour faire voir que les Grecs ne croient pas la transsubstantiation des Latins. M. Arnauld ne se contente pas de prétendre que ma preuve ne soit pas juste, il veut encore que du même principe dont je me sers il s'en tire une conclusion toute contraire. Il s'agira donc dans ce chapitre d'examiner deux passages, l'un de Nicétas Choniate, et l'autre de Zonare, qui parlent tous deux de cette controverse, et de savoir si ce différend suppose la transsubstantiation, ou s'il ne la suppose pas. »

Réponse. M. Claude n'ayant pas jugé à propos de mettre Nicétas Choniate et Zonare au rang des auteurs grecs qui ont, à son avis, nettement marqué le changement de vertu, la résolution que nous avions prise d'abréger le plus qu'il serait possible notre réponse aux vingt-six preuves de son troisième livre, ne nous a pas permis d'examiner en son propre lieu la question agitée entre les Grecs touchant l'état du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, les uns voulant qu'il y fût incorruptible, et les autres qu'il y fût corruptible. Tout ce que nous avons pu faire a été de promettre que nous montrerions dans cette seconde partie que la dispute de M. Claude sur ce sujet est toute tissue d'illusions depuis le commencement jusqu'à la fin. C'est ici le vrai lieu de m'acquitter de cette promesse; car le patriarche Camatère, sous lequel cette question s'agita, ayant tenu le siége de Constantinople quelques années avant Germain, dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, l'ordre que nous avons gardé jusqu'ici demande que nous éclaircissions cette matière, avant que de passer à l'examen des auteurs qui ont vécu dans les quatre siècles qui appartiennent à cette seconde partie de notre dispute.

SECTION PREMIÈRE.

Que la question agitée entre les Grecs et rapportée par Nicétas se peut former dans une église qui croit la transsubstantiation, et qu'elle suppose ce dogme, ou au moins celui de la présence réelle.

M. Claude. « Je commencerai par Nicétas; il propose l'état de la question en ces termes : *La question était*, dit-il, *si le saint corps de Jésus-Christ que nous recevons est incorruptible, tel qu'il a été depuis sa passion et sa résurrection, ou s'il est corruptible comme il était avant sa passion.* Mais avant que de passer plus loin, il faut voir, s'il est vraisemblable qu'une telle question se puisse former dans une église qui croit la transsubstantiation. Or c'est un point facile à vider, si l'on considère que ceux qui tiennent ce dogme ne mettent dans l'Eucharistie le corps de Jésus-Christ ni dans l'état corruptible, tel qu'il était avant sa passion, ni dans cet état incorruptible où il a été depuis sa résurrection. Ils en ont inventé un troisième qui tient le milieu entre les deux autres, et qui convient également aux deux temps, avant et après la résurrection. C'est ce qu'ils appellent l'état sacramental, où ils veulent que ce corps soit caché sous les accidents du pain, invisible et impalpable en lui-même, sans étendue, sans action, sans mouvement, ayant toutes ses parties dans un point, et existant à la manière des esprits. En cet état il n'a, selon eux, ni l'incorruption qu'il a acquise par sa résurrection, ni la corruption qu'il avait revêtue en venant au monde; mais il est corruptible à l'égard des espèces qui l'enveloppent, et il est incorruptible à cause de cette spiritualité que la transsubstantiation lui donne. Comment M. Arnauld entend-il que sur ce principe de l'état sacramental on puisse former la question, s'il est incorruptible tel qu'il a été depuis sa résurrection, ou corruptible comme il était avant sa passion? Comment conçoit-il que des personnes qui ont en vue ce troisième état, et qui en tombent d'accord entre elles, puissent se débattre sur les deux autres? Car il ne faut pas s'imaginer que l'ignorance des Grecs leur ait caché cette incompatibilité que nous découvrons entre leur question et la doctrine de la conversion substantielle telle que les Latins l'enseignent. Il n'y a point d'ignorance si grossière qui ne laisse voir facilement qu'un corps humain, comme est celui de notre Sauveur, étant sous les accidents du pain de l'Eucharistie, n'y est ni tel qu'il était sur la croix, ni tel que Thomas le toucha quand il fut ressuscité, et qu'il faut supposer nécessairement qu'il n'a ni la corruptibilité sous laquelle il était avant sa mort, ni l'incorruptibilité qu'il reçut quand il se releva du sépulcre, mais une autre incorruptibilité, qui lui vient de son existence à la manière

d'un esprit. Il n'y a point d'ignorance si épaisse qui ne permette de savoir que Jésus-Christ célébra son sacrement avant sa mort, et que nous le célébrons aussi depuis son ascension au ciel ; et par conséquent que dans l'hypothèse de la transsubstantiation il ne faut régler l'état de son corps dans le mystère ni par l'un ni par l'autre de ces deux temps ; mais il faut prendre un milieu qui puisse convenir à l'un et à l'autre : d'où il paraît manifestement que ces gens ne croyaient pas la transsubstantiation ; car s'ils l'eussent crue, jamais ce différend ne se fût ému entre eux. Voilà pour ce qui regarde la question en général. »

Réponse. Il semble que M. Claude n'ait jamais entendu parler d'une fameuse dispute agitée entre les théologiens latins au même temps que s'émut parmi les Grecs la question dont il est parlé dans Nicétas.

Il s'agissait de savoir si les apôtres reçurent dans la première cène le corps du Seigneur, impassible, immortel et incorruptible, tel qu'il a été depuis la résurrection ; ou si le Seigneur le leur donna corruptible, mortel et passible, tel qu'il était avant la passion.

Les sentiments demeurèrent partagés pendant l'espace de plus de cent cinquante ans. Ives de Chartres, qui écrivait sur la fin du onzième siècle, jugea que comme nous recevons aujourd'hui le corps du Seigneur immortel et impassible, tel qu'il est dans les cieux, de même les apôtres le reçurent tel qu'il était dans le monde au temps de l'institution des mystères, c'est-à-dire passible, mortel et corruptible. Étienne, évêque d'Autun, Guibert, abbé de Nogent, Alger et quelques autres furent d'un avis contraire. Hugues de S. Victor (l. 2, de Sacr., part. 8, c. 2) et Innocent III (de Myster. missæ, l. 4, c. 12) crurent qu'il serait plus à propos de laisser la question indécise, et de répondre à ceux qui la proposaient que *Jésus Christ a donné son corps aux disciples tel qu'il lui a plu, et que c'est à lui à connaître s'il le leur a donné passible ou impassible, mortel ou immortel.* Hugues, néanmoins, avoue ingénument que s'il était obligé d'embrasser l'un des deux partis, il se sentirait plus porté pour ceux qui soutiennent que les disciples ont reçu avant la mort et la passion du Seigneur son sacré corps immortel et impassible, tel que nous le devions recevoir après sa résurrection. Mais le Maître des Sentences s'étant déclaré pour l'opinion contraire, elle a été unanimement reçue de l'école, comme on le peut voir dans Albert le-Grand, dans Alexandre de Ales, dans S. Thomas, dans S. Bonaventure, et dans une infinité de théologiens qui les ont suivis.

Il n'est donc pas vrai *que la question agitée entre les Grec au douzième siècle ne se puisse former dans une église qui croit la transsubstantiation*, puisqu'on voit qu'il s'en est formé une pareille dans ce même siècle entre les théologiens latins. La question des Grecs était, *si nous recevons le corps de Jésus-Christ corruptible ou incorruptible* ; celle des Latins était, *si les apôtres reçurent de la main du Seigneur son corps mortel ou immortel, passible ou impassible.* N'est-il pas évident que si cette seconde question s'est pu former dans une église qui croyait le changement des substances, la première l'a pu aussi ?

Je passe outre et je dis que non seulement elle a pu s'y former, mais qu'elle s'y est formée en effet. *Pourvu*, dit Ives de Chartres (epist. 284), *que je reçoive de la communion au corps de mon Dieu le fruit qu'il a ordonné que j'en tirerais, il m'importe bien peu de savoir si les disciples l'ont reçu passible ou impassible, et si les chrétiens le reçoivent aujourd'hui impassible ou passible, mortel ou immortel.* Voilà donc la question des Grecs formée dans l'Église latine du temps d'Ives de Chartres, c'est-à-dire dans un siècle où l'on croyait, de l'aveu de M. Claude, la conversion des substances.

Je passe encore plus avant, et je soutiens, avec M. Arnauld, *que cette question ne pouvait s'élever que dans une église très-persuadée de la transsubstantiation.* La raison en est tout évidente. Car on ne peut être en différend touchant l'état du corps de Jésus-Christ dans les mystères qu'en supposant que nous avons réellement dans les mystères ce divin corps. C'est ce qui paraîtra encore plus clairement par toute la suite du passage de Nicétas, comme on le verra dans la suite de ce chapitre.

Il est donc faux, en second lieu, *que ceux qui tiennent le dogme de la transsubstantiation ne mettent dans l'Eucharistie le corps de Jésus-Christ, ni dans l'état corruptible tel qu'il était avant sa passion, ni dans cet état incorruptible où il a été depuis sa résurrection.* Car tous les auteurs dont je viens de parler ont tenu la transsubstantiation, et cependant on est assuré que M. Claude n'osera jamais soutenir qu'ils ne mettent pas dans l'Eucharistie le corps du Seigneur dans l'état incorruptible où il est depuis sa résurrection.

Il est faux encore *que les théologiens catholiques aient inventé l'état qu'ils appellent* SACRAMENTAL ; car tout le mystère de cet ÉTAT SACRAMENTAL consiste en ce que nous croyons *que le corps de Jésus-Christ est tout entier en toute l'hostie et tout entier sous chaque partie de l'hostie après la division.* Or cette pensée n'est pas une opinion nouvelle que nous ayons inventée. Elle se trouve dans Théodorus, évêque d'Antidore ; elle se trouve dans Germain, patriarche de Constantinople ; elle se trouve dans Samonas, dans S. Jean de Damas, dans S. Eutyque, dans S. Jean Chrysostôme, dans S. Grégoire de Nysse, dans les Liturgies, et dans plusieurs anciens auteurs que je pourrais alléguer, si ceux-ci, dont on trouvera les témoignages dans ce volume, ne suffisaient pas pour repousser le reproche injuste que nous fait M. Claude.

Il est faux enfin que *le corps de Jésus-Christ dans son état sacramental, n'ait, selon les théologiens catholiques, ni l'incorruption qu'il a acquise par sa résurrection, ni la corruption qu'il avait revêtue en venant au monde.* Il est faux qu'*il n'y ait point d'ignorance si grossière qui ne laisse voir facilement qu'un corps humain comme est celui du Sauveur, étant sous les accidents du pain, n'a*

ni la corruptibilité où il était avant sa mort, ni l'incorruptibilité qu'il reçut en se relevant du sépulcre. Il est faux qu'*il n'y en ait point de si épaisse qui ne permette de savoir qu'il ne faut régler l'état du corps de Jésus-Christ dans le mystère ni par l'un ni par l'autre de ces deux temps.* Car il est certain que S. Thomas et S. Bonaventure, qu'Alexandre de Ales et Albert-le-Grand, que le Maître des Sentences et Ives de Chartres n'étaient pas des hommes qui eussent l'esprit enveloppé de l'ignorance du monde la plus épaisse et la plus grossière. On sait pourtant qu'ils ne se sont point aperçus de cette incompatibilité dont parle M. Claude; qu'ils ont réglé l'état du corps de Jésus-Christ dans le mystère par les deux temps qui ont suivi et qui ont précédé sa mort; et qu'ils ont soutenu que le corps du Seigneur avait dans son état sacramental au temps de la première cène la corruption qu'il avait revêtue en venant au monde, et qu'il y a aujourd'hui l'incorruption qu'il a acquise par sa résurrection.

Mais ce que je trouve de pire en tout ceci pour l'honneur de M. Claude, est qu'il semble qu'il n'écrive pas avec toute la sincérité qui serait à souhaiter et qu'il nous avait promise. En effet, la manière dont il parle ailleurs de la créance des protestants et de celle de l'Église romaine, ne montre-t-elle pas qu'il sait fort bien quels sont nos sentiments touchant l'état du corps de Jésus-Christ dans les mystères? *Nous disons*, dit-il (Réponse à *la Perpét.*, part. 1, chap. 4), *que ce sont des créatures inanimées; mais l'Église romaine dit que le sacrement est le corps glorieux et vivant de Jésus-Christ.* Qu'est-ce que *ce corps glorieux et vivant?* N'est-ce pas le propre corps du Sauveur doué de la vie glorieuse, immortelle et incorruptible qu'il a reçue en se relevant du sépulcre? M. Claude n'ignore donc pas qu'on croit parmi nous que le corps de Jésus-Christ a dans l'Eucharistie l'incorruption et l'immortalité qu'il a acquise par sa résurrection. Cependant, parce que si ce n'était pas notre créance, on pourrait en tirer de grands avantages pour obscurcir le passage de Nicétas, M. Claude pose d'abord pour un point de fait incontestable que ce ne l'est pas en effet. *Or*, dit-il, *c'est un point facile à vider, si l'on considère que* CEUX QUI TIENNENT LE DOGME DE LA TRANSSUBSTANTIATION, *ne mettent dans l'Eucharistie le corps de Jésus-Christ, ni dans l'état corruptible tel qu'il était avant sa passion, ni dans cet état incorruptible où il a été depuis sa résurrection.* Mais voyons si le reste de la dispute de M. Claude répondra comme il faut à des commencements si illusoires.

SECTION II.

Que les Grecs qui soutenaient l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ dans le sacrement, ont cru la transsubstantiation.

M. Claude (ibid.). « Voyons maintenant de quelle manière les deux partis soutenaient leur opinion : *Les uns*, dit Nicétas, *disaient qu'il était incorruptible, parce que la participation des divins mystères est une confession et une commémoration que le Seigneur est mort et ressuscité pour nous, comme le grand théologien Cyrille l'enseigne, et qu'ainsi quelque partie qu'on en reçoive, on reçoit tout entier celui que Thomas a manié, et qu'il est comme mangé après sa résurrection, ainsi que S.-Jean Chrysostôme le dit dans les paroles suivantes : O merveille! Celui qui est assis à la droite du Père se trouve dans les mains des pécheurs.* Et ailleurs : *Jésus-Christ est un fruit qui a fleuri dans la loi, qui s'est grossi dans les prophètes, et qui est mangé après sa résurrection.* Et ensuite : *Ce n'est pas un autre corps que celui qui a été plus fort que la mort, et qui a commencé notre vie; car comme un peu de levain fait lever toute la pâte, selon le dire de l'Apôtre, de même ce corps que Dieu a rendu immortel étant dans notre corps le change et le convertit tout entier lui-même. Quelques-uns alléguaient aussi ces paroles d'Eutychius, ce grand flambeau de l'Église : L'homme reçoit le sacré corps du Seigneur tout entier, et son précieux sang, quoiqu'il n'en reçoive qu'une partie, car il est divisé indivisiblement en toutes à cause du mélange.*

« M. Arnauld prétend que ce parti supposait la transsubstantiation : *Parce*, dit-il, *qu'ils disaient, après S. Chrysostôme, que Jésus-Christ était dans le ciel et dans la terre, et après Eutychius, qu'il était distribué tout entier à tous, c'est-à-dire qu'ils enseignaient la présence réelle.* Mais on espère qu'il corrigera son *c'est-à-dire*, quand il aura considéré que le but de ces premiers disputeurs n'a été simplement que de montrer sous quel égard Jésus-Christ se communique à nous dans l'Eucharistie; savoir, non comme mortel et corruptible tel qu'il était avant sa passion, mais comme ressuscité. Ainsi, quand ils disent que nous recevons celui que Thomas a manié, celui qui est à la droite du Père, le même qui a vaincu la mort, le corps que Dieu a rendu immortel, ils n'entendent nullement marquer sa substance, mais seulement l'état qui a suivi sa résurrection; comme s'ils disaient que nous recevons non le corps en tant que les soldats l'ont outragé, mais en tant que Thomas l'a manié; non en tant qu'il était en terre, mais en tant qu'il est à la droite du Père; non en tant qu'il a souffert la mort, mais en tant qu'il l'a vaincue, et que Dieu l'a rendu immortel; c'est-à-dire, en un mot, que nous le recevons comme ressuscité, parce qu'en cette qualité il est le principe de notre vie. Il est clair que c'est là leur but; d'où l'on ne saurait rien conclure pour ce qui regarde la substance; car quand nous recevrons le corps de Jésus-Christ, non en substance; mais en son mystère, nous ne laisserons pourtant pas de le recevoir sous l'égard de ressuscité. Nous ne laisserons pas aussi de le recevoir tout entier, et le passage d'Eutychius ne décidera pas notre différend.

« Il faut pour cela faire d'autres considérations, et 1° il faut se souvenir que ceux qui veulent soutenir, sur l'hypothèse de la transsubstantiation, que le corps de Jésus-Christ est dans l'Eucharistie incorruptible, ne lui doivent pas attribuer l'incorruption qui lui vient de l'état de sa gloire : car outre qu'il ne la pouvait pas avoir, comme j'ai dit, dans la première cène,

puisque Jésus-Christ n'était pas encore glorifié ; il est d'ailleurs constant que même aujourd'hui il n'y est pas dans cet état de gloire et de majesté qu'il a dans le ciel. Ils lui doivent donc attribuer cette autre incorruption qui lui vient de son état sacramental. C'est où les conduit naturellement et nécessairement la doctrine de la présence substantielle. Il y est incorruptible, parce qu'il y est indivisible et impalpable à la manière des esprits.

« Cependant les Grecs ne disent pas un mot qui aille à cette incorruption sacramentale; ils ne parlent absolument que de l'incorruption qui suit sa résurrection et sa glorification, ce qui est une marque évidente qu'ils n'agissaient pas sur le pied de la transsubstantiation. 2° Si les Grecs voulaient mettre en avant la résurrection de Jésus-Christ, ils n'avaient que faire de dire que les mystères en sont une commémoration, de même que de sa mort; car ils pouvaient dire plus fortement et plus clairement que puisque c'est la propre substance du corps ressuscité, elle ne peut plus être ni passible ni corruptible, comme elle était avant sa résurrection. D'où vient donc qu'ils ne disent rien de ce que le bon sens leur dictait, supposé qu'ils crussent la conversion des substances? »

Réponse. Si ces Grecs ont effectivement employé la preuve à laquelle le dogme de la présence substantielle *les conduisait naturellement*, selon M. Claude; s'ils n'ont pas oublié le raisonnement dont M. Claude reconnaît *la force et la clarté ;* s'ils ont dû se servir de la raison que M. Claude prétend qu'*ils n'avaient que faire d'alléguer*, M. Claude n'avouera-t-il pas lui-même qu'il a eu grand tort de leur reprocher *de n'avoir rien dit de ce que le bon sens leur dictait, supposé qu'ils crussent la conversion des substances?* Or il est certain, et qu'ils n'ont pas dû omettre le raisonnement que monsieur Claude soutient qu'ils n'avaient que faire d'alléguer, et qu'ils ont allégué les deux preuves dont il assure qu'ils ne se sont point servis. C'est ce qu'il faut faire voir.

Si ces Grecs, dit M. Claude, *voulaient mettre en avant la résurrection de Jésus-Christ, ils n'avaient que faire de dire que les mystères en sont une commémoration, de même que de sa mort.* M. Claude se trompe. Car bien que cette raison ne puisse pas passer pour une démonstration, elle n'était pas pourtant à omettre. *Il ne faut pas passer ici sous silence*, dit Ives de Chartres (epist. 284) traitant une pareille question, *que comme la participation au corps impassible est une commémoration de la mort déjà passée, de même la participation au corps passible a été un présage de la mort qui était à venir.* Que peut répondre M. Claude à ce passage? Les Grecs soutiennent que nous recevons le corps *incorruptible;* Ives soutient que nous le recevons *impassible.* Les Grecs prouvent leur pensée par cette raison, *que la participation est, selon S. Cyrille, une commémoration que le Seigneur est mort et ressuscité pour nous;* Ives prouve la sienne par celle-ci, *que la participation est,* selon les Pères, *une commémoration de la mort du Seigneur déjà passée.* Ce n'est pas seulement la même pensée et le même raisonnement, ce sont presque les mêmes mots.

Ils ne disent pas un mot, continue M. Claude, *qui aille à l'incorruption sacramentale, ce qui est une marque évidente qu'ils n'agissaient pas sur le pied de la transsubstantiation, puisque la doctrine de la présence substantielle les eût conduits là nécessairement et naturellement.* M. Claude se trompe encore. Car la source *de l'incorruption sacramentale* n'est autre que la manière dont le corps de Jésus-Christ est sous les espèces sacrées, *tout en toute l'hostie, et tout sous chaque partie;* d'où il arrive nécessairement que chaque fidèle reçoit le corps entier, bien qu'il ne reçoive qu'une partie de l'hostie. Il est donc certain qu'ils se sont servis d'une preuve qui allait à cette incorruption, puisque leur seconde preuve porte expressément que le corps qu'on reçoit dans les mystères est incorruptible, *parce que quelque partie qu'on en reçoive, on reçoit tout entier celui que Thomas a manié.* Et ils allèguent à ce propos deux passages. L'un est pris de S. Eutyque : *L'homme*, dit ce Père, *reçoit le corps du Seigneur tout entier, et son précieux sang tout entier, quoiqu'il n'en reçoive qu'une partie, car il est divisé indivisiblement en toutes.* L'autre est emprunté de S. Chrysostôme : *Quelque partie*, dit-il, *que vous receviez, vous recevez tout entier celui que Thomas a touché.* Je sais bien que ces paroles de S. Jean Chrysostôme ne paraissent point dans le texte grec de Nicétas; mais il faut s'en prendre à la négligence des imprimeurs ou de quelque copiste. Car on ne voit pas comment elles auraient pu se glisser dans la traduction latine du protestant Volphius, s'il ne les avait trouvées dans les manuscrits grecs de Nicétas, sur lesquels il a composé sa version.

Enfin, dit M. Claude, *ils pouvaient dire plus fortement et plus clairement que, puisque c'est la propre substance du corps ressuscité, elle ne peut plus être ni passible ni corruptible. Que ne disaient-ils*, dit-il ailleurs (Réponse *à la Perpét.*, part. 3, chap. 8), *que c'est le corps même qui est assis à la droite de Dieu, ressuscité, et par conséquent immortel?* M. Claude me permettra de lui dire pour une troisième fois qu'il se trompe assurément. Car bien que ces Grecs n'aient pas employé les mêmes termes dont il se sert, il est certain qu'ils ont dit en termes équivalents la même chose. Ils ont dit *que c'est le corps assis à la droite de Dieu*, puisqu'ils ont allégué ce passage de S. Chrysostôme : *O merveille! Celui qui est à la droite du Père se trouve dans les mains des pécheurs.* Ils ont dit *que c'est le corps ressuscité*, puisqu'ils ont expressément remarqué *qu'il est mangé après la résurrection, et que ce n'est pas un autre corps que celui qui a été plus fort que la mort.* Ils ont dit *qu'il est immortel*, puisqu'ils ont allégué ces paroles de S. Grégoire de Nysse : *Nous avons dans notre corps le corps que Dieu a rendu immortel.*

Tout ceci fait voir manifestement que les Grecs n'ont pas dû omettre la preuve dont ils se sont servis, qu'ils ont employé les deux preuves où les conduisait naturellement la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation, et que par conséquent on ne

doit point douter qu'ils n'aient été persuadés de ces deux dogmes.

Je n'ignore pas que M. Aubertin les accuse d'ignorance et de stupidité. *C'était*, dit-il (de Euchar., lib. 2), *des gens si ignorants et si stupides, qu'ils alléguaient sous le nom de S. Jean Chrysostôme des paroles de S. Grégoire de Nysse.* Mais, outre qu'une surprise de cette sorte ne mériterait pas une censure si rigoureuse, il est certain qu'ils n'ont point cité ce passage sous le nom de S. Jean Chrysostôme. Ce qui a trompé M. Aubertin est qu'il s'est arrêté à la version latine de Volphius, sans prendre la peine de consulter le texte de Nicétas. Il y a bien plus. Car nous apprenons d'un auteur grec nommé Éphréémius, qui a décrit en vers cette contestation du douzième siècle, qu'on y allégua le passage de S. Grégoire de Nysse sous le nom de son véritable auteur. *Les uns*, dit Éphréémius (Apud Allat. contr. Chreigt.), *disaient que le corps du Seigneur que nous recevons est incorruptible, et ils le prouvaient par des témoignages tirés de S. Cyrille et de S. Chrysostôme, d'Eutyque, patriarche de Constantinople, et de Grégoire, évêque de Nysse.*

Mais si M. Aubertin a reproché d'une manière outrageuse à ces défenseurs du premier parti une surprise de nulle importance, et dans laquelle ils ne sont point tombés, au moins avoue-t-il que c'étaient des transsubstantiateurs; car il avoue (de Euch., l. 3) qu'ils ont cru *que ce qu'on reçoit dans la communion est le propre corps de Jésus-Christ, son corps substantiel, ce même corps qui est assis à la droite du Père.*

M. Claude n'en demeure pas d'accord; il prétend que M. Aubertin s'est abusé, et il soutient que ces Grecs n'ont rien enseigné autre chose, si ce n'est qu'on reçoit dans la communion un pain matériel doué d'une vertu vivifiante qui émane, non du corps de Jésus-Christ *en tant que les soldats l'ont outragé, mais en tant que Thomas l'a manié; non en tant qu'il était en terre, mais en tant qu'il est à la droite du Père; non en tant qu'il a souffert la mort, mais en tant qu'il l'a vaincue et que Dieu l'a rendu immortel.* J'ai déjà témoigné ailleurs que je ne savais point de meilleur moyen ni de plus court pour convaincre le monde de la nullité de la plus grande part des gloses inventées par M. Claude, que d'opposer à la glose toute pure le passage tout pur dont elle contient l'explication. Je m'en suis déjà servi en d'autres rencontres, et, si je ne me trompe, avec l'approbation de tous les gens d'esprit. Je m'en servirai donc encore ici.

« *La question était*, dit Nicétas, *si le saint corps de Jésus-Christ que nous recevons est incorruptible, tel qu'il a été depuis sa passion et sa résurrection, ou s'il est corruptible, tel qu'il était avant sa passion.* Les uns disaient qu'il était incorruptible, parce que la participation des divins mystères est une confession et une commémoration que le Seigneur est mort et ressuscité pour nous, comme le grand théologien Cyrille l'enseigne; parce que quelque partie qu'on en mange, on mange tout entier celui que Thomas a manié; parce qu'on le mange après la résurrection, ainsi que S. Jean Chrysostôme le dit dans les paroles suivantes : *O merveille! celui qui est assis à la droite du Père se trouve entre les mains des pécheurs.* Et ailleurs : *Quelque partie que vous receviez vous recevez tout entier celui que Thomas a touché.* Et dans un autre lieu : Jésus-Christ *est un fruit qui a fleuri en la loi, qui s'est grossi dans les prophètes, qui s'est mûri sur la croix, et qui est mangé après sa résurrection.* Et enfin parce que *ce n'est pas un autre corps* (selon S. Grégoire de Nysse) *que celui qui a été plus fort que la mort et qui a commencé notre vie. Car, comme un peu de levain fait lever toute la pâte, selon le dire de l'Apôtre, de même ce corps que Dieu a rendu immortel étant dans notre corps, le change et le convertit tout entier en lui-même.* Quelques-uns alléguaient aussi ces paroles d'Eutyque, ce grand flambeau de l'Église : *L'homme reçoit le sacré corps du Seigneur tout entier, et son précieux sang tout entier, quoiqu'il n'en reçoive qu'une partie; car il est divisé indivisiblement en toutes à cause du mélange,* διὰ τὴν ἔμμιξιν, c'est-à-dire, si je ne me trompe, *afin qu'il se puisse mêler tout entier avec tous ceux qui le reçoivent.* »

Voilà le passage de Nicétas fidèlement traduit sur le grec, et rétabli en son entier, conformément aux deux remarques qu'on vient de faire au sujet des passages de S. Jean Chrysostôme et de S. Grégoire de Nysse. Qu'on le compare maintenant avec la glose de M. Claude, et qu'on juge s'il s'en vit jamais de plus frivole, et qui détruisît plus sensiblement le texte d'un auteur.

Section III.

On soutient contre M. Claude le raisonnement que M. Arnauld a attribué aux Grecs du premier parti.

M. Claude. « M. Arnauld dit pourtant que leur raison était bonne, et qu'*elle détruisait l'unique fondement de ces hérétiques, qui était que l'Eucharistie ne représente Jésus-Christ qu'en état de mort; d'où ils concluaient qu'il n'y était qu'en état de mort; en prenant pour principe qu'il y est tel qu'il y est représenté.* Mais M. Arnauld n'y pense pas; car outre qu'il n'est pas vrai que leurs adversaires prissent pour principe que le corps y fût tel qu'il y est représenté en supposant qu'il y fût réellement; outre cela, dis-je, ce serait imputer à ces autres Grecs dont nous parlons non un raisonnement, mais un renversement de la raison et du sens commun. Leurs adversaires auraient raisonné de cette sorte : *Jésus-Christ est dans l'Eucharistie tel qu'il y est représenté; or il y est représenté en état de mort; donc il y est effectivement mort.* N'eussent-ils pas été bien imprudents de laisser passer cette première proposition, qui est tout-à-fait contraire à la transsubstantiation dans le sens qu'on veut qu'ils la tinssent, pour s'attacher à la seconde qui est d'une évidence incontestable? Car personne n'a jamais nié que Jésus-Christ ne fût représenté dans l'Eucharistie en état de mort, puisque ce sacrement est une commémoration de sa mort. Mais ceux qui croient la transsubstantiation ne peuvent convenir qu'il y soit tel qu'il y est représenté, parce qu'il faudrait qu'il y fût effectivement mort,

étant représenté comme mort, qui est précisément ce que les adversaires de ces Grecs voulaient conclure. Il y eût donc eu de la folie de passer la première proposition de l'argument des adversaires, sur laquelle ils pouvaient se défendre, et de s'attacher à la seconde, sur laquelle il n'y avait rien à dire : mais n'eussent-ils pas été encore fort impertinents de s'y attacher de la manière qu'ils font, en soutenant que Jésus-Christ y est représenté en état de mort et de résurrection tout ensemble? Car c'était laisser à conclure qu'il y est donc en même temps actuellement mort et actuellement ressuscité par ce principe reconnu des deux partis : *Qu'il y est réellement tel qu'il y est représenté?* Voilà le raisonnement que M. Arnauld trouve si bon *Les catholiques*, dit il, *renversaient le fondement des hérétiques par le passage de S. Cyrille, où ce saint dit que l'Eucharistie est la confession de Jésus-Christ mort et ressuscité pour nous. D'où ils concluaient fort bien qu'il y était donc dans un état de ressuscité, et par conséquent dans un état incorruptible.* Si cette conclusion est bonne, comme M. Arnauld le dit, celle-ci ne l'est pas moins : *Donc il y est dans un état de mort, et par conséquent dans un état de corruption ;* car Cyrille dit également que c'est la confession de Jésus-Christ mort et de Jésus-Christ ressuscité; d'où il s'ensuit que selon ces gens Jésus Christ meurt et ressuscite effectivement dans l'Eucharistie. Or ce serait, comme on voit, la dernière de toutes les folies, et leur manière d'argumenter serait bien la plus pitoyable qu'on vît jamais; car ils raisonneraient aussi bien pour leurs adversaires que pour eux-mêmes. C'est jusqu'où M. Arnauld conduit les personnes qu'il se veut rendre favorables, c'est-à-dire jusqu'à en faire des extravagants. »

Réponse. Il serait besoin de deux choses pour mettre M. Claude en droit de faire à son adversaire, avec quelque apparence de justice, le reproche injurieux qu'il lui fait : 1° Il faudrait que cette hypothèse des Grecs du premier parti : *Jésus-Christ est représenté dans l'Eucharistie en état de mort*, fût d'une évidence incontestable. 2° Il faudrait qu'en joignant cette autre hypothèse des Grecs du premier parti : *Les mystères sont une commémoration que le Seigneur est mort et ressuscité pour nous*, à ce principe reconnu des deux partis : *Jésus-Christ est réellement dans l'Eucharistie tel qu'il y est représenté*, on pût en conclure que *Jésus-Christ y est donc en même temps actuellement mort, et actuellement ressuscité*. Or il est constant que la première hypothèse n'est pas d'une évidence incontestable, et que de la seconde hypothèse jointe au principe reçu des deux partis on n'en peut tirer la conclusion extravagante marquée par M. Claude.

Pour contraindre M. Claude à en demeurer lui-même d'accord, il n'est besoin que d'une remarque qui est au-dessus de toute contestation, savoir, que le corps de Jésus-Christ peut être représenté dans l'Eucharistie, par égard à sa mort, de quatre manières différentes : ou comme devant souffrir la mort ; ou comme la souffrant actuellement ; ou comme l'ayant soufferte, et n'en ayant pas encore été tiré ; ou enfin comme l'ayant soufferte, et en ayant été tiré.

Je dis donc premièrement que cette hypothèse : *Jésus-Christ est représenté dans l'Eucharistie* EN ÉTAT DE MORT, n'est pas d'une évidence incontestable, soit qu'on la prenne en ce sens-ci, que Jésus-Christ y est représenté *dans l'état d'un corps qui a souffert la mort et qui n'en a pas encore été tiré*, soit qu'on la prenne en celui-ci, qu'il y est représenté *dans l'état d'un corps qui a souffert la mort et qui en a été tiré.*

Elle n'est pas d'une évidence incontestable dans le premier sens, puisque les Grecs du premier parti soutenaient que Jésus-Christ est représenté en l'Eucharistie, non dans l'état d'un corps *qui a souffert la mort et qui n'en a pas encore été tiré*, mais dans celui d'un corps *qui a souffert la mort et qui s'en est lui-même tiré*, parce que, tout mort qu'il était, il était plus fort que la mort même.

Elle n'est pas d'une évidence incontestable dans le second sens, puisque les Grecs du second parti prétendaient que Jésus-Christ n'est point représenté dans l'Eucharistie en l'état d'un corps *qui a souffert la mort et qui en a été tiré*, mais dans l'état, ou d'un corps *qui doit souffrir la mort*, ou d'un corps *qui la souffre actuellement*, ou d'un corps *qui l'a soufferte et qui n'en a pas encore été tiré*, ou plutôt dans tous ces trois différents états, mais en différentes parties de la Liturgie, comme on le verra dans la suite, lorsque nous aurons expliqué leur opinion.

Je dis en second lieu qu'en joignant cette autre hypothèse : *Les mystères sont une confession et une commémoration que le Seigneur est mort et ressuscité pour nous*, à ce principe reconnu des deux partis : *Jésus-Christ est réellement dans l'Eucharistie tel qu'il y est représenté*, on n'en peut pas conclure qu'*il y soit en même temps et actuellement mort, et actuellement ressuscité*. Car, bien qu'on puisse en tirer cette conclusion : *Il y est donc actuellement ressuscité*, on n'en peut pas tirer celle ci : *Il y est donc actuellement mort.*

On peut en conclure qu'*il y est actuellement ressuscité.* Car qui empêche qu'on ne raisonne de cette sorte : *Jésus-Christ est réellement dans l'Eucharistie tel qu'il y est représenté ;* or il y est représenté en l'état d'un corps qui a souffert la mort et qui s'en est tiré, *puisque les mystères sont une commémoration que le Seigneur est mort et ressuscité pour nous ;* donc il y est réellement dans l'état d'un corps qui s'est tiré de la mort qu'on lui avait fait souffrir. Or un corps qui a été tiré de la mort est actuellement ressuscité ; *il y est donc actuellement ressuscité.* M. Claude peut-il nier que ce raisonnement ne soit juste et solide, supposé la vérité tant de l'hypothèse empruntée de S. Cyrille que du principe dont les deux partis convenaient ensemble?

On ne peut pas de même en conclure qu'*il y est donc actuellement mort.* Car, si les mystères sont une confession et une commémoration τοῦ τεθνάναί τε, καὶ ἀναβιῶναι, que *le Seigneur est mort* (c'est-à-dire *a souffert la mort*) *et est ressuscité pour nous*, il ne faut pas qu'il y soit dans l'état *d'un corps actuellement mort*, mais plutôt dans celui *d'un corps qui vit actuellemen*

de la nouvelle vie qu'il a acquise en s'affranchissant de la mort, à laquelle il s'était volontairement soumis.

Il est donc clair comme la lumière du jour qu'*il n'y a ni folie, ni extravagance, ni renversement de la raison ou du sens commun* dans le raisonnement que M. Arnauld a fait faire aux Grecs, et que c'est ménager autant qu'il est possible M. Claude, que de se contenter de l'avertir de ne plus reprocher à son adversaire qu'*il conduit les personnes qu'il se veut rendre favorables jusqu'à en faire des extravagants.*

M. Claude. « Je redis encore à M. Arnauld que le sens commun conduisait ces Grecs, s'ils eussent eu la même créance que les Latins, à des raisonnements que vous ne trouvez point dans ce que Nicétas leur fait dire. Vous y voyez bien que, *quelque partie qu'on y reçoive, on reçoit tout entier celui que Thomas a manié*, c'est-à-dire *Jésus-Christ;* le *même* que M. Arnauld y a ajouté est de son invention. Vous y voyez qu'*on le mange après sa résurrection;* et au lieu du *parce* de M. Arnauld, il y a dans le grec *une particule diminutive, ὡς ἐσθίεται, il est comme mangé;* mais vous n'y voyez pas que *Jésus-Christ depuis sa résurrection ne peut plus être ni mortel, ni passible en lui-même.* »

Réponse. Il n'est pas vrai que le sens commun conduisît ces Grecs à soutenir que *Jésus-Christ depuis sa résurrection ne peut plus être ni mortel ni passible en lui-même.* Car à quoi bon s'embarrasser dans ces sortes de questions, où il semble qu'on entreprenne de donner des bornes à la vertu infinie du Tout-Puissant? Ne suffisait-il pas de faire voir par de bons passages, comme ils ont fait, que le corps du Seigneur n'est dans les sacrés mystères ni passible ni mortel; mais impassible, immortel, et en toute manière incorruptible?

Il n'est pas vrai aussi que *le* PARCE *de M. Arnauld ne se trouve point dans le grec de Nicétas.* Car il paraît par toute la suite du passage que ces paroles καὶ ὡς ἐσθίεται..... veulent dire et PARCE *qu'il est mangé après sa résurrection*, puisque autrement il faudrait dire que celles-ci qui précèdent immédiatement : Καὶ ὡς ὃ ἂν μέρος.... ne signifient pas *et* PARCE *que quelque partie qu'on en reçoive, on reçoit tout entier celui que Thomas a manié;* et que de même ces autres qui suivent encore immédiatement : Καὶ πρὸς τούτοις ὡς οὐδὲν ἕτερον... ne veulent pas dire *et de plus* PARCE *que ce n'est pas un autre corps que celui qui a été plus fort que la mort.*

Il est donc faux, en troisième lieu qu'*il y ait dans le grec une particule diminutive.* Car, outre qu'il est clair par toute la suite que la particule ὡς ne se peut prendre en cet endroit pour un *comme diminutif*, le passage de S. Chrysostôme qu'ils ont allégué ne porte-t-il pas en termes formels que *Jésus-Christ est mangé après sa résurrection*, et non pas qu'*il est comme mangé?* (L. 3, chap. 6.) Cependant ce *comme* a paru à M. Claude si bien établi et d'une telle importance, qu'il l'a fait ajouter à la seconde édition de son livre dans la preuve des *comme diminutifs.* ON TROUVE, dit-il, *la même* PARTICULE DIMINUTIVE *employée dans Nicétas Choniate en ces termes : Jésus-Christ est* COMME *mangé après sa résurrection* (ibid.). D'où il conclut que Nicétas *n'a adopté ni la transsubstantiation ni la présence substantielle.* Vit-on jamais rien de plus faible et de plus illusoire tout ensemble?

Enfin, il semble que ce soit chicaner que de faire à M. Arnauld le premier reproche que lui fait M. Claude. Nicétas dit que *quelque partie qu'on reçoive, on reçoit tout entier celui que Thomas a manié.* Celui que Thomas a manié est-ce un autre que Jésus-Christ? Si ce n'est pas un autre, c'est donc Jésus-Christ même. S'il m'était échappé d'écrire que S. Jean enseigne clairement que *les Juifs verront Jésus-Christ même qu'ils ont percé*, M. Claude serait-il bien reçu à me faire là-dessus un procès, et à me venir reprocher qu'*on lit bien dans S. Jean que les Juifs verront celui qu'ils ont percé, c'est-à-dire Jésus-Christ;* mais que *le* MÊME *que j'y ai ajouté est de mon invention?* Ne semble-t-il pas que ce serait vouloir chicaner que de me faire ce reproche?

SECTION IV.

On examine les reproches, les conjectures et les prétentions de M. Claude au sujet d'un passage de S. Eutyque.

M. Claude. « Nicétas, continuant à rapporter de la part de ces Grecs le passage d'Eutychius, ajoute ces paroles : *C'est comme un sceau qui imprime ses images et ses formes aux matières qui les reçoivent, et demeure pourtant après cette communication sans être ni diminué, ni changé en ces choses qui participent à l'impression, encore qu'elles soient plusieurs en nombre. Et de même une seule voix, poussée par une personne et répandue dans l'air, demeure tout entière en celui qui la prononce, et elle est néanmoins portée tout entière dans l'air aux oreilles de tous ceux qui l'entendent, sans qu'aucun des auditeurs en reçoive ni plus ni moins; mais elle demeure indivisible et tout entière en tous, quand ils seraient plusieurs milliers en nombre, encore qu'elle soit un corps; car la voix n'est autre chose qu'un air frappé. Que personne ne doute donc qu'après le saint sacrifice et la sainte résurrection le corps incorruptible et immortel du Seigneur, et son sang saint et vivifiant, appliqué aux antitypes par la consécration, n'imprime autant sa propre vertu que les choses que je viens de proposer en exemple, et qu'il ne se trouve tout en toutes les parties.* Je ne sais quel jugement M. Arnauld a fait de ces paroles; mais il me semble qu'il ne les devait pas supprimer comme il a fait. Il rapporte ce qui précède, il rapporte ce qui suit, et retranche tout ce milieu. »

Réponse. Il est certain que M. Arnauld a dû supprimer les paroles dont parle M. Claude. Car, ne s'agissant pas de la créance de saint Eutyque dans le lieu où M. Arnauld a traité cette matière, mais seulement d'examiner les remarques de M. Aubertin sur la question agitée entre les Grecs, il est évident que M. Arnauld a dû rapporter le passage de Nicétas comme il l'a trouvé dans M. Aubertin; c'est-à-dire, pour me faire entendre plus clairement et pour ren-

dre à M. Claude ses propres paroles, que *M. Arnauld a dû rapporter ce qui précède*, qu'*il a dû rapporter ce qui suit, et retrancher tout le milieu.*

M. Claude. « Peut-être n'a-t-il pas trouvé bonne cette comparaison du cachet qui imprime ses images sur plusieurs matières, ni celle de la voix qui se multiplie dans l'air sans perdre son unité ; car en effet il n'arrive aucun changement de substance, ni dans les matières qui reçoivent l'impression, ni dans l'air qui reçoit la voix ; et ces diverses matières à qui le cachet communique son image, ou ces diverses parties de l'air dans lesquelles la voix se répand, sont bien une même chose entre elles et avec le cachet, ou le premier air à l'égard des caractères ou de l'articulation, mais nullement à l'égard de la substance ; d'où l'on peut conclure la même chose touchant les parties du sacrement ; c'est-à-dire que le pain, recevant l'impression de la vertu du corps de Jésus-Christ, ne laisse pas de garder sa substance, comme le corps de Jésus-Christ la sienne, la vertu demeurant la même. »

Réponse. Si l'on n'avait point trouvé bonnes les comparaisons du cachet et de la voix, on n'aurait pas produit, dans le vingt-septième office du S.-Sacrement, le passage entier de S. Eutyque ; on n'aurait pas remarqué, à la marge de la neuvième leçon de cet office, que *la comparaison du cachet est très-propre pour éclaircir le mystère de l'Eucharistie;* on n'aurait pas relevé la comparaison de la voix, comme on a fait dans le premier tome de *la Perpétuité*, où l'on traite de Samonas, qui s'en est servi, de même que S. Eutyque, pour expliquer *comment la chair de Jésus-Christ est tout entière dans chaque partie de l'hostie.*

Mais comment M. Claude ose-t-il dire qu'il se peut tirer de ces deux comparaisons une conclusion incompatible avec le changement des substances ? Est-il possible qu'il ne sache pas que, dans toutes sortes de comparaisons, il ne faut jamais perdre de vue le but de celui qui s'en sert, et que, par conséquent, c'est raisonner en sophiste que de dire : Eutyque emploie les exemples du cachet et de la voix, qui se multiplient sans perdre leur unité, pour expliquer *comment le corps de Jésus-Christ est divisé indivisiblement;* donc ce patriarche a cru que, comme il n'arrive aucun changement de substance ni dans les matières qui reçoivent le cachet, ni dans l'air qui reçoit la voix, de même il n'en arrive aucun au pain et au vin qu'on emploie dans les mystères.

M. Claude. « Peut-être n'a-t-il pas approuvé qu'en proposant la comparaison du cachet, Eutychius ait remarqué qu'*il n'est pas changé* aux choses à qui il communique ses caractères ; d'où il s'ensuit qu'elles ne sont pas aussi changées en lui substantiellement. »

Réponse. Cette seconde conjecture n'est pas plus heureuse que la première. Elle est fausse dans son fondement, elle est fausse en elle-même, elle est fausse dans la conséquence qu'on en tire.

Elle est fausse *dans son fondement.* Car le participe ἀλλοιούμενος se pouvant traduire par *changé* ou par *diversifié*, la suite fait voir qu'il le faut traduire de cette seconde manière. En effet, à qui est-il jamais venu en pensée de remarquer que le cachet *n'est ni diminué*, NI CHANGÉ *aux choses qui reçoivent l'impression, encore qu'elles soient plusieurs en nombre?* Mais qu'il ne soit *ni diminué, ni* DIVERSIFIÉ par ces choses, c'est une remarque judicieuse, qui vient fort à propos au sujet de l'Eucharistie, le corps du Seigneur n'étant ni diminué ni diversifié par les antitypes où il est reçu, encore qu'il y en ait un nombre presque infini.

Elle est fausse *en elle-même.* Car, quand S. Eutyque aurait effectivement remarqué *que le cachet n'est pas* CHANGÉ *dans la cire*, n'est-il pas incontestable qu'il n'y aurait rien dans cette remarque qui pût apparemment déplaire à des gens qui soutiennent, non que le corps de Jésus-Christ est changé dans le pain, mais que le pain est transsubstantié au corps du Sauveur ?

Enfin cette conjecture est fausse *dans la conséquence qu'on en tire.* Car il est évident et que le cachet n'est pas changé dans la cire, et qu'il se pourrait faire par la vertu divine que la cire fût transsubstantiée dans le cachet au moment qu'elle en reçoit l'image, et que par conséquent c'est témoigner qu'on ne fait pas assez de réflexion sur ses premières pensées de dire que, *si le cachet n'est pas changé aux choses à qui il communique ses caractères, il s'ensuit qu'elles ne sont pas aussi changées en lui substantiellement.*

M. Claude. « Peut-être n'a-t-il pas goûté cette expression que le corps et le sang de Jésus-Christ *sont appliqués aux antitypes*, et qu'ils n'y impriment pas moins leurs *propres vertus*, οἰκείας δυνάμεις, que le cachet dans les matières, et la voix qu'un homme pousse dans l'air. »

Réponse. N'est-ce pas une chose étrange qu'il se trouve des faussetés sensibles dans toutes les conjectures de M. Claude ? Car enfin ce dernier *peut-être* est encore appuyé sur deux fausses traductions : la première, dont on a déjà averti M. Claude dans la *Réponse générale*, est qu'il fait dire à S. Eutyque que le corps et le sang de Jésus-Christ *sont appliqués aux antitypes*, au lieu que ce Père à écrit qu'ils *sont mis*, ou, comme M. Aubertin (de l'Euchar.) a tourné, qu'ils *sont introduits et intromis* dans les antitypes, τοῖς ἀντιτύποις ἐντιθέμενον · la seconde consiste en ce qu'il lui fait dire que le corps et le sang de Jésus-Christ *n'impriment pas moins dans les antitypes leurs propres vertus* que le cachet dans la cire et la voix dans l'air ; au lieu que S. Eutyque a écrit qu'*ils y sont imprimés* (c'est-à-dire *reçus*, ou, s'il m'est permis d'user de ces termes, *introduits et intromis*) *avec moins de diminution de leurs propres vertus*, MINUS *vires suas minuens*, comme M. Claude le rapporte lui-même dans la septième édition de sa Réponse à *la Perpétuité*, page 447.

Mais, bien que cette seconde falsification soit la plus importante des deux, il faut pourtant reconnaître que M. Claude pourrait en quelque façon l'excuser. Car il peut dire qu'il a suivi dans sa traduction la conjecture de M. le cardinal du Perron, qui, s'étant aperçu que le texte de Nicétas était corrompu, a estimé qu'on pourrait commodément le rétablir en ajoutant la par-

ticule οὐκ avant le comparatif ἔλαττον· mais il paraît par les notes de Volphius que la faute qui s'y est glissée vient de ce qu'on a omis le participe ἐλαττοῦν entre οἰκείας, et δυνάμεις.

M. Claude. « En effet je suis fort trompé si cela ne donne l'idée d'un corps de Jésus-Christ en vertu et en efficace, pour lequel M. Arnauld a tant d'aversion. Je suis fort trompé si ces expressions ne sont incompatibles avec le dogme de la transsubstantiation ou de la présence réelle. Car que veulent dire ce corps et ce sang appliqués aux antitypes par la consécration, et qui, comme un cachet, leur impriment leurs propres vertus, si l'on suppose que ces antitypes sont réellement convertis en ce corps et en ce sang, et deviennent la même substance en nombre ? »

Réponse. M. Claude n'a qu'à réformer sa question sur le véritable texte de S. Eutyque, et je suis fort trompé s'il n'en trouve de lui-même la solution sans que je la lui donne. Car si l'on suppose la présence réelle, il n'est pas possible qu'on ne s'aperçoive tout d'un coup que par *ce corps et ce sang* de Jésus-Christ dont parle S. Eutyque, il faut nécessairement entendre le corps même et le sang même, *mis et introduits sans aucune diminution de leurs propres vertus dans les antitypes* que nous apercevions avant la consécration sur l'autel, et que nous y apercevons encore après la consécration ; mais qui, avant que d'être consacrés, étaient et en apparence et en vérité un pain et un vin matériels et communs ; au lieu qu'après la consécration ils ne le sont plus qu'en apparence, parce qu'*ils ont été réellement convertis par la consécration au corps et au sang de Jésus-Christ, et sont devenus la même substance en nombre*, comme le suppose la question de M. Claude.

Section V.

Que la comparaison du cachet est très-propre pour éclaircir le dogme de la transsubstantiation.

Mais, puisque M. Claude nous a engagés dans cette matière, il ne sera pas peut-être inutile de faire voir que la comparaison du cachet, bien loin de nous être préjudiciable, est l'une des plus propres qu'on puisse employer pour éclaircir notre créance touchant la transsubstantiation.

1° Comme le cachet communique, pour ainsi dire, son essence à la cire (car l'essence d'un cachet n'est ni l'or, ni l'argent où il est gravé, mais les caractères qui le composent) ; de même le corps et le sang du Seigneur communiquent leur essence, ou, ce qui est la même chose, leur substance au pain et au vin proposés sur les tables sacrées.

2° Comme la cire ne peut recevoir les caractères ou la forme du cachet sans perdre en même temps sa première forme; de même le pain consacré ne peut recevoir la substance du corps de Jésus-Christ sans perdre en même temps sa première substance.

3° Comme la cire ne devient proprement l'antitype du cachet que quand elle s'est dépouillée, pour ainsi dire, de sa propre forme pour recevoir celle du cachet, de même le pain ne devient proprement l'antitype du corps de Jésus-Christ que quand il se dépouille de sa propre substance pour recevoir celle du corps du Sauveur.

4° Enfin, pour ne pas pousser la comparaison plus loin, comme on le pourrait aisément, de même que la forme du cachet, demeurant tout entière dans le cachet, se trouve tout entière dans une infinité de matières; ainsi la substance du corps de Jésus-Christ se trouve tout entière dans une infinité d'antitypes, en demeurant tout entière dans le corps naturel assis à la droite du Père.

Mais il y a dans ce dernier rapport deux différences considérables, que je ne dois pas passer sous silence : l'une est qu'encore que la forme du cachet soit tout entière dans diverses matières, elle n'est pas tout entière dans toutes les parties de chaque matière ; au lieu que la substance du corps de Jésus-Christ est tout entière dans tous les antitypes, et tout entière danst toutes leurs parties. Et c'est apparemment ce qui a obligé S. Eutyque de joindre à l'exemple du cachet celui de la voix, qui se communique tout entière à toutes les parties de l'air où elle est reçue. L'autre différence est que la forme du cachet et l'image de la voix sont moins parfaites dans les derniers sujets qui les reçoivent que dans les premiers, parce que leurs vertus s'altèrent insensiblement à force de se communiquer ; mais il n'en est pas de même du corps et du sang de Jésus-Christ : leur force et leur vertu ne diminuent point. Ils sont encore aujourd'hui communiqués aux antitypes aussi entiers et aussi parfaits qu'ils le furent dans la première cène. Et c'est assurément ce que S. Eutyque nous a voulu faire concevoir par ces excellentes paroles qui contiennent une preuve convaincante de notre doctrine : *Que personne donc ne révoque en doute*, dit-il, *qu'après le saint sacrifice et la sainte résurrection, le corps incorruptible et immortel du Seigneur, et son sang sacré et vivifiant qui sont mis (ou introduits) dans les antitypes par la consécration, n'y soient reçus avec moins de diminution de leurs propres vertus que les choses que je viens de proposer en exemples, et qu'ils ne se trouvent tout entiers en toutes leurs parties.* Plût à Dieu que M. Claude et ceux de sa communion qui lisent ceci voulussent suivre un conseil si salutaire ! Ce n'est ni un théologien romain qui le leur donne, ni un Grec latinisé ; c'est un grand évêque, un saint patriarche de Constantinople, qui florissait *dans ces beaux jours de l'Église, dans ces jours de bénédiction et de paix, où l'erreur*, de l'aveu de M. Claude, *n'osa paraître.*

Section VI.

L'on découvre une illusion surprenante dans la septième édition de la Réponse de M. Claude au livre de la Perpétuité.

M. Claude. « Mais, quoi qu'il en soit, M. Arnauld ne devait pas retrancher tout ce discours du milieu de son passage, ou, s'il avait ce dessein, il ne devait pas au moins me faire un reproche injuste de ce que dans

ma Réponse *à la Perpétuité* je n'avais pas rapporté tout au long les passages de Nicétas et de Zonare. Il ne me sera pas si difficile qu'à lui de me justifier ; car on verra incontinent qu'il m'eût été très-avantageux de les représenter, et que si je ne l'ai pas fait, c'est que je n'ai pas voulu ennuyer les lecteurs per des passages qui sont fort longs, dont on peut rapporter le sommaire en peu de mots ; outre que je les ai fait mettre tout entiers à la marge dans ma dernière édition. »

Réponse. Ce n'est pas écrire de bonne foi que de s'excuser de cette sorte, c'est donner sujet à de nouveaux reproches que personne n'accusera jamais d'injustice. Mais, afin qu'on en puisse juger avec une entière connaissance tant du fait que de toutes ses circonstances, il faut voir auparavant la manière dont M. Claude a abrégé le passage de Nicétas dans sa Réponse *à la Perpétuité.* Voici ses propres paroles :

Cette dispute dont il est fait mention dans Nicétas Choniate suppose nécessairement que ni les uns ni les autres ne tenuient la transsubstantiation. Car à l'égard de ceux qui voulaient que les mystères fussent incorruptibles, pourquoi alléguaient-ils cette raison que l'Eucharistie est une confession de la résurrection de Jésus-Christ? Que ne disaient-ils que c'est le corps même qui est assis à la droite de Dieu ressuscité, et par conséquent immortel et impassible? Que ne disaient-ils qu'il existe sur l'autel à la manière d'un esprit, et par conséquent incorruptible? Mais au lieu de cela ils se contentent de dire QUE L'EUCHARISTIE EST UNE CONFESSION DE SA RÉSURRECTION, ET D'APPLIQUER A CELA QUELQUES PASSAGES DES PÈRES. *Assurément ces gens-là n'avaient point la transsubstantiation dans l'esprit* (Réponse à *la Perpét.*, p. 3, c. 8).

Voilà *le sommaire* dont parle M. Claude. Qu'on le compare avec le passage entier de Nicétas, et, bien que ce ne soit encore que le commencement de l'illusion, qu'on juge si cela seul ne suffirait pas pour faire voir que M. Claude ne parle pas sincèrement quand il dit que *s'il n'a pas représenté le passage de Nicétas dans toute son étendue, c'est qu'il ne voulait pas ennuyer les lecteurs par des passages qui sont fort longs, et dont on peut rapporter le sommaire en peu de mots.* Mais, outre le défaut de sincérité, il y a encore de l'abus à s'imaginer que dans une dispute comme la nôtre, où il s'agit de découvrir la créance de l'ancienne Église touchant le plus auguste de nos mystères, des lecteurs bien sensés, quelque savants qu'ils soient, puissent trouver mauvais qu'on rapporte dans une juste étendue les passages des Pères et des autres auteurs ecclésiastiques. Ils voient fort bien que ce n'est pas tant pour eux qu'on le fait, que pour une infinité de gens qui sont hors d'état de consulter ces passages dans leur source.

Outre que je ne voulais pas ennuyer les lecteurs, poursuit M. Claude, *il y a encore une autre circonstance qui peut servir à ma justification, qui est que j'ai fait mettre à la marge dans ma dernière édition le passage de Nicétas tout entier.* C'est entasser illusions sur illusions que de parler de la sorte. Le passage de Nicétas mis à la marge de cette dernière édition ne justifie pas M. Claude; il ne servira jamais qu'à soulever contre lui toutes les personnes en qui il reste tant soit peu de sincérité et de bonne foi. Car où a-t-on jamais vu une illusion pareille à celle qui se voit dans les pages 446 et 447 de l'édition où M. Claude nous renvoie?

On lit dans le corps du livre que les Grecs dont parle Nicétas n'ont pas allégué que l'Eucharistie fût *le corps même assis à la droite de Dieu;* et on trouve à la marge un passage latin qui fait foi qu'ils ont cité cette exclamation de S. Jean Chrysostôme : *O rem miram! qui* AD DEXTERAM PATRIS SEDET *in nostrùm peccatorum manibus invenitur.*

On trouve dans le corps du livre qu'ils n'ont pas dit que *c'est le corps ressuscité;* et l'on voit à la marge qu'ils ont allégué ces paroles célèbres de S. Grégoire de Nysse : *Neque enim aliud est corpus quod percipitur, quàm illud corpus quod* MORTE SUPERATA *vitam nostram auspicatum est.*

On travaille dans le corps du livre à persuader au monde qu'ils n'ont pas cru que *ce fût le corps immortel de Jésus-Christ;* et on lit dans le passage de Nicétas qui est à la marge, qu'ils ont allégué ces autres paroles du même S. Grégoire : IMMORTALE FACTUM DEI CORPUS *cùm in nostro corpore fuerit, totum id in se commutat et transfert.*

On leur reproche dans le corps du livre de n'avoir pas dit qu'*il est sur l'autel à la manière d'un esprit*, c'est-à-dire tout en toute l'hostie, et tout sous chaque partie; et il paraît par le passage latin mis à la marge qu'ils ont opposé à leurs adversaires ces paroles de S. Jean Chrysostôme : *Quamcumque* PARTEM *acceperis,* EUM TOTUM *accipis qui à Thomâ palpatus est;* et ces autres de S. Eutyque : TOTUM *sacrosanctum* CORPUS *et pretiosum* SANGUINEM *Domini accipit homo, etsi* HORUM PARTEM *aliquam acceperit.*

On soutient dans le corps du livre qu'ils n'ont pas cru *que ce fût le corps incorruptible de Jésus-Christ;* et le passage de Nicétas, mis à la marge par M. Claude, témoigne qu'ils ont allégué ces paroles du même S. Eutyque : *Nemo ergo ambigat quin* INCORRUPTIBILE CORPUS *et sanguis Domini*, etc.

Mais ce n'est pas encore là le comble de l'illusion. Voici encore quelque chose de plus insupportable. C'est qu'après un trait de mauvaise foi si inouï on a eu assez de hardiesse pour avertir le monde au commencement de cette septième et dernière édition du livre de M. Claude, qu'elle est destinée *à fermer la bouche à ses accusateurs, en faisant voir sa bonne foi et la sincérité dont il use dans ses écrits.* Qu'il sera aisé à ce compte de faire passer pour gens sincères tout ce qu'il y eut jamais au monde d'imposteurs! Ont-ils écrit en français, en latin, ou en grec? Faites mettre à la marge de leurs livres en latin, en grec ou en hébreu, les passages qui les convainquent de mauvaise foi. Avertissez les lecteurs que cette nouvelle édition est destinée *pour fermer la bouche à leurs accusa-*

teurs. Assurez hardiment *qu'elle fera voir la sincérité dont ils usent dans leurs écrits*. Les voilà justifiés. Y a-t-il rien au monde de plus aisé? Mais j'entends à des gens qui aiment peu la vérité, et qui ne se soucient guère du jugement d'un petit nombre de savants qui découvriront leurs illusions, pourvu qu'ils puissent éblouir de certaines personnes qu'ils ont continuellement en vue, et dont ils ont intérêt de se conserver la faveur et l'estime.

Section VII.

Que les Grecs du second parti qui soutenait la corruptibilité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie croyaient la transsubstantiation.

M. Claude. « Enfin Nicétas, après avoir fait parler les Grecs du premier parti, produit aussi les autres, et il ajoute les paroles suivantes : *Ceux-ci alléguant ces choses et produisant plusieurs autres témoignages de l'Église, les autres disaient au contraire que le mystère n'est pas la confession de la résurrection, mais que c'est seulement un sacrifice, et que par conséquent il est corruptible, sans intelligence et sans âme; et que celui qui s'approche de la communion ne prend pas Jésus-Christ entier, mais une partie, comme participant à une partie. Car s'il était, disaient-ils, incorruptible, il aurait un esprit, il serait animé, il ne pourrait être ni touché, ni vu, ni coupé, ni brisé des dents, et en le coupant il n'aurait ni déplaisir ni douleur.*

« Pour savoir si ces gens-là ont cru la transsubstantiation, il ne faut que demander s'ils ont eu le sens commun : car, à moins que d'en être privés, ils ne peuvent pas avoir cru que la substance du pain se convertit au corps même du Seigneur inanimé, mort, qui est vu, coupé, touché, brisé des dents, et qui, tout inanimé qu'il est, a pourtant de la douleur et du déplaisir de se voir ainsi brisé. Si M. Arnauld peut persuader cela au monde, il peut entreprendre de lui persuader toutes choses. Il y aurait dans ce sentiment de l'impiété, de la folie et de la contradiction manifeste : car n'est-ce pas une impiété que de soumettre encore Jésus-Christ aux déplaisirs et aux douleurs? N'y a-t-il pas de la folie à s'imaginer qu'on le voit et qu'on le touche, qu'on le brise avec les dents, et qu'on tranche sa chair par pièces pour en donner à chacun son morceau? Et n'y a-t-il pas de la contradiction à croire qu'il est sans esprit et sans âme, ἄνουν καὶ ἄψυχον, et que néanmoins il est molesté et qu'il sent de la douleur, δυχεραῖνον καὶ ὀδυνώμενον? »

Réponse. Quand on accorderait qu'il y a non seulement de l'impiété et de la folie, mais même de la contradiction manifeste dans ce sentiment, je ne vois pas comment on pourrait de cela seul conclure que Michel Sicidite, à qui Nicétas l'attribue, n'en ait pas été capable. En effet, ne sait-on pas qu'il n'y a que trop d'auteurs qui se sont manifestement contredits dans leurs sentiments, et qui ont défendu des opinions pleines d'impiété et de folie? Qui empêche que Michel n'en ait augmenté le nombre? ou plutôt qui fut jamais plus propre à l'augmenter que cet imposteur? Car pour passer sous silence ses prestiges rapportés par Nicétas (1), et pour ne rien dire de sa magie, de son commerce avec les démons, et de ses crimes honteux, ce qui obligea l'empereur Emmanuel Comnène de lui faire crever les yeux, Nicétas le traite d'*hérésiarque*, et il parle du livre que composa cet impie *touchant les divins mystères* avec tant d'indignation, que la bienséance ne me permet pas de traduire ses paroles en notre langue. Σύγγραμμά τι περὶ τῶν θείων μυστηρίων ξυνθέμενος, ἀφῆκε δι' αὑτοῦ κυνῶν ἐρυγάς. Que pouvait-on attendre autre chose d'un homme de ce caractère, que des contradictions, des folies et des impiétés?

Il disait *qu'on reçoit Jésus-Christ dans les mystères*, il est vrai ; mais en cela il ne disait rien qui vînt de son fond : c'est ce qu'il avait retenu de la doctrine de l'Église.

Il soutenait que lorsqu'on voit et qu'on touche l'hostie, qu'on la coupe et qu'on la brise, c'est *le corps du Seigneur qui est vu, touché, coupé et brisé ;* ce ne sont pas encore des expressions qui lui soient particulières : elles se trouvent dans plusieurs auteurs grecs ou latins, et l'on a fait voir en son lieu, qu'étant bien entendues, elles ne blessent en nulle manière notre créance.

Il ajoutait que ce divin corps *a du plaisir et de la douleur de se voir coupé en morceaux ;* qu'il est dans nos mystères *sans intelligence, sans esprit et sans âme ;* et que les fidèles qui approchent de la table sacrée *ne reçoivent pas Jésus-Christ tout entier :* voilà proprement ce qui est de son crû, et ce sont aussi autant de blasphèmes que Nicétas n'a pas mal nommés κυνῶν ἐρυγάς.

Mais, dit M. Claude, *que ne pourra-t-on point entreprendre de persuader au monde, si on peut lui persuader que ces gens-là ont cru que Jésus-Christ est dans l'Eucharistie* SANS ESPRIT ET SANS AME, *et que néanmoins* IL EST MOLESTÉ ET QU'IL SENT DE LA DOULEUR ? Je réponds qu'il n'est pas peut-être si malaisé que M. Claude l'imagine de persuader à un lecteur équitable que Michel Sicidite et ses disciples ont cru effectivement, et même sans tomber dans aucune contradiction manifeste, *que Jésus-Christ est molesté et qu'il sent de la douleur* dans les mystères, et que néanmoins il y est en vérité *sans âme et sans esprit.*

Pour cela il n'y a qu'à prouver manifestement que ces hérétiques se sont imaginé que le pain est d'abord changé au corps vivant et animé du Sauveur ; qu'ensuite ce très-saint corps est réellement divisé en autant de différentes parties qu'on en fait de l'hostie ; qu'il en ressent de la douleur ; qu'il meurt effectivement ; et enfin que quand les fidèles approchent de la communion, on leur distribue à chacun une différente portion de cette divine chair morte et inanimée.

Il est vrai qu'il est presque incroyable que des gens en puissent venir jusque là, que de croire que ce même corps, qui est dans le ciel impassible et im-

(1) Vide Nic. in Man. Comn., l. 5, et in Alex., l. 3.

mortel, rentre aujourd'hui dans son état d'anéantissement pour souffrir tous les jours un million de fois la mort dans les mystères. Cependant il est certain que cette hérésie a été enseignée en France par un ami intime de Guibert, abbé de Nogent, comme on le peut voir dans son traité *de Pignoribus sanctorum* (lib. 2, cap. 5 et 6), qu'il composa sur la fin du onzième siècle ou au commencement du douzième, c'est-à-dire environ soixante ans avant que la question dont parle Nicétas s'agitât entre les Grecs.

Voyons donc s'il y aura moyen de persuader au monde que les fauteurs de Michel Sicidite ont poussé la chose jusqu'à un tel excès d'impiété. Car si l'on peut montrer qu'ils l'aient fait, il faudra reconnaître que leur sentiment, quelque impie qu'il soit, ne contient en soi aucune contradiction manifeste, qui est le dernier désordre dans lequel des auteurs puissent tomber.

Je dis donc premièrement que les disciples de Michel ont cru que le pain est d'abord transsubstantié *au corps vivant et animé* du Sauveur. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer la manière dont Nicétas et Éphréémius rapportent l'état du différend que ces hérétiques avaient avec les orthodoxes. *La question était*, dit Nicétas, *si le corps de Jésus-Christ que nous recevons est incorruptible tel qu'il a été depuis sa passion et sa résurrection, ou s'il est corruptible comme il était avant* SA PASSION.

Il s'agissait de savoir, dit Éphréémius (apud Allat. contr. Chreigt.), *s'il faut croire et confesser que le corps du Seigneur, que nous recevons dans les mystères, est incorruptible comme il a été depuis sa passion et sa divine résurrection, ou s'il faut dire qu'il est corruptible tel qu'il était avant* SA MORT ET SA PASSION.

Voici donc en quoi consistait le différend : Les uns soutenaient que le corps de Jésus-Christ a, dans l'Eucharistie, l'incorruptibilité qu'il a acquise depuis sa mort et sa résurrection; les autres prétendaient qu'il y est avec *la corruptibilité* qu'il avait *avant sa mort et sa passion*. Or il est certain que comme l'incorruptibilité que le Seigneur a acquise depuis sa mort et sa résurrection consiste dans son immortalité et dans son impassibilité; de même *la corruptibilité* sous laquelle il a été *avant sa mort et sa passion* consistait, s'il m'est permis d'user de ces termes, *dans sa passibilité et dans sa mortalité*. Donc, puisque, pour être *mortel et passible*, il faut être *vivant et animé*, il s'ensuit nécessairement que les fauteurs de Michel Sicidite prétendaient que le pain est converti au corps du Seigneur *animé et vivant* de cette vie *mortelle et passible* qu'il avait revêtue en venant au monde.

II. Ils se sont imaginé que quand on rompt l'hostie, le corps du Seigneur *est effectivement divisé en plusieurs parties;* car s'il n'était pas divisé en autant de différentes parties qu'on en fait de l'hostie, il demeurerait entier sous chaque partie après la division; les fidèles le recevraient donc entier, quoiqu'ils ne reçussent pas toute l'hostie. Or ces hérétiques disaient *que celui qui ne reçoit qu'une partie de l'hostie ne reçoit pas Jésus-Christ entier.* Ils croyaient donc que quand on rompt l'hostie, les membres du corps du Seigneur sont réellement séparés les uns des autres. Et il est assez vraisemblable que, pour donner quelque couleur à une erreur si détestable, ils abusèrent de ces célèbres paroles de S. Jean Chrysostôme : *Ce que le Seigneur n'a pas souffert sur la croix*, dit ce Père, *il le souffre dans l'oblation. Il endure pour l'amour de nous qu'on le rompe pour pouvoir rassasier tous ses enfants.* Mais ce passage de S. Chrysostôme peut recevoir deux autres sens compatibles avec la créance de l'Église, comme on le peut voir dans le chapitre 7 du livre précédent, et dans le cardinal Bellarmin, au livre premier de l'Eucharistie.

III. Ils soutenaient que quand on divise le corps du Seigneur, *il en ressent de la douleur.* C'est ce que nous apprenons de Nicétas. *Ils assuraient*, dit-il, *que s'il était incorruptible, il n'aurait, quand on le coupe, ni déplaisir, ni douleur.* On verra dans la suite en quoi consiste la force de cette preuve dont ils se servaient.

IV. Qu'ils aient prétendu que le Seigneur meurt effectivement dans la célébration des mystères, comme le soutenait l'ami de Guibert dont j'ai parlé, il semble qu'on n'en puisse plus douter. Car s'ils ont cru que le corps du Seigneur est d'abord sous les espèces *vivant et animé*, comme on l'a prouvé, étant certain qu'ils ont soutenu qu'il y est *sans esprit et sans âme*, comme le témoigne expressément Nicétas, ne s'ensuit-il pas évidemment qu'ils ont prétendu que le Seigneur est, dans nos mystères, animé et inanimé, mort et vivant : vivant et animé avant qu'on divise sa sainte chair, mort et inanimé après qu'on l'a mise en pièces de la manière qu'ils le soutenaient?

V. Ils ont cru enfin qu'on distribue à chacun des fidèles *une partie du corps de Jésus-Christ mort, inanimé, sans esprit, sans intelligence et sans vie.* Éphréémius le témoigne assez clairement : *Ils soutenaient*, dit-il, *qu'il est sans intelligence et sans âme, et que celui qui communie ne reçoit pas Jésus-Christ entier, mais qu'il en reçoit une partie seulement.* Les paroles de Nicétas ne sont pas moins expresses : *Ils disaient qu'il est sans intelligence et sans âme, et que celui qui s'approche de la communion ne reçoit pas Jésus-Christ entier, mais seulement une partie*, COMME NE PARTICIPANT QU'À UNE PARTIE. Ces derniers mots donnent lieu de croire qu'ils s'imaginaient que Jésus-Christ est tout entier sous toute l'hostie; que les différents membres de son corps répondent aux différentes parties de l'hostie; et que ceux qui ne reçoivent qu'une partie de l'hostie, ne participent qu'à une partie du corps de Jésus-Christ; au lieu que quand le célébrant prend l'hostie entière, il reçoit le corps entier du Sauveur.

Au reste, je ne sais si Théodore, évêque d'Antidore, n'a pas eu dessein de réfuter, en passant, cette imagination impie de Michel Sicidite, lorsqu'il a remarqué dans son Exposition sur la Liturgie (apud Allat. contr. Chreigt.) que *ce qui ne contient que la tête sans les pieds, sans les mains et sans les autres parties du*

corps, ne s'appelle point le corps, et que par conséquent le Seigneur ayant dit lui-même : Prenez, mangez, ceci est mon corps, *il s'ensuit que l'hostie immolée est le corps entier et parfait de Jésus-Christ.* Et là même : *On fait aussitôt*, dit-il, *la division du divin corps; mais, bien que l'Agneau soit divisé, il demeure néanmoins indivisible et tout entier sous chaque partie.* C'est-à-dire, si je ne me trompe, que le Seigneur ayant commandé aux fidèles *de prendre son corps et de le manger*, étant certain d'ailleurs que ni la tête sans les pieds et sans les mains, ni les mains ou les pieds sans la tête, ne sont pas le corps de Jésus-Christ, il faut avouer que l'hostie sacrée est le corps parfait et entier du Sauveur; et que quand on le divise pour communier les fidèles, il est divisé indivisiblement, se retrouvant tout entier sous chacune des parties de l'hostie.

Section VIII.

On fait voir en quoi consiste la force des raisonnements des disciples de Michel Sicidite.

M. Claude. « Mais, dira-t-on, quel est donc leur sens? car M. Arnauld nous assure que tout cela serait ridicule, si on l'entendait d'un pain qui ne serait que la figure de Jésus-Christ, ou qui ne contiendrait que sa vertu. Je réponds qu'il n'est pas difficile de leur donner un sens raisonnable, quand on supposera qu'ils ne croient qu'un changement de mystère et de vertu; car ils voudront dire que nous recevons Jésus-Christ dans l'Eucharistie comme mort et sacrifié pour nous; que, pour nous le représenter de la sorte, les symboles sont pris du nombre de ces choses qui n'ont ni esprit ni intelligence, de ces choses qu'on voit, qu'on touche et qu'on brise des dents, ce qui a du rapport avec ce premier état de Jésus-Christ visible dans le commerce des hommes, et sujet aux déplaisirs et aux douleurs; au lieu que s'il y était représenté dans son état incorruptible, où il n'est plus visible à nos yeux ni exposé aux mauvais traitements de ses ennemis, le Seigneur aurait sans doute employé d'autres symboles où ses douleurs n'eussent pas été si précisément marquées. Et quant à ce qu'ils disent que nous ne recevons pas Jésus-Christ tout entier, mais par parties, cela ne suppose autre chose, si ce n'est qu'ils croyaient que tout le corps du pain recevant l'impression de la vertu de Jésus-Christ était fait son corps entier, et que chaque particule n'en était en effet qu'une partie. Ils pourraient avoir eu aussi égard au corps moral de Jésus-Christ, qui est l'Église, laquelle est représentée par un pain dont chacun prend une partie, pour signifier que chaque fidèle n'est pas tout le corps, et qu'il n'en est qu'une partie dans la communion des autres, selon la pensée de S. Paul : *Nous tous qui participons à un même pain sommes un seul pain et un seul corps.* »

Réponse. S'il se trouvait des personnes assez préoccupées pour ne s'être pas aperçues par la simple lecture de ce discours, que ces sortes de gloses de M. Claude sont de celles qui détruisent visiblement le texte de l'auteur, elles n'auraient pour s'en convaincre qu'à relire le passage entier de Nicétas. C'est pourquoi, au lieu de perdre le temps à faire sur ce sujet de nouvelles remarques, je ferai une chose et plus nécessaire et plus agréable aux lecteurs, si je montre en quoi consiste la force des deux raisonnements que Nicétas Choniate attribue aux sectateurs de Michel Sicidite; car, bien que leur hérésie soit une des plus détestables qui aient jamais été, il faut pourtant avouer qu'il y a je ne sais quoi d'apparent dans les deux raisons qu'ils employaient pour la soutenir.

Dans tout sacrifice, disaient-ils, la victime *est corruptible*, c'est-à-dire passible et mortelle avant qu'on l'immole; elle est, après qu'on l'a immolée, *sans âme;* et on la distribue à ceux qui participent au sacrifice *par parties.* Or le mystère est *un sacrifice* dont le corps de Jésus-Christ est la victime. Donc le corps du Seigneur est dans les mystères *corruptible* avant l'immolation; il y est *sans intelligence et sans âme* après qu'on l'a immolé; et on ne le distribue pas *tout entier* à chaque fidèle, mais chacun en reçoit *une partie* plus ou moins grande, selon qu'il participe à une plus grande ou à une plus petite partie de l'hostie.

Voilà leur premier raisonnement, que Nicétas a abrégé en peu de mots. *Ils soutenaient*, dit-il, *que le mystère est un* sacrifice, *et que par conséquent il est corruptible, sans intelligence et sans âme; et que celui qui s'approche de la communion ne prend pas Jésus-Christ entier, mais une partie, comme participant à une partie.* Le second argument est presque le même, excepté qu'ils lui donnaient un autre tour. *Car s'il était incorruptible*, disaient-ils, *il aurait un esprit, il serait animé, il ne pourrait être ni touché, ni vu, ni coupé, ni brisé avec les dents, et lorsqu'on le coupe, il n'aurait ni déplaisir ni douleur.* C'est comme s'ils avaient dit : Le corps de Jésus-Christ étant la victime du sacrifice, il faut accorder, et qu'après qu'on l'a immolé, *il n'a ni âme ni esprit;* et que quand on l'immole, *il est vu, touché, coupé et brisé;* et que quand on le brise, *il a du déplaisir et de la douleur.* Il n'est donc pas dans les mystères *incorruptible;* car un corps devenu par la résurrection *incorruptible* a un esprit; il est animé; il est incapable d'être vu, manié, coupé et brisé; et, quand on pourrait le couper, il n'aurait ni déplaisir ni douleur.

Nous ne trouvons point dans Nicétas la réponse des orthodoxes à ces deux arguments; mais Cabasilas y a depuis répondu dans le trente-deuxième chapitre de son Exposition sur la Liturgie, où il montre que le sacrifice de l'Église est un sacrifice non sanglant, et qu'il ne s'accomplit pas après la consécration, lorsqu'on divise l'hostie, comme le supposait Michel Sicidite, mais au moment de la consécration.

Au reste, il ne faut pas trouver étrange que ces hérétiques supposent dans leur second raisonnement qu'un corps incorruptible ne peut être *ni vu, ni touché*, puisque Nicétas a remarqué expressément, au même lieu, qu'ils enseignaient qu'*après la résurrection nous ne pourrons pas être touchés ni vus; que nous ne serons assujétis à aucune figure humaine; que nous vo-*

lerons comme des ombres sans corps, et que l'entrée de Jésus-Christ dans le lieu où étaient les disciples, les portes étant fermées, ne doit pas être tenue pour un miracle, puisque cette vertu est connaturelle à tous ceux qui sont ressuscités d'entre les morts.

Section IX.

Réponse à quelques plaintes injustes et à quelques fausses prétentions de M. Claude.

M. Claude. « Voilà le passage de Nicétas examiné; et afin qu'on ne pense pas que le sens que je lui donne ne soit fondé que sur mes conjectures, on verra dans la suite que Zonare parle à peu près dans le même sens, ces deux auteurs se donnant du jour l'un à l'autre. Au reste, ce sont là les raisons qui m'ont obligé à ne suivre pas entièrement M. Aubertin sur ce point, quand il a cru que cet historien n'avait pas rapporté fidèlement la question, et qu'en effet la dispute avait été sur la transsubstantiation et la présence réelle. C'est une de ses conjectures, et l'on sait que les conjectures des auteurs, quelque éclairés qu'ils soient d'ailleurs, n'imposent aucune nécessité de les suivre. Chacun est en liberté pour ces sortes de choses; et M. Arnauld, qui ne fait pas de scrupule de s'éloigner quelquefois des opinions de ses docteurs, n'avait que faire de dire que *me voilà commis avec M. Aubertin; c'est-à dire le disciple avec le maître.* Je fais profession en effet d'être disciple de ceux qui m'ont précédé; mais quand, sur un fait d'histoire, les maîtres proposent une conjecture sous le titre de *videtur*, comme a fait M. Aubertin, les disciples ont droit d'en juger, et de s'en éloigner si elle ne leur paraît pas bien établie. C'est ce que j'ai fait dans cette rencontre; et il ne faut pas prétendre de me réfuter en m'opposant M. Aubertin; et moins en m'alléguant quelques prétendues notes marginales de Volphius, qui ne paraissent point dans son Nicétas de l'édition de Bâle 1557, et dont on n'a pas beaucoup d'assurance : il faut examiner la chose en elle-même. »

Réponse. C'est M. Claude lui-même qui se jette sous un faux prétexte sur *la note marginale*, pour éviter l'examen d'un passage de Nicétas qu'on lui a objecté, et auquel il n'avait rien de solide à répondre.

Voici le passage qu'on a prétendu être suffisant, au jugement même d'un calviniste, pour faire connaître le sentiment de Nicétas et celui de l'église grecque sur l'Eucharistie : *L'on voyait de ses yeux*, dit Nicétas, *ce qui est même horrible à entendre, que le divin corps de Jésus-Christ était jeté à terre, et son sang répandu.*

Voici la note qui a été mise à la marge par un calviniste dans l'édition de Genève de 1601, d'où ensuite elle s'est glissée dans la troisième édition de Nicétas faite au Louvre : *A Dieu ne plaise que le corps de Jésus-Christ qui est dans le ciel puisse être jeté à terre. Cependant ces choses se faisaient par des personnes qui étaient de cette opinion; Dieu se servant des actions des Français engagés dans cette superstition pour corriger l'idolâtrie des Grecs.*

Voici la remarque que M. Arnauld a faite sur cette note : *Voilà*, dit-il, *comme parlent les calvinistes, même quand ils n'ont point un adversaire en tête, et qu'ils expriment leur véritable sentiment : ils ont assez de sincérité pour reconnaître que les Grecs sont* IDOLATRES *sur l'Eucharistie, selon le sentiment des religionnaires; c'est-à-dire qu'ils sont en ce point du sentiment de l'Église romaine.*

Voici enfin la réponse de M. Claude au passage de Nicétas, à la note du calviniste et à la remarque de M. Arnauld : *Il ne faut pas prétendre de me réfuter en m'alléguant quelques prétendues notes de Volphius qui ne paraissent point dans son Nicétas de l'édition de Bâle 1557, et dont on n'a pas beaucoup d'assurance. il faut examiner la chose en elle-même.* Peut-on nier que cette réponse ne soit tout-à-fait illusoire?

On n'a point trouvé mauvais que M. Claude se soit éloigné de la conjecture de M. Aubertin en ce que ce ministre prétend que *Nicétas n'a pas rapporté fidèlement la question agitée entre les Grecs.* On l'a trouvé fort bon, on a approuvé en ce point le procédé de M. Claude, et blâmé celui de M. Aubertin. Ce n'est donc pas sous le titre de *videtur*, c'est sous celui de *procul dubio*, que M. Aubertin a proposé le point de fait qui a donné sujet à M. Arnauld de remarquer que *voilà M. Claude commis avec M. Aubertin, c'est-à-dire le disciple avec le maître. Il est sans doute*, dit M. Aubertin, *que l'état de la question était, si ce qu'on reçoit dans la communion était le corps même incorruptible de Jésus-Christ, assis à la droite de son Père, ou si c'était de vrai pain.*

Il est faux enfin que M. Arnauld se soit éloigné *de l'opinion des docteurs* dont entend parler M. Claude, car ces docteurs ne sont autres que Guillaume Occham, le cardinal Bellarmin, jésuite, et deux autres savants théologiens de la même compagnie; et l'opposition que M. Claude s'imagine avoir trouvée entre leur sentiment et celui de M. Arnauld, consiste en ce que ces auteurs enseignent *que cette proposition :* LE PAIN EST LE CORPS DE JÉSUS-CHRIST, *ne peut être admise que dans un sens figuré*, et que M. Arnauld soutient que *celle-ci, tirée de Glycas :* LE PAIN EST LA CHAIR MÊME DE JÉSUS-CHRIST QUI A ÉTÉ SACRIFIÉE, *contient évidemment le dogme de l'Église catholique.* Mais vit-on jamais de contradiction plus aisée à concilier, ou pour mieux dire plus frivole, plus imaginaire et plus malicieusement controuvée? Y a-t-il quelqu'un qui ne s'aperçoive pas tout d'un coup que la proposition de M. Arnauld s'entend d'un pain consacré, et que celle des théologiens cités par M. Claude se doit entendre d'un pain qui n'est pas encore consacré, qui n'est pas encore transsubstantié, qui n'est pas encore devenu ce pain duquel il est dit : *Et le pain que je donnerai est ma chair?* Est-il croyable que M. Claude ne se soit pas aperçu lui-même qu'il n'y a pas la moindre ombre de contrariété entre ces deux propositions? Mais il n'y avait pas moyen de retenir un bon mot, il fallait se venger à quelque prix que ce fût, il fallait

ménager l'occasion de pouvoir dire à son adversaire, fût-ce aux dépens de la vérité et de la bonne foi : *Si ces trois derniers n'étaient jésuites, je pourrais bien dire à mon tour : Voilà les disciples commis avec les maîtres.*

CHAPITRE IV.

Que Glycas a cru la transsubstantiation.

M. Claude (chap. 9). « Je viens maintenant à l'autre passage que nous avons dit être de Zonare, et qu'Allatius attribue à Glycas. M. Arnauld dit (liv. 2, chap. 14) qu'*il n'y a qu'à lire ces paroles :* QUE LE PAIN QU'ON OFFRE SUR L'AUTEL EST CETTE CHAIR MÊME DE JÉSUS-CHRIST QUI A ÉTÉ SACRIFIÉE ET ENSEVELIE, *pour se moquer des vains raisonnements de M. Claude.* Et moi, laissant à part la vanité de son discours, je dis qu'il ne faut que prendre tant soit peu garde au passage de Zonare, pour reconnaître qu'il distingue le pain d'avec le corps de Jésus-Christ; car il compare l'un avec l'autre, disant que *comme la chair de Jésus-Christ souffrit la mort et fut ensevelie, de même le pain est sujet à corruption, étant brisé par les dents, mangé, et mis dans l'estomac comme dans un sépulcre ; et comme la chair de Jésus-Christ vainquit la corruption, de même le pain devient incorruptible, et passe en la substance de l'âme;* ce qui montre que son sens est que le pain est la chair même de Jésus-Christ, non en substance, mais en mystère. En effet, supposez que Zonare ait cru la transsubstantiation, et que ce qu'il appelle pain soit la propre substance du corps de Jésus-Christ, est-il concevable que son extravagance soit allée jusqu'à ce point, que de croire que cette chair est au commencement corruptible, et qu'ensuite elle devient incorruptible; qu'elle est coupée et brisée par les dents, et qu'enfin elle est réduite en la substance de l'âme ? »

Réponse. Il est vrai que la lettre d'où est tiré le passage dont parle M. Claude se trouve dans quelques MSS. sous le nom de Zonare; mais il n'y a pas sujet de douter que Glycas n'en soit le véritable auteur. Car, outre qu'elle lui est attribuée dans plusieurs MSS., il est certain que Glycas a écrit sur le même sujet une lettre à Joannicius, où il soutient le même sentiment qu'il défend dans celle-ci, et où il emploie les mêmes moyens pour l'établir.

Il s'agit donc de savoir si l'Eucharistie est, selon Glycas, le corps de Jésus-Christ en substance, comme nous le prétendons, ou si elle l'est seulement *en mystère*, c'est-à-dire *en figure et en vertu*, comme le soutient M. Claude. La question est aisée à vider. Car si Glycas a enseigné que les symboles sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ; s'il a cru qu'après ce changement ils ne sont du pain et du vin qu'en apparence ; s'il a soutenu qu'ils sont cette même chair qui fut immolée au temps de la passion, c'est-à-dire dans le même état où elle était alors ; s'il a été persuadé qu'en y participant nous mangeons une chair qui a été vraiment déifiée, bien que nous paraissions ne manger que du pain; s'il a cru que le Seigneur ait mangé lui-même son propre corps et bu son propre sang, et que ce propre sang et ce propre corps auxquels il a participé, ne sont autres que la chair et le sang dont il a dit lui-même : *Que si nous ne mangions sa chair et si nous ne buvions son sang nous n'aurions point la vie en nous;* si Glycas, dis-je, a enseigné tout cela, ne faudra-t-il pas avouer qu'il a cru la présence réelle et la transsubstantiation ? On ne peut pas donc raisonnablement nier qu'il n'ait cru ces deux dogmes, puisque toutes ces propositions se trouvent en termes formels dans ses écrits.

Nous mangeons, dit-il dans la lettre à Joannicius (apud Allat. contr. Chreigt.), *une chair qui a été vraiment déifiée; car bien que les mystères soient en apparence du pain et du vin, ils sont pourtant convertis dans la chair et dans le sang de Jésus-Christ.* BIEN, dit-il pour une seconde fois, *que ce que nous mangeons soit en apparence du pain, nous mangeons pourtant la chair de Jésus-Christ même. Jésus-Christ,* ajoute-t-il, *assure que si nous ne mangeons sa chair nous n'aurons point la vie en nous. Je demande qu'on me dise de quelle chair il faut entendre ces paroles ; si c'est de la chair qui fut alors immolée et mise dans le sépulcre, ou de celle qui ressuscita des morts et qui apparut aux disciples sur le soir?*

Et dans la lettre à Nectarius (ibidem) citée par M. Claude, il assure que *le pain de la communion est vraiment la chair du Seigneur, et qu'il est cette même chair qui a été immolée et mise dans le sépulcre.*

Et dans la troisième partie de ses Annales : *Jésus-Christ,* dit-il, *participa lui-même à son propre corps et à son propre sang avant que de les donner aux disciples. Mais pour quelle raison en usa-t-il de la sorte? Ce fut de peur qu'il n'arrivât la même chose qui était arrivée lorsqu'il leur dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. » Car il y en eut qui dirent : « Ces paroles sont bien dures, qui peut les écouter? » Et ceux-là se retirèrent de sa suite et n'allèrent plus avec lui; de peur donc qu'il n'arrivât quelque chose de semblable aux disciples, car ils allaient manger de la chair et boire du sang, il participa le premier à sa chair ; et après qu'il leur eut distribué son propre corps et son propre sang, il leur dit : Faites ceci en mémoire de moi.*

Mais, dit M. Claude, *supposez que cet auteur ait cru la transsubstantiation, et que ce qu'il appelle pain soit la propre substance de Jésus-Christ, est-il concevable que son extravagance soit allée jusqu'à ce point que de croire que cette chair soit au commencement corruptible, et qu'ensuite elle devient incorruptible?* Je réponds qu'il ne s'agit pas ici d'examiner si l'opinion de Glycas est extravagante ou non; la question est de savoir quelle elle est en effet. Or, que Glycas ait cru effectivement que la propre substance du corps de Jésus-Christ est au sacrement dans le même état où elle était avant sa passion, et qu'après qu'on l'a mangée elle recouvre l'état d'incorruption qu'elle a reçue en se relevant du sépulcre, c'est un point de fait dont on a des preuves si claires et si évidentes, qu'on ne désespère pas d'en convaincre M. Claude. Mais ce n'est pas encore ici le

lieu de le faire. Il faut remettre cela au livre suivant, où l'on rapportera tout au long la petite homélie faussement attribuée à S. Jean de Damas. Car Glycas s'étant entièrement conformé à l'hypothèse de l'auteur de cette homélie, et les preuves dont ils se sont servis tous deux se donnant un jour merveilleux les unes aux autres, il me semble que, pour ne pas ennuyer le monde par des redites fâcheuses, ce qu'on ne pourrait éviter autrement, il faut éclaircir dans un même lieu et tout ensemble le véritable sentiment de ces deux auteurs.

LIVRE TROISIEME,

OU L'ON FAIT VOIR QUE LES AUTEURS ALLÉGUÉS PAR M. CLAUDE ONT ENSEIGNÉ LA TRANSSUBSTANTIATION DANS LES MÊMES LIEUX OU IL PRÉTEND QU'ILS ONT ÉTABLI LE CHANGEMENT DE VERTU.

CHAPITRE PREMIER.

Que les deux Théodore, Abucara et Graptus, ont cru la transsubstantiation. NEUVIÈME PREUVE *en faveur de ce changement.*

M. Claude (liv. 3, chap. 13). « Je viens au dernier article, qui porte que les Grecs tiennent que *le pain est fait le propre et véritable corps de Jésus-Christ par voie d'augmentation de son corps naturel.* Ce point mérite une très-particulière considération ; car non seulement il nous découvrira de plus en plus quelle est la véritable créance des Grecs, mais il nous fera voir aussi d'où viennent ces expressions fortes dont ils se servent quelquefois, disant que c'est le corps même de Jésus-Christ, non un autre que celui qui est né de la Vierge, mais le même, et il nous montrera par même moyen en quel sens il les faut entendre.

« Je dis donc qu'entre les comparaisons dont les Grecs se servent pour expliquer la manière du changement qui arrive au pain et au vin, ils emploient principalement la comparaison des aliments que nous prenons qui se changent en notre corps. Or chacun sait que la matière ou la substance des aliments n'est pas convertie en la première substance que nous avions avant que de les prendre, en telle sorte que l'une soit l'autre absolument ; au contraire chaque substance conserve son propre être, mais celle de l'aliment est jointe à celle de notre corps, et elle en reçoit la forme, elle l'augmente, et par voie d'union, d'augmentation et d'assimilation, comme on parle, elle devient nôtre, et ne fait qu'un même corps, et non deux, avec celui que nous avions auparavant. C'est pourtant cette comparaison que les Grecs pressent le plus souvent pour exprimer leur pensée sur le sujet du S.-Sacrement.

« Théodore Abucara, évêque et métropolitain de Carie, contemporain de Photius, selon la conjecture du jésuite Gretser, introduit dans un de ses dialogues (opusc. 22) un Sarrasin disputant avec lui sur le sujet de l'Eucharistie. — Le Sarrasin : *Dites-moi, évêque, pourquoi vous autres prêtres vous moquez-vous des chrétiens? D'une même farine vous faites deux pains : l'un est pour l'usage ordinaire, et quant à l'autre vous le divisez en plusieurs parties, et le distribuant au peuple vous l'appelez le corps de Jésus-Christ, et vous assurez qu'il confère la rémission des péchés. Vous moquez-vous de vous-mêmes ou du peuple que vous conduisez?* — Le chrétien : *Nous ne nous moquons ni de nous-mêmes, ni d'eux.* — Le Sarrasin : *Prouvez-moi donc cela, non par votre Écriture, mais par les notions communes.* — Le chrétien : *Qu'est-ce que vous dites? Le pain n'est-il pas fait votre corps par le moyen de l'aliment...?* — Le Sarrasin : *Je ne sais de quelle manière cela se fait.* — Le chrétien : *Le pain descend dans l'estomac, et par la chaleur du foie les parties les plus grossières se séparent, le reste se change en chyle, le foie l'attire et le change en sang, et ensuite il le distribue par le moyen des veines à toutes les parties du corps pour être ce qu'elles sont, os aux os, moelle aux moelles, nerf aux nerfs, et de cette sorte l'enfant prend accroissement et devient homme, le pain étant changé en son corps et le breuvage en son sang.* — Le Sarrasin : *Je le crois ainsi.* — Le chrétien : *Comprenez donc que notre mystère se fait en la même manière. Le prêtre met le pain et le vin sur la sainte table, puis faisant une sainte prière, le Saint-Esprit descend sur ces choses proposées, et par le feu de sa Divinité il les change au corps et au sang de Jésus-Christ, ni plus ni moins que le foie change l'aliment au corps de quelque homme. Est-ce* (1) *que vous n'accorderez point, mon ami, que le Saint-Esprit puisse faire ce que fait votre foie? Je l'accorde, dit le Sarrasin, et en soupirant il se tut.*

« Théodore Graptus, qui vivait au neuvième siècle, emploie aussi la même comparaison. *Nous n'appelons pas*, dit-il (2), *les inviolables mystères une image ou une figure du corps de Jésus-Christ, quoique ce qu'on y fait se fasse symboliquement ; mais nous les appelons le corps même déifié de Jésus-Christ, lui-même disant : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. Et c'est ce qu'il enseignait à ses disciples, quand il leur dit : Prenez et mangez mon corps, non une image de mon corps. Car ainsi forma-t-il son corps de la substance de la Vierge par le Saint-Esprit. C'est ce qu'on peut expliquer aussi par les choses qui nous sont familières. Car, comme le pain, le vin et l'eau se changent naturellement au corps et au sang de celui qui les mange et qui les boit, sans qu'on dise que ce soit un autre corps que celui qui était auparavant, ainsi par l'invocation au prêtre et*

(1) M. Claude a omis ces dernières lignes, qui finissent l'opuscule.

(2) Apud Allat. post diatribam de Simeonibus.

par l'avénement du Saint-Esprit ces choses sont changées surnaturellement au corps de Jésus-Christ. C'est ce que fait la prière du prêtre; et nous n'entendons pas qu'il y ait deux corps, mais nous croyons que ce n'est qu'un seul et même corps.

« Cette comparaison découvre assez clairement quelle est la doctrine de l'église grecque; savoir, que la substance du pain, conservant son propre être, est ajoutée au corps naturel de Jésus-Christ, qu'elle lui est rendue semblable, qu'elle l'augmente, et devient par ce moyen un même corps avec lui. Car c'est ainsi que l'aliment que nous prenons, bien qu'il conserve sa matière et son propre être, ne laisse pas de devenir un avec notre corps par voie d'addition ou d'augmentation. »

Réponse. C'est une chose surprenante de voir combien M. Claude a fait de bruit de cette comparaison tirée des aliments. On verra dans les deux chapitres suivants qu'elle fait comme l'âme de toute sa dispute sur la créance des Grecs. Cependant il est certain que les Grecs ne sont pas les seuls qui s'en soient servis. Elle se trouve dans Gerson, chancelier de l'Université de Paris; elle se trouve dans Raymond de Sebonde, théologien espagnol assez renommé; elle se trouve dans Jean Bromiard, professeur célèbre de l'Université de Cambridge, et religieux de l'ordre de S.-Dominique. Elle se trouve aussi dans S. Thomas, dans Albert-le-Grand et dans Jacques de Vitri, cardinal de l'Église romaine. Elle se trouve enfin dans Pierre de Cluny, dans Guimond, évêque d'Averse, et dans un ouvrage attribué par quelques-uns à S. Bruno, fondateur de l'ordre des Chartreux, et par d'autres à S. Bruno d'Ast, évêque de Signi et contemporain de Guimond.

L'aliment que vous prenez, dit S. Bruno (1), *ne fait pas votre chair, puisqu'elle était déjà faite; mais il la nourrit, et il est changé en cette chair que vous avez déjà, et que vous avez reçue de votre mère. C'est ainsi que ce pain et ce vin qu'on consacre sur l'autel, par l'efficace et par l'autorité de la bénédiction céleste, sont changés en la chair de Jésus Christ et en son sang; et ce changement ne se fait pas en une autre chair que celle qu'il a reçue de sa mère, puisqu'il n'a point d'autre chair que celle-là. Quoi donc! la digestion qui se fait dans votre estomac pourra changer en votre chair l'aliment que vous prenez, et la bénédiction céleste ne pourra pas changer le pain et le vin au corps et au sang de Jésus-Christ? Comment donc vérifierez-vous ces paroles de l'Écriture : Il l'a dit et les choses ont été faites; il l'a ordonné et elles ont été créées?*

Vous avouez vous-mêmes, dit Guimond (de Verit. Euchar., lib. 1), *que la nature du pain que nous mangeons, et du vin que nous buvons, est naturellement changée en notre corps et en notre sang. Si l'estomac d'un homme a assez de forces pour changer tous les jours du pain et du vin dans du sang et dans une chair vivante, est-ce que Dieu n'en aura pas assez pour convertir, s'il le veut, le pain en son corps et le vin en son sang?*

(1) S. Bruno, Sent. lib. 1, cap. 9, de Cœn. Dom.

Enfin, pour ne pas ennuyer les lecteurs par un grand nombre de passages qui disent tous en substance la même chose, voici la manière dont S. Pierre, abbé de Cluny, a exprimé cette comparaison (tract. adv. Petrobrus.) : *Après que nous avons pris des aliments, la nature, séparant les parties les plus pures des plus grossières, les distribue à toutes les parties du corps, pour nourrir, entretenir et augmenter la substance de notre chair et de notre sang. C'est ainsi que le pain que nous prenons se change en chair et le vin en sang. Quelle raison y a-t-il donc de douter que le Seigneur puisse faire par sa vertu, ce que la nature fait en tout temps et dans tous les hommes; c'est-à-dire changer le pain en son corps et le vin en son sang?* Mais le témoignage de Donus (*Perpét.*, chap. 12) mérite bien d'être ici rapporté : *Ou vous croyez,* c'est à M. Claude qu'il parle, *que la transsubstantiation est possible à Dieu, ou vous estimez qu'elle lui est impossible. Si vous avouez qu'elle lui est possible, à quoi bon tant de disputes? Pourquoi vous séparer de la sainte Église? Si vous estimez qu'elle lui soit impossible, d'où vient que vous faites la nature plus puissante que l'auteur même de la nature? Car l'expérience nous montre que la nature transsubstantie le pain dans la substance de celui qui le mange.*

Voilà donc la comparaison des aliments; et la voilà de plus accompagnée du raisonnement de Théodore Abucara, et conçue dans le passage de S. Bruno en des termes pareils à ceux de Théodore Graptus. Je sais bien qu'il n'y a pas une ressemblance entière entre le changement du pain en notre substance et la conversion des symboles au corps et au sang de Jésus-Christ. Il faut pourtant avouer qu'il ne se trouve point de changement dans toute la nature qui revienne mieux à celui de la transsubstantiation.

Le pain que nous prenons est changé en notre corps; le pain que l'on consacre est changé au corps de Jésus-Christ. Le pain que nous mangeons est changé en un corps qui était avant ce changement; le pain que l'on consacre est converti en un corps qui était avant cette conversion. Le pain se convertissant en notre substance ne fait pas que nous ayons deux corps; le pain changé au corps de Jésus-Christ ne fait pas que le Seigneur ait deux corps. Enfin le pain que nous prenons ne fait pas que le corps que nous avons après avoir mangé, soit un autre corps que celui que nous avions avant que de manger; de même le pain que l'on consacre ne fait pas que le corps du Seigneur après la consécration soit un corps différent de celui dont il était revêtu avant la consécration. Qu'on relise, si l'on veut, les passages allégués par M. Claude, et l'on trouvera que ce sont ces quatre rapports que les Grecs ont en vue, lorsqu'ils comparent la conversion des aliments en notre substance avec le changement du pain et du vin au corps et au sang du Sauveur. Mais je prie les lecteurs de faire un

peu de réflexion sur les divers tours que donne M. Claude à cette comparaison, quand il veut prouver qu'elle détruit la transsubstantiation, et quand il veut faire voir qu'elle ne détruit point le simple changement de vertu. Les deux Théodore, dit-il, emploient la comparaison des aliments. Or cette comparaison découvre assez clairement quelle est leur doctrine; savoir, que *la substance du pain conservant son propre être est ajoutée au corps de Jésus-Christ*, qu'*elle lui est rendue semblable*, qu'*elle l'augmente, et devient par ce moyen un même corps avec lui*. Donc ces deux auteurs n'ont pas cru la transsubstantiation. Raisonner de la sorte, n'est-ce pas supposer que la comparaison des aliments est une comparaison d'*entière ressemblance et non de simple proportion?*

Cependant M. Claude ne fait point difficulté d'assurer le contraire, quand il est question d'accorder cette même comparaison avec le changement de vertu. *C'est*, dit-il dans les *augmentations importantes* qu'il a faites à son livre, *une comparaison* OU IL Y A DE LA PROPORTION DE L'UN A L'AUTRE, ET NON UNE ENTIÈRE RESSEMBLANCE; *car les Grecs veulent dire simplement que, comme l'aliment que nous mangeons reçoit la forme physique ou naturelle de notre corps, ainsi le pain de l'Eucharistie reçoit l'impression de la vertu vivifiante qui réside au corps naturel de Jésus-Christ; et que, comme l'aliment, en recevant la forme physique de notre chair, est fait une augmentation de notre corps, de même le pain de l'Eucharistie, recevant l'impression de la vertu du corps de Jésus-Christ, en est fait une augmentation.* Il faut avouer que c'est avec beaucoup de raison que M. Claude a appelé cette addition *une augmentation importante*; car il est vrai que sans son secours il aurait été malaisé de se former une idée bien distincte de ce qu'il veut dire quand il impute aux Grecs de croire que *la substance du pain est ajoutée au corps de Jésus-Christ, qu'elle lui est rendue semblable, qu'elle l'augmente, et devient par ce moyen un même corps avec lui*. Mais il me permettra de lui dire qu'il est également injuste dans le double usage qu'il fait de cette comparaison : car s'il est manifeste que les deux Théodore n'ont pas cru que le pain devienne le corps du Seigneur *par voie d'addition, d'assimilation et d'augmentation*, il n'est pas moins évident qu'ils n'ont jamais imaginé le simple changement de vertu.

En effet, si Théodore Graptus avait cru que le pain et le calice ne sont qu'en vertu et non pas en substance le corps et le sang de Jésus-Christ, comment aurait-il pu assurer que *les inviolables mystères ne sont pas la figure du corps, mais le corps même déifié du Sauveur?* Comment aurait-il eu la hardiesse d'écrire que, *quand le Seigneur prononça ces paroles :* CECI EST MON CORPS, *c'est de même que quand il se forma une chair de la substance de la Vierge?* Comment aurait-il osé dire que, *comme notre corps après la conversion des aliments en sa substance n'est pas un autre corps que celui que nous avions auparavant, de même il faut concevoir que Jésus-Christ n'a qu'un seul et même corps après le changement surnaturel des symboles en son corps et en son sang?*

De même, si Théodore Abucara n'avait reconnu qu'un simple changement de vertu, aurait-il jamais dit, que *le pain n'est pas moins changé*, οὐχ ἧττον μεταβάλλεται, *au corps du Seigneur par le feu de la divinité du Saint-Esprit, que les aliments le sont en notre corps par la chaleur du foie?* Ne faudrait-il pas qu'il eût été dépourvu de jugement pour raisonner de la manière qu'il raisonne avec le Sarrasin? Que M. Claude en juge par lui-même. Si quelque infidèle lui demandait si les ministres ne se moquent pas d'eux-mêmes ou du peuple qu'ils conduisent, de faire d'une même farine deux pains, d'en destiner l'un à l'usage ordinaire, d'appeler l'autre le corps de Jésus-Christ, et d'assurer qu'il confère la rémission des péchés, ne commencerait-il pas par avertir cet infidèle en quel sens les ministres prétendent que le pain est le corps de Jésus-Christ? Lui viendrait-il jamais en la pensée d'employer la comparaison des aliments, pour faire voir que le Seigneur peut changer le pain en la vertu de son corps, et le vin en l'efficace de son sang?

Mais si ce même infidèle s'adressait à des gens persuadés de la transsubstantiation, l'un lui dirait, avec Pierre de Cluny : *Quelle raison y a-t-il de douter que Dieu puisse faire par sa vertu ce que la nature fait en tout temps et dans tous les hommes?* Un autre lui dirait, avec Jacques de Vitri (Hist. occid., chap. 58) : *La nature ne change-t-elle pas en chair l'aliment que nous prenons?* D'autres lui diraient, avec Albert-le-Grand (1), ou avec S. Thomas (2) : *Nous expérimentons en nous-mêmes que le pain que nous prenons se change tous les jours en notre chair. Si Dieu a donné cette vertu à notre foie et à notre estomac, y a-t-il sujet d'admirer qu'il ait donné aux prêtres la puissance d'opérer la conversion du pain en la chair du Seigneur?* Les autres se serviraient des termes de Jean Bromiard, ou du chancelier Gerson, ou de Raimond de Sébonde, qui sont à peu près les mêmes; ou, si vous voulez, de ceux de Théodore Abucara.

Enfin si cet infidèle se retirait de la conférence en soupirant, et en avouant qu'il a eu tort de reprocher aux prêtres qu'ils se moquent d'eux-mêmes ou du peuple qu'ils conduisent, y a-t-il quelqu'un qui ne conclût pas qu'il s'agissait dans cette dispute d'un changement de substance, et non pas d'un simple changement de vertu? Aussi M. Claude s'est-il bien donné de garde de rapporter ces dernières paroles du dialogue d'Abucara : *Est-ce que vous n'accorderez pas, mon ami, que le S.-Esprit puisse faire ce que fait votre foie? Je l'accorde, dit le Sarrasin, et en soupirant il se tut.* Ç'aurait été ruiner *la clé d'accroissement*, en prétendant l'établir, que de ne point supprimer cette glose; car il est certain qu'elle montre évidemment que l'exemple tiré des aliments ne tend qu'à prouver la possibilité du changement des symboles au corps du Seigneur, et non pas à faire voir que ce changement

(1) De sacram. Euchar. serm. 11.
(2) Opusc. 58, chap. 11, et opusc. 59, chap. 2.

se fait comme celui des aliments, *par voie d'addition, d'augmentation et d'assimilation.*

CHAPITRE II.

Que les passages de S. Jean de Damas allégués par M. Claude établissent la transsubstantiation.

M. Claude (liv. 3, chap. 13). « On doit trouver bon que je rapporte ici les expressions de Damascène, bien qu'on ait à en parler dans un autre lieu. Car il est certain que, pour bien juger de l'opinion des Grecs modernes, il faut remonter jusqu'à lui. M. Arnauld a remarqué lui-même que Jean de Damas est *comme le S. Thomas des Grecs*, et qu'il a toujours été la règle de leur doctrine sur l'Eucharistie. Ailleurs il nous assure qu'*il n'y a qu'à lire les traités des nouveaux Grecs, pour y reconnaître qu'ils se conforment entièrement au sentiment et aux expressions de ce Père.* C'est donc un principe à l'égard de M. Arnauld; de sorte que, pour le convaincre touchant la créance des Grecs, il y a quelque nécessité d'aller jusqu'à Damascène. »

Réponse. M. Claude s'est souvent efforcé de faire entrer S. Jean de Damas dans la dispute de la créance des Grecs modernes; mais comme ç'a toujours été sous de vains prétextes, nous n'y avons jamais consenti. Nous lui avons répondu que les nouveaux Grecs s'étaient expliqués en des termes si clairs et si formels, qu'il n'y avait nulle nécessité de remonter jusqu'au huitième siècle pour bien juger de leur opinion; et que si S. Jean de Damas était *comme leur S. Thomas*, il n'y avait pas sujet de douter qu'il n'eût cru la transsubstantiation, puisqu'elle se trouve si clairement établie dans les livres des Grecs modernes. On a néanmoins averti en même temps les lecteurs qu'on n'avait pas dessein de tirer de l'avantage de ces sortes de préjugés, mais qu'on voulait les rendre juges des véritables sentiments de S. Jean de Damas par S. Jean de Damas même. C'est ce que nous allons faire dans ce second chapitre et dans quelques autres des suivants.

SECTION PREMIÈRE.

Que le pain de la communion n'est pas, selon S. Jean de Damas, un pain commun inondé de la simple vertu du corps de Jésus-Christ. DIXIÈME PREUVE *pour le changement de substance.*

M. Claude (ibid.). « Je dis donc que ce sentiment de Nicolas de Méthone, *que Dieu a joint sa divinité à des choses auxquelles notre nature est accoutumée, disant : Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, semble être pris de Damascène; car voici ce qu'il dit au livre IV de la Foi orthodoxe : *Le pain et le vin ne sont pas la figure du corps et du sang de Jésus-Christ, à Dieu ne plaise; mais ils sont le corps même divinisé de Jésus-Christ, le Seigneur nous disant lui-même : Ceci est, non la figure de mon corps, mais mon corps, non la figure de mon sang, mais mon sang. Il avait dit auparavant aux Juifs : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. Car ma chair est une vraie viande, et mon sang un vrai breuvage. Et là même : Celui qui me mange vivra. Approchons-nous en donc avec tremblement, avec une conscience pure, avec une foi ferme, et il nous sera fait entièrement selon la constance et la fermeté de notre foi. Honorons-le avec une entière pureté de corps et d'esprit. Car il est double. Approchons-nous en avec un désir ardent; et mettant nos mains en forme de croix, recevons le corps du Crucifié. Mettons-le sur nos yeux, sur nos lèvres et sur notre front, et prenons ainsi le charbon divin, afin que notre dévotion étant embrasée par le feu de ce charbon, nos péchés soient consumés, que notre cœur en soit illuminé, et que par la participation de ce feu divin, nous soyons nous-mêmes enflammés et déifiés. Isaïe vit un charbon. Or le charbon n'est pas de simple bois, mais du bois uni avec le feu. Ainsi le pain de la communion n'est pas de simple pain, mais un pain uni à la divinité. Or un corps uni à la divinité n'est pas une seule nature, c'en est deux : l'une celle d'un corps et l'autre celle de la divinité qui lui est jointe. Ainsi à les prendre ensemble, ce n'est pas une seule nature, mais deux.*

« Ces paroles marquent clairement que Damascène entend que le pain de l'Eucharistie, qui est le corps de Jésus-Christ, est double, parce qu'il est joint à la divinité; que ce n'est pas de simple pain, mais un pain uni à la divinité, composé de deux natures, l'une du pain, et l'autre de la divinité qui lui est jointe; de même que le charbon vif d'Isaïe n'était pas de simple bois, mais un bois uni au feu. Or c'est précisément ce qui est contenu dans la proposition que j'avais entrepris de prouver, qui est, que le pain et le vin, gardant leur propre nature, sont joints à la divinité, selon les Grecs.

« M. Arnauld, qui a vu la force de ce passage, s'est avisé, pour s'en débarrasser, de dire que cette duplicité dont parle Damascène se doit entendre de Jésus-Christ même, qui est composé d'une double nature. Il rapporte le passage dont il s'agit jusqu'à ces mots, « *duplex est enim*, CAR IL EST DOUBLE, » puis il ajoute : « *Il est clair que jusqu'ici ces paroles se rapportent à* « *Jésus-Christ, et à la vraie chair de Jésus-Christ, et que* « *c'est de Jésus-Christ dont il est dit* QU'IL EST DOUBLE, « *c'est-à-dire composé d'une double nature.* »

« Mais tout cela n'est qu'une erreur et une fausse équivoque de M. Arnauld, pour n'avoir pas consulté le grec de Damascène, où cette équivoque n'a point de lieu; car il y a διπλοῦν γάρ ἐστι. Qui ne voit donc que « *ce corps double* » dont parle Damascène, et qu'il compare au charbon d'Isaïe, est le pain de la communion; qu'il est double parce que c'est un pain uni à la divinité, et que l'effet de cette union est, non de *changer la nature du pain*, mais de *faire un composé de deux natures?* D'où il s'ensuit manifestement que l'une de ces natures étant la divinité, l'autre est la nature du pain.

« Je ne doute pas qu'il n'y puisse avoir des gens qui, lisant ceci, ne manqueront pas de demander si par cette union du pain à la divinité, Damascène et Nicolas de Méthone entendent une véritable union hypostatique, comme celle qui joint le corps naturel à la divinité.

« A cette question je réponds que, bien que toute l'hypothèse des Grecs, et en particulier quelques-unes de leurs expressions, semblent donner lieu de leur attribuer la créance de l'union hypostatique du pain à la divinité, si est-ce que leurs auteurs ne s'en expliquent pas formellement, et ne paraissant pas d'ailleurs par leur pratique qu'ils aient cette opinion, il y a plus de justice à ne la leur imputer pas, qu'à la leur imputer; d'autant plus qu'il n'y a aucune de leurs expressions communes, quelque fortes qu'elles soient, qui ne puissent s'accorder avec une simple union d'efficace, c'est-à-dire avec une union du pain à la simple efficace du corps de Jésus-Christ; car *cette divinité* que Damascène dit être jointe au pain n'est autre chose, comme je l'ai déjà remarqué dans ma Réponse au deuxième traité de *la Perpétuité* (c. 8), que *l'efficace ineffable et vivifiante qui émane du corps de Jésus-Christ, et qui, par manière de dire, inonde le pain de bénédiction.*

« Il est vrai que le terme d'*assomption*, dont Damascène s'est servi, *panis et vinum* παραλαμβάνεται, ASSUMUNTUR, m'avait, en quelque sorte, porté au commencement à croire, après M. Aubertin, qu'il entendait une véritable assomption hypostatique, et c'est ce qui m'a fait écrire, dans ma Réponse au premier traité, qu'*à mon avis on ne pouvait pas douter que Damascène n'eût été dans l'erreur de l'assomption du pain, puisqu'il s'était servi du propre terme* d'ASSOMPTION; mais ayant depuis examiné ce passage avec application, il m'a semblé qu'on pouvait facilement rapporter ce παραλαμβάνεται, non à ce qui précède dans le même discours, mais à ce qui suit, en ce sens simple, que *le pain et le vin* SONT EMPLOYÉS *dans l'Eucharistie parce que ce sont des choses qui nous sont familières.* »

Réponse. Il s'agit donc ici de savoir *quel est ce pain* composé de deux natures dont parle S. Jean de Damas, *quelles sont les deux natures* qui le composent, et enfin *quelle est l'union* qui joint ces deux natures ensemble. C'est à quoi se réduisent toutes les questions qu'on peut former sur ce sujet.

M. Arnauld soutient que *ce pain* n'est autre que le corps même du Sauveur, sa chair vivifiante, Jésus-Christ lui-même. M. Claude prétend que c'est un pain commun, terrestre et inanimé. S. Jean de Damas décide la question en faveur de M. Arnauld : *Le pain*, dit-il, *n'est pas la figure du corps, mais le corps même divinisé de Jésus-Christ, le Seigneur ayant dit lui-même : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez point la vie en vous, car ma chair est une vraie viande. Et là même : Celui qui me mange vivra.*

M. Arnauld prétend que *les deux natures* qui composent ce pain sont la nature du corps pris de la Vierge, et la nature de la divinité. M. Claude assure que l'une de ces deux natures est la nature d'un pain commun, et l'autre la nature d'une certaine efficace ineffable et vivifiante qui émane du corps de Jésus-Christ, et qui inonde pour ainsi dire, le pain de bénédiction. S. Jean de Damas prononce que *l'une des deux natures dont ce pain est composé est celle du corps, et l'autre celle de la divinité, qui lui est unie, parce que ce pain est véritablement le corps uni à la divinité, le corps pris de Marie.*

M. Arnauld soutient que l'*union* qui joint ensemble les deux natures de ce pain n'est pas une union de simple efficace, mais d'hypostase. M. Claude soutient au contraire que ce n'est pas une union d'hypostase, mais de simple efficace. S. Jean de Damas définit pour une troisième fois contre M. Claude en faveur de M. Arnauld. *Il y a*, dit-il, (orat. 3, de Imag.) *deux natures dans le corps de Jésus-Christ que nous recevons qui sont inséparablement unies selon l'hypostase. Le corps dont nous sommes participants est hypostatiquement uni à la divinité.* Ces paroles sont tirées d'un excellent passage de S. Jean de Damas qu'il a plu à M. Claude de passer sous un profond silence, bien que M. Arnauld le lui eût allégué. On le rapportera entier dans la quatrième section.

Je demande maintenant si l'on a jamais vu des exemples d'une hardiesse pareille. On allègue à M. Claude des passages de S. Jean de Damas où il est dit en termes formels que *le pain de la communion est le corps pris de la Vierge, le corps même divinisé, le corps hypostatiquement et inséparablement uni à la divinité;* où il est dit mot pour mot que *l'une de ces deux natures dont ce pain est composé est celle du corps, et l'autre celle de la divinité;* où il est dit que *ces natures sont unies ensemble inséparablement et selon l'hypostase.* Et, après tout cela, M. Claude ne craint point d'assurer que le pain de la communion est, selon Damascène, un pain ordinaire; que les deux natures qui le composent ne sont pas le corps pris de Marie et la divinité; que l'une est la nature d'un pain commun, et l'autre la nature d'une certaine vertu qui émane du corps de Jésus-Christ; enfin que l'union dont parle ce Père n'est pas une union d'hypostase, mais de simple efficace. Qu'on juge quelle violence il ne se faut point faire pour s'empêcher de croire qu'un homme qui écrit de la sorte ne combat point la vérité connue.

Cependant, à moins que de s'en faire encore une plus grande, je ne sais si l'on se persuadera jamais que M. Claude dise les choses comme il les pense, quand il veut faire croire qu'il y a de l'équivoque dans la version latine du passage de S. Jean de Damas, et que si M. Arnauld a rapporté le mot *duplex* à Jésus-Christ, et non au corps de Jésus-Christ ce n'a été que pour faire illusion au monde. En effet, quelle équivoque un homme qui entend le latin peut-il s'imaginer dans ces paroles : *Ipsum porrò omni puritate colamus siquidem* DUPLEX IPSE *est?* Et comment peut-on, sans blesser la sincérité, reprocher à M. Arnauld d'avoir eu dessein de faire illusion en ne rapportant pas le mot *duplex* au corps de Jésus-Christ? M. Arnauld ne témoigne-t-il pas lui-même qu'encore que ce mot se rapporte à Jésus-Christ selon la lettre, il faut pourtant, selon le sens, le rapporter au corps de Jésus-Christ? *Il est clair*, dit-il, *que ces paroles :* HONORONS-LE PARCE QU'IL EST DOUBLE, *s'entendent de Jésus-Christ, c'est-à-dire du corps de Jésus-Christ.*

Comme l'auteur de *la Perpétuité* a déjà pleinement satisfait le monde (1) sur ce qui touche la surprise dans laquelle M. Claude s'est imaginé qu'on était tombé pour n'avoir pas consulté le texte grec de S. Jean de Damas, on trouvera bon que j'y renvoie ceux qui s'en voudront éclaircir.

Mais d'où vient, dira peut-être quelqu'un, que M. Claude a remarqué que *l'effet de l'union, dont parle S. Jean de Damas, est non* DE CHANGER LA NATURE DU PAIN, *mais* DE FAIRE UN COMPOSÉ DE DEUX NATURES? Est-ce que M. Arnauld ou l'auteur de *la Perpétuité* prétendent le contraire? Je réponds que cette prétention n'est jamais venue en pensée ni à l'auteur de *la Perpétuité*, ni à M. Arnauld, ni, comme je crois, à qui que ce soit. Il y a donc sous cette remarque une illusion cachée qu'il est important de découvrir, de peur que M. Claude ne prétende quelque jour être en droit de faire passer un pur paralogisme pour une démonstration invincible, sous ce spécieux prétexte que je n'ai osé entreprendre d'y répondre.

Nicolas de Méthone enseigne qu'il se fait dans la consécration *une union de la divinité à des choses familières à notre nature*. M. Arnauld a remarqué que *l'effet de cette union est de transformer intérieurement le pain au corps de Jésus-Christ*. M. Claude soutient que cette remarque *est une échappatoire frivole*; car, dit-il, ce sentiment de Nicolas de Méthone semble être pris de Damascène. *Or l'effet de l'union dont parle Damascène n'est pas de changer la nature du pain*. C'est ici où l'illusion commence à se découvrir. Car comment croyez-vous que M. Claude prouve cette seconde proposition? En alléguant le passage de S. Jean de Damas, d'où Nicolas de Méthone a tiré ses propres paroles? Il s'est bien donné de garde de le faire; ç'aurait été se trahir. Car il est certain qu'il n'y a rien qui empêche qu'on ne puisse dire que l'effet de l'union dont parle S. Jean de Damas en ce lieu est de *changer la nature du pain*. Qu'a donc fait M. Claude? Il est allé chercher dans S. Jean de Damas un passage qui n'a aucun rapport avec celui de Nicolas de Méthone, et où S. Jean de Damas parle d'une union dont l'effet, de l'aveu de tout le monde, est, non de *changer la nature du pain*, mais de *faire un composé de deux natures*.

Mais voyons si je n'impose point à M. Claude. *Si vous doutez*, dit Nicolas de Méthone, *de ce changement du pain au corps de Jésus-Christ, parce que vous ne voyez point de chair, il faut que vous sachiez, ô homme ingrat et méconnaissant, que Dieu qui sait toutes choses et qui est très-bon, a fait ceci sagement pour condescendre à notre infirmité, de peur que plusieurs n'eussent horreur des arrhes de la vie éternelle, ne pouvant souffrir de voir de la chair et du sang. C'est pourquoi il a voulu que cela se fît par des choses familières à notre nature, et il leur a joint sa divinité, disant : Ceci est mon corps, ceci est mon sang. — Si vous me demandez*, dit S. Jean de Damas, *comment le pain est fait le corps de Jésus-Christ et le vin son sang, je vous réponds : Le Saint-Esprit survient et opère ces merveilles qui sont au dessus de nos paroles et de toutes nos pensées. On y emploie du pain et du vin, parce que Dieu connaît que la faiblesse des hommes leur fait ordinairement concevoir de l'horreur des choses qui ne leur sont pas familières. Ainsi, selon la condescendance dont il a coutume d'user avec nous, il opère ces choses qui sont au-dessus de la nature par le moyen de celles auxquelles notre nature est accoutumée. Et comme dans le baptême Dieu a joint à l'huile et à l'eau la grâce du Saint-Esprit, et en a fait le bain de la régénération, parce que les hommes ont accoutumé de se laver avec de l'eau, et d'oindre leur corps avec de l'huile; de même aussi, parce qu'on a accoutumé de manger du pain et de boire du vin mêlé d'eau, il leur a joint sa divinité, et les a faits son corps et son sang*. N'est-il pas plus visible que le jour que c'est ce lieu de S. Jean de Damas que Nicolas de Méthone a prétendu imiter, et non pas cet autre, où il est dit que le pain de la communion est composé de la nature du corps de Jésus-Christ et de sa divinité?

Il ne reste donc plus qu'à faire voir que ces dernières paroles de S. Jean de Damas : *Il leur a joint sa divinité et les a faits son corps et son sang*, peuvent recevoir le sens que M. Arnauld a donné aux paroles de Nicolas de Méthone qui est *que Dieu a joint sa divinité à des choses familières à notre nature*, POUR LES TRANSFORMER INTÉRIEUREMENT *au corps et au sang du Seigneur*. La preuve en est tout évidente. Car personne ne niera jamais que ces paroles : *Le Saint-Esprit survient* ET OPÈRE *ces merveilles*, et plus bas : *Dieu a joint à l'eau la grâce du Saint-Esprit*, ET EN FAIT *le bain de la régénération*, ne se puissent prendre en ce sens-ci, *que le Saint-Esprit survient* POUR OPÉRER *ces merveilles*, et, *que Dieu a joint à l'eau la grâce du Saint-Esprit* POUR EN FAIRE *le bain de la régénération*; qui empêche donc que celles-ci : *Il leur a joint sa divinité* ET LES A FAITS *son corps et son sang*, ne puissent de même se prendre en ce sens, *que le Seigneur a joint au pain et au vin sa divinité* POUR EN FAIRE *son corps et son sang*, qui est précisément l'explication que M. Arnauld a donnée au passage de Nicolas de Méthone.

C'est donc une pensée pareille à celle de Théodore Abucara et de Samonas, évêque de Gaze, comme on l'a déjà remarqué ailleurs. *Le S.-Esprit*, dit Théodore, *descend sur le pain et sur le vin, et par le feu de sa divinité ils les change au corps et au sang de Jésus-Christ. Le Seigneur*, dit Samonas, *joignant sa divinité au pain et au vin qui nous sont familiers les change dans son corps et dans son sang*.

SECTION II.

Que ces paroles de S. Jean de Damas : LE CORPS DE JÉSUS-CHRIST PASSE EN LA CONSISTANCE DE NOS CORPS, *ne favorisent point la cause de M. Claude*. ONZIÈME PREUVE *contre le changement de vertu*.

M. Claude (liv. 5, chap. 6). « Damascène enseigne expressément que *le sacrement passe en la consistance*

(1) Dans la Rép. gén., lib. 2, chap. 9.

de nos âmes et de nos corps, qu'il ne se consume ni se corrompt, ni ne passe εἰς ἀφεδρῶνα, *mais qu'il passe en notre substance et pour notre conservation.* Ce qui montre qu'il croyait que l'Eucharistie était une véritable substance du pain, puisqu'elle passe en celle de nos corps, et qu'il y aurait trop d'inconvénients à faire passer la propre substance du corps de Jésus-Christ en la substance de notre chair. Car de prétendre que Damascène a cru que la substance du corps de Jésus-Christ a en soi réellement la forme du pain, et que par le moyen de cette forme elle peut passer en notre substance, ce serait une échappatoire insoutenable.

« En effet, pour peu qu'on considère cette opinion, que M. Arnauld (liv. 6, chap. 11) n'a point fait de difficulté d'attribuer à Anastase Sinaïte et à quelques auteurs latins du neuvième siècle, on trouvera qu'il est impossible qu'elle soit jamais tombée dans l'esprit de personne, à moins que d'avoir été dans la dernière extravagance. Je laisse à part qu'il est fort difficile de poser comment les accidents naturels du pain se détachent de leur propre et naturelle substance pour s'attacher à celle du corps de Jésus Christ, ni comment une même substance en nombre peut être là-haut au ciel affectée de ses propres accidents, et ici-bas affectée réellement des accidents du pain et du vin.

« Je dirai seulement qu'à moins que de rêver entièrement, on ne saurait s'imaginer que le même corps en nombre qui est là-haut existe sur la terre d'une manière corporelle et matérielle, comme doit exister un sujet qui a des accidents réellement inhérents, et que néanmoins il y soit à la manière naturelle d'une véritable substance du pain. Car toute substance qui reçoit et qui soutient réellement les accidents du pain, les doit recevoir et soutenir à la manière d'une véritable substance de pain, afin de s'accommoder à la nature de ces accidents. Il faut qu'une substance qui reçoit réellement les accidents du pain ait toutes ses parties, *in ordine ad se*, comme on parle, faites comme les parties d'un vrai pain, afin qu'il y ait de la proportion entre elles et les accidents qu'elle reçoit. Et ne serait-ce donc pas extravaguer, que de dire que les parties du corps humain de Jésus-Christ, savoir sa tête, ses bras et ses autres membres existent intérieurement, *in ordine ad se*, à la manière des parties du pain, comme de petites miettes? Qui vit jamais rien de plus creux que cette philosophie, un corps humain réellement divisible, réellement palpable, réellement sensible d'une divisibilité, d'une palpabilité et d'une sensibilité qui lui est propre, et qui néanmoins ne lui est point naturelle, mais est empruntée d'un autre sujet? Cette divisibilité et cette palpabilité qui résidaient réellement dans la substance même du corps de Jésus-Christ la rendaient capable de tous les changements que le pain souffre : elle était digérée par la chaleur naturelle dans l'estomac des communiants, elle était réduite en leur propre substance, animée de leur âme, vivante de leur vie, et unie à eux personnellement.

« Que croyaient-ils donc? S'imaginaient-ils que ce même corps de Jésus-Christ était en même temps animé de deux âmes, et vivant de deux vies, ou, pour mieux dire, de cent millions d'âmes et de cent millions de vies; savoir de celle de Jésus-Christ et de celles de tous les communiants du monde, uni personnellement au Fils de Dieu, et personnellement à cent millions d'hommes à la fois; ou s'imaginaient-ils que le corps de Jésus-Christ est détaché de sa propre et naturelle âme, et désuni hypostatiquement du Verbe? Croyez-moi, il faut être tombé dans un terrible désordre pour être capable de ces sortes de folies.

« Il faut donc comprendre que, selon Damascène et les Grecs, il y a deux choses dans l'Eucharistie, la substance du pain et la vertu spirituelle et divine qui lui est communiquée; de sorte que Damascène faisant la distribution de ces deux choses, en donne l'une à l'âme, et l'autre au corps. *C'est*, dit-il, *le corps et le sang de Jésus-Christ; il passe en la consistance de notre âme et de notre corps*, σῶμα ἐστι καὶ αἷμα Χριστοῦ εἰς σύστασιν τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τε καὶ σώματος χωροῦν. Celle qu'il donne à l'âme est la vertu divine, celle qu'il donne au corps est la substance du pain; et c'est à l'égard de cette dernière qu'il ajoute : Οὐ δαπανώμενον, οὐ φθειρόμενον, οὐκ εἰς ἀφεδρῶνα χωροῦν, μὴ γένοιτο! ἀλλ᾽ εἰς τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ συντήρησιν. *Ne se consumant point, ne se corrompant point, ni n'étant sujet à la nécessité des aliments ordinaires, à Dieu ne plaise! mais passant en notre substance pour notre conservation.* Il dit formellement qu'elle passe en notre substance : pourquoi ne veut-on pas que je le dise après Damascène même? »

Réponse. Fut-il jamais en fait de gloses un auteur comparable à M. Claude? S. Jean de Damas enseigne que *le corps et le sang de Jésus-Christ passent en la consistance de nos âmes et de nos corps, qu'ils ne se consument point, qu'ils ne se corrompent point, qu'ils ne sont point sujets à la nécessité des aliments communs, mais qu'ils passent en notre substance pour la conserver.* Quelqu'un souhaite-t-il qu'on lui fasse comprendre en deux mots la pensée de ce Père? Voici M. Claude tout prêt à le contenter. *C'est-à-dire*, dit-il, 1° *qu'il y a deux choses dans le sacrement, la substance du pain et une vertu spirituelle;* 2° *que la vertu spirituelle est communiquée à l'âme, et que la substance du pain passe tout entière sans se consumer et sans se corrompre en la substance de nos corps.* Mais à quoi songe M. Claude? Si le pain et le vin ne se consument point, ils demeurent donc de véritable pain et de véritable vin; s'ils ne se corrompent point, ils ne sont donc convertis ni en sang, ni en chair, ni en os; s'ils demeurent de vrai pain et de vrai vin, sans être convertis ni en os, ni en chair, ni en sang, comment veut-il que nous concevions, ou plutôt comment conçoit-il lui-même qu'ils passent en la substance de nos corps? Ces paroles de S. Jean de Damas contiennent donc

une preuve invincible contre le simple changement de vertu, puisqu'il est impossible de leur donner un sens raisonnable, en supposant que le pain et le vin ne sont pas transsubstantiés au corps et au sang du Sauveur.

Mais, dit-on, il y a trop d'inconvénients *à faire passer la propre substance du corps de Jésus-Christ dans la substance de notre chair*. Je réponds en premier lieu, qu'il ne s'agit pas ici de savoir si l'hypothèse de S. Jean de Damas touchant les suites de la transsubstantiation emporte après soi quelque inconvénient. L'unique chose dont il s'agit est de savoir si ce raisonnement est juste : S. Jean de Damas a enseigné que *le corps et le sang de Jésus-Christ passent en la consistance de notre corps;* donc il n'a pas cru la transsubstantiation. M. Claude prétend que la conséquence est bonne ; mais il n'en apporte aucune preuve. Je soutiens quelle est nulle, et je le prouve par le témoignage d'un auteur célèbre, qui croyait, de l'aveu de M. Claude, la transsubstantiation, et qui pourtant a enseigné la même doctrine que S. Jean de Damas. Cet auteur n'est autre que l'abbé Paschase : *Le corps et le sang de Jésus-Christ*, dit-il (1), *se convertissent en notre chair et en notre sang. « Caro aut sanguis Christi in nostram convertantur carnem et sanguinem. »* Si ce saint abbé a pu croire que le pain et le vin sont d'abord changés au corps et au sang du Seigneur, et qu'ensuite ce corps et ce sang se convertissent dans la chair et dans le sang des fidèles, n'est-il pas évident qu'on ne peut pas conclure que S. Jean de Damas ait cru que la substance des symboles demeure après la consécration, sous prétexte qu'il a écrit que *le corps et le sang de Jésus-Christ passent en la consistance de notre corps et dans notre substance pour la conserver?*

Section III.

Trois manières dont S. Jean de Damas a pu concevoir le passage du corps de Jésus-Christ dans les nôtres sans blesser la créance de l'Église.

J'ajoute à cette première réponse qu'il y aurait en effet de grands inconvénients à soutenir que le corps du Seigneur passe dans le nôtre de la manière dont les Capharnaïtes et les stercoranistes l'ont conçu. Car si le corps de Jésus-Christ passait en notre substance comme les stercoranistes le concevaient, il serait sujet à toutes les conditions des aliments communs ; et si ce passage se faisait de la manière dont le conçurent les Capharnaïtes, on déchirerait en pièces la chair du Sauveur lorsqu'on la mange, ce qui est horrible seulement à penser. Mais à faire passer le corps et le sang de Jésus-Christ en la consistance de nos corps de la manière dont S. Jean de Damas enseigne qu'ils y passent, *sans se consumer*, *sans se corrompre*, *sans être jetés* εἰς ἀφεδρῶνα, il n'est pas aisé d'y trouver des inconvénients véritables. Car de dire, que si le corps de Jésus-Christ ne se consume point, il demeure un véritable corps humain ; que s'il ne se corrompt point, il n'est changé ni en chair, ni en sang, ni en os ; et enfin que s'il demeure toujours un véritable corps humain, aussi entier et aussi parfait qu'il est là-haut au ciel, sans être changé en sang, en chair ou en os, il n'est pas concevable qu'il puisse passer en la consistance de nos corps, c'est une difficulté aisée à résoudre, quelle que puisse avoir été l'opinion de S. Jean de Damas touchant la partie extérieure du sacrement.

En effet, si vous supposez que ce Père ait cru que les accidents du pain transsubstantié ne demeurent point après le changement, mais seulement leurs apparences, on dira que quand il enseigne que *le corps et le sang du Seigneur passent en la consistance de notre corps et en notre substance sans se consumer et sans se corrompre*, sa pensée n'est pas qu'ils se convertissent en notre chair et en notre sang, mais qu'il prétend dire que comme le corps de Jésus-Christ passe, pour ainsi dire, de la table sacrée dans les mains du prêtre sous les apparences d'un pain commun qui n'est pas encore divisé ; et des mains du prêtre dans la bouche des communiants, sous les apparences d'un pain divisé, et de la bouche des communiants dans leur estomac, sous les apparences d'un pain brisé avec les dents, sans recevoir dans ces trois passages aucune diminution ou corprution ; de même il passe sans se consumer et sans se corrompre de notre estomac dans toutes les parties de notre corps pour s'unir et se mêler avec elles sous les apparences qui leur sont propres ; c'est-à-dire avec le sang sous les apparences de petites gouttes de sang, avec la chair sous les apparences de chair, et ainsi des autres. D'où il arrive nécessairement que la consistance de notre corps et de toutes ses parties en devient plus pleine, ni plus ni moins que si nous nous étions nourris d'un pain commun et ordinaire.

Mais si vous supposez que S. Jean de Damas ait estimé que les accidents demeurent et qu'ils subsistent par eux-mêmes, on peut dire que, par une manière de parler assez ordinaire aux auteurs qui sont de ce sentiment, il a attribué au corps du Seigneur ce qui ne convient proprement qu'au voile qui le contient. Et si l'on veut prendre la peine d'examiner avec un peu d'application la manière dont S. Thomas explique comment notre corps se peut nourrir de l'Eucharistie, et comment se font ces apparitions où l'on aperçoit l'hostie sous la forme véritable d'une chair humaine, on trouvera que toute la différence qui est ici entre S. Jean de Damas et S. Thomas consiste en ce seul point, que, selon S. Thomas, le corps de Jésus-Christ pourrait demeurer, par un miracle extraordinaire, sous l'étendue des espèces sacrées après leur conversion en notre propre substance, et que, selon S. Jean de Damas, dans l'hypothèse dont nous parlons, ce miracle s'accomplit tous les jours en faveur des fidèles qui approchent des redoutables mystères avec une conscience pure et une foi sincère.

Enfin, si vous supposez que ce Père ait cru que les accidents sensibles de l'Eucharistie sont attachés à

(1) Lib. de Corp. et Sang. Dom., cap. 20.

la substance du corps de Jésus-Christ, comme ils l'étaient à celle du pain avant le changement, il n'y aura rien de si aisé à comprendre, que la manière dont le propre corps du Seigneur peut effectivement se convertir en notre propre substance, par le moyen des nouvelles dimensions dont nous le concevrons réellement affecté, et cela sans que ses propres dimensions et ses qualités naturelles en reçoivent aucun dommage ; ce qui est vraiment passer en notre substance *sans se consumer et sans se corrompre*, comme parle S. Jean de Damas.

Au reste c'est en vain que M. Claude nous dit qu'*il est fort difficile de poser comment les accidents du pain s'attachent à la substance du corps de Jésus-Christ*, puisqu'on a fait voir ailleurs (sup., lib. 1, cap. 7), que cette opinion a été soutenue par plusieurs théologiens au douzième siècle, et qu'elle l'est encore aujourd'hui par un auteur très-célèbre. Cet auteur possède la philosophie des Grecs d'une manière peu commune ; les ouvrages de S. Jean de Damas font voir qu'il y était fort intelligent. Cet auteur soutient que l'existence des accidents sans sujet ne peut subsister avec les principes de la philosophie d'Aristote, qui est celle des Grecs ; M. Aubertin a produit quelques maximes philosophiques de S. Jean de Damas, qui semblent ne pouvoir subsister avec cette existence. Enfin cet auteur prétend que, pour concilier la créance de l'Église avec la philosophie des Grecs, il faut dire que les accidents du pain demeurent attachés à la propre substance du corps de Jésus-Christ. Qui empêche que la même pensée ne soit venue à S. Jean de Damas, vu principalement qu'il y a assez d'apparence que cette opinion était déjà commune dans l'église grecque au septième siècle, comme on l'a montré en traitant de S. Anastase Sinaïte ?

C'est aussi en vain qu'après qu'on a témoigné qu'on ne prétendait tirer aucun avantage *de la difficulté qu'il y a à poser comment les accidents du pain se détachent de leur propre et naturelle substance pour s'attacher à celle du corps de Jésus-Christ*, on prétend étourdir le monde en remarquant qu'*à moins de rêver entièrement on ne saurait s'imaginer que la substance d'un corps humain ait des parties capables de s'accommoder à la nature des accidents d'un vrai pain, puisqu'il faudrait qu'elle eût des parties faites comme de petites miettes*. Car, pour découvrir la vanité de cette remarque de M. Claude, il n'y a qu'à lui demander quels sont ces accidents dont il prétend parler. Sont-ce les qualités du pain, ou ses dimensions? Si ce sont les dimensions du pain, à quoi songe M. Claude d'établir pour un principe incontestable qu'*afin qu'une substance puisse les recevoir, il faut qu'elle ait* DES PARTIES *capables de s'accommoder à leur nature?* Est-ce qu'il conçoit des parties dans une substance conçue sans son étendue et sans ses dimensions? Mais s'il est de ce sentiment, comment prouvera-t-il que S. Jean de Damas n'a pas été de l'opinion d'une infinité de philosophes qui soutiennent que toutes les parties d'une substance matérielle lui viennent de ses dimensions, et que de concevoir une substance matérielle sans ses dimensions, c'est la concevoir indivisible et sans aucune partie? Si ce sont les qualités du pain et non pas ses dimensions, dont parle M. Claude, à quoi songe-t-il encore de dire qu'*il est inconcevable que la substance d'un corps humain ait des parties capables de s'accommoder à leur nature?* Car, supposé, comme M. Claude en est demeuré d'accord, que la substance du corps de Jésus-Christ soit une fois réellement affectée des dimensions du pain, quelle difficulté y a-t-il à concevoir qu'elle ait, selon ses nouvelles dimensions, de petites parties faites comme celles d'un pain commun, et telles qu'il en est besoin pour s'accommoder à la nature de la couleur, de la saveur et de toutes les autres qualités qui se font sentir dans l'Eucharistie ?

C'est encore en vain que M. Claude demande *si l'on vit jamais rien de plus creux qu'une philosophie qui reconnaît un corps humain réellement divisible d'une divisibilité qui lui est propre, et qui néanmoins ne lui est pas naturelle, mais est emprunté d'un autre sujet.* J'avoue qu'il y aurait en effet bien peu de solidité dans cette philosophie, si elle supposait qu'il ne se fît aucune transsubstantiation de cet *autre sujet* dans ce *corps humain.* Mais que, le pain étant converti dans le corps de Jésus-Christ par une vertu qui est sans contredit au-dessus des lois de toute la nature, puisque c'est d'elle que la nature a reçu toutes ses lois, la substance de ce divin corps ne puisse être réellement divisible, palpable et sensible d'une divisiblité, d'une palpabilité et d'une sensibilité qui ne lui est pas naturelle, c'est, comme je crois, ce que M. Claude aura de la peine à prouver dans l'hypothèse de la philosophie des Grecs. Quoi qu'il en soit, je ne lui conseille pas d'entreprendre de le faire tandis qu'il sera dans les sentiments où il a été jusqu'ici ; car ces sortes de questions, à mon avis, ne se doivent jamais agiter qu'entre des personnes qui conviennent ensemble dans le fond du mystère, auquel on tâche d'apporter quelque éclaircissement, en recherchant les divers moyens dont Dieu l'a pu accomplir.

Enfin M. Claude se trompe, s'il croit avancer beaucoup par ces cinq ou six demandes qu'il nous fait sur l'opinion de S. Jean de Damas ; car il est plus aisé qu'il ne l'imagine d'y faire des réponses solides et précises, comme on le verra dans les sections suivantes.

Section IV.

Que le corps de Jésus-Christ n'est pas détaché de son âme, ni désuni du Verbe, en passant en la substance des communiants.

M. Claude (sup., sect. 3). « Cette divisibilité et cette palpabilité qui résidaient réellement dans la substance même du corps de Jésus-Christ, la rendaeint capable de tous les changements que le pain souffre ; elle était digérée par la chaleur naturelle dans l'estomac des communiants ; elle était réduite en leur propre substance, animée de leur âme, vivante de

leur vie, et unie à eux hypostatiquement. Que croyaient donc ces gens-là? S'imaginaient-ils que le corps de Jésus-Christ est détaché de sa propre et naturelle âme? »

Réponse. Si S. Jean de Damas avait cru que le corps de Jésus-Christ se détache de son âme en passant dans la substance des communiants, il n'aurait pas écrit *que le corps et le sang de Jesus-Christ passent en la consistance de notre corps et en notre substance* SANS SE CONSUMER ET SANS SE CORROMPRE, puisqu'il ne peut arriver à un corps humain, selon les principes de la philosophie des Grecs, une plus grande corruption, que d'être détaché de l'âme qui le vivifie, qui l'anime, et dont il reçoit tout ce qu'il a de mouvement et de perfection.

M. Claude. « S'imaginaient-ils qu'il est désuni hypostatiquement du Verbe? »

Réponse. Si le corps de Jésus-Christ se désunissait hypostatiquement du Verbe, il serait désuni de la divinité; et si la divinité ne lui était plus unie, il ne nous y ferait point participer en passant en notre substance. Cette seconde imagination est donc pour le moins autant incompatible avec la doctrine de S. Jean de Damas que la première; puisque, selon ce Père, l'une des principales fins de la communion est de nous rendre participants de la divinité même, et de répandre dans toutes les parties de notre corps le Verbe divin comme une semence féconde, qui leur communiquera un jour l'immortalité et l'incorruption, dont elle est la première source.

Je n'adore point la créature outre le créateur, dit S. Jean de Damas (de Imag. orat. 3), *mais j'adore le créateur qui m'a créé, et qui, sans perdre sa dignité et sans souffrir de division, est descendu vers moi pour honorer ma nature, et me faire participant de la nature divine.* Et expliquant un peu plus bas la manière dont le Seigneur nous rend participants de sa divinité : *Les anges*, dit-il, *ne participent point à la nature divine, mais seulement à son opération et à ses grâces. Il n'en est pas de même des hommes. Car ils sont rendus participants de la divinité, lorsqu'ils reçoivent le saint corps de Jésus-Christ, et qu'ils boivent son sang précieux; car ce corps est uni selon l'hypostase à la divinité. Et il y a deux natures qui sont unies hypostatiquement et inséparablement dans le corps que nous recevons; et nous sommes rendus participants de ces deux natures : de celle du corps corporellement, et de celle de la divinité spirituellement, ou plutôt de l'une et de l'autre selon toutes les deux manières; non que nous devenions la même chose avec Jésus-Christ selon l'hypostase, puisque nous subsistons premièrement en nous-mêmes, et qu'ensuite nous sommes unis, mais par un mélange de corps et de sang. Comment donc se pourrait-il faire que ceux qui conservent, par l'observation des commandements de Dieu, cette union si pure et si sincère, ne fussent pas plus grands que les anges?*

On donne à l'Eucharistie, dit-il ailleurs (de orth. Fide, lib. 4, cap. 14), *le nom de* PARTICIPATION, *parce que nous participons par son moyen à la divinité de Jésus. On l'appelle aussi* COMMUNION, *et elle l'est en vérité, puisqu'elle nous unit avec Jésus-Christ, et qu'elle nous rend participants de sa chair et de sa divinité. On donne encore aux mystères le nom d'antitypes des choses à venir, non pas qu'ils ne soient véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ, mais parce que maintenant nous sommes rendus participants, par leur moyen, de la divinité de Jésus Christ, au lieu que dans l'autre vie nous y participerons spirituellement et par la seule contemplation.*

La substance de notre chair, dit-il dans un autre ouvrage (in Parall. MSS.), après S. Irénée, *étant augmentée et entretenue par le corps de Jésus-Christ, comment ces hérétiques osent-ils dire que la chair n'est pas capable de recevoir la vie éternelle, cette chair qui est nourrie du corps et du sang du Seigneur, et qui est le membre de Jésus-Christ, comme parle le bienheureux Apôtre.* NOUS SOMMES, dit-il, LES MEMBRES DE SON CORPS, FORMÉS DE SA CHAIR ET DE SES OS. *Et ne pensez pas qu'il dise ces choses de je ne sais quel homme spirituel et invisible, car un esprit n'a ni chair, ni os; mais il parle de cette vraie constitution humaine, qui est composée de chair, de nerfs et d'os, et qui est nourrie du calice, qui est son sang, et augmentée du pain, qui est son corps.*

Et là même, après avoir apporté l'exemple du bois de la vigne, qui étant plantée en terre porte du fruit en sa saison, et celui du grain de froment, qui étant aussi pourri dans la terre en sort dans son temps avec une multiplication merveilleuse : *De même*, dit-il, *nos corps qui sont nourris de l'Eucharistie, qui est le corps et le sang de Jésus-Christ, étant mis en terre sont réduits en poudre, mais ils ressusciteront en leur temps, le Verbe de Dieu leur donnant la résurrection pour la gloire de son Père.* C'est-à-dire que le corps et le sang de Jésus-Christ, dont notre chair est nourrie, ne sont pas la première source de sa résurrection et de son immortalité, mais le Verbe divin qui leur est uni, comme on le collige de ces paroles de S. Grégoire de Nysse rapportées au même lieu : *Le Verbe*, dit ce Père, *se répand dans tous les fidèles par le moyen de sa chair, en se confondant*, pour ainsi dire, *et en se mêlant avec leur corps, afin que par leur union avec l'Immortel ils deviennent immortels.*

C'est vous-même, Seigneur, dit encore S. Jean de Damas (1), *qui avez dit : Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure vraiment en moi, et moi je suis en lui. Cette parole, sortie de la bouche de mon Seigneur et de mon Dieu, est assurément véritable. Il est donc certain, ô Christ, lumière infiniment plus éclatante que le soleil, que celui qui participe à ces divins mystères qui nous font devenir des dieux, n'est pas seul, mais que vous êtes avec lui.* Tous ces passages prouvent d'une manière invincible que le corps du Seigneur ne se désunit pas du Verbe en passant en la consistance de nos corps. Voyons donc les autres questions de M. Claude.

(1) In Orat. versib. anacreonticis.

Section V.

Comment S. Jean de Damas a pu concevoir que le corps de Jésus-Christ est personnellement uni au Verbe, et personnellement aux communiants.

M. Claude. « Où s'imaginaient-ils que le corps de Jésus-Christ est en même temps personnellement uni au Fils de Dieu, et personnellement uni à cent millions d'hommes à la fois? »

Réponse. Si S. Jean de Damas a cru que la substance du corps de Jésus-Christ est réellement affectée des accidents du pain, comme nous le supposons du consentement de M. Claude, je ne vois rien qui empêche qu'il n'ait pu croire que, quand *la substance de notre chair*, pour me servir de ses termes, *est nourrie, augmentée et entretenue par le corps de Jésus-Christ*, ce divin corps s'unit à nous par le moyen de ses nouvelles dimensions, d'une manière pareille à celle dont les aliments ordinaires s'y unissent, et par conséquent personnelle et hypostatique. Puis donc qu'il est d'ailleurs constant, comme on le vient de voir, que le corps du Seigneur ne se désunit pas hypostatiquement du Verbe *en passant en la consistance de nos corps et en notre substance*, il est clair que les principes de la doctrine de S. Jean de Damas nous conduisent naturellement à conclure qu'il a cru que le corps du Sauveur est en même temps personnellement uni au Fils de Dieu, et personnellement uni à cent millions d'hommes à la fois. Car il ne faut pas qu'un si grand nombre nous étonne, puisque cette union du corps de Jésus-Christ avec cent millions de communiants ne se fait pas par le moyen de ses dimensions naturelles, qui peut-être n'y pourraient pas suffire, mais par le moyen d'une infinité de nouvelles dimensions, dont il est à tout moment revêtu par la conversion d'un nombre innombrable d'hosties en sa propre substance.

Mais, dit M. Claude (lib. 8, cap. 11), *quel monstre d'opinion de s'imaginer qu'un même corps en nombre puisse être en même temps hypostatiquement uni au Verbe et hypostatiquement à nous?* M. Claude me permettra, s'il lui plaît, de l'avertir qu'assurément il se trompe, s'il s'imagine que Dieu ne puisse hypostatiquement unir un même corps selon quelques-unes de ses parties à deux différentes personnes, puisque cet effet, bien loin d'être au-dessus des forces du Tout-Puissant, ne surpasse pas celles de la nature.

En effet, pour ne m'arrêter pas à ces monstres que M. Claude semble avoir eu en vue, c'est-à-dire à ces hommes qu'on a vu vivre plusieurs années avec deux âmes, et par conséquent avec deux différentes hypostases dans un même corps, S. Anastase Sinaïte m'en fournit un autre exemple vraiment digne de la grandeur du sujet dont je traite, puisqu'il est pris de l'union du corps du Sauveur avec celui de sa mère. Car ce Père n'a point fait difficulté de dire (Odeg., cap. 20) que *le Verbe divin a été hypostatiquement uni à la substance, au sein et aux entrailles de la Vierge pendant les neuf mois qu'elle l'a porté dans son sein;* parce que le corps du Seigneur étant alors uni et lié avec le corps de la Vierge, et le lien qui les unissait faisant une partie tant de la substance de la mère que de celle du fils, le Verbe divin étant hypostatiquement uni à ce lien commun aux deux substances, il était par une suite nécessaire hypostatiquement uni à quelques parties des entrailles très-pures de sa très-sainte mère.

C'est ce qui s'accomplit tous les jours, selon S. Jean de Damas et selon Cabasilas, dans les communiants par le moyen de la communion, et même d'une manière qui unit notre corps au corps et à la divinité de Jésus-Christ bien plus étroitement que le corps de la sainte Vierge ne leur a été uni, soit qu'on considère l'union en elle-même, soit qu'on en considère la durée. Car le lien commun qui nous unit avec Jésus-Christ n'étant autre que les nouvelles dimensions dont son corps est réellement affecté, et ces dimensions contenant ce divin corps tout entier sous toutes leurs parties, il est évident qu'en se répandant dans tous nos membres elles portent par toute la substance de notre corps le corps entier du Sauveur; qu'en se transformant en sang, c'est-à-dire en se dépouillant des qualités propres à du pain pour se revêtir de celles qui sont propres à du sang, elles l'unissent tout entier avec notre sang; qu'en se transformant insensiblement de sang en chair, en nerfs, en moelle et en os, elles l'unissent tout entier avec chacune des parties similaires, comme on parle, dont tous les membres de notre corps sont composés. D'où il arrive qu'un vrai communiant porte dans ses membres, et jusque dans la moelle de ses os, le corps entier de Jésus-Christ, impassible, immortel et incorruptible; au lieu que la sainte Vierge ne l'a porté que mortel, passible et corruptible, et dans ses seules entrailles. *Nous portons*, dit Cabasilas (1), *dans notre tête, dans nos yeux, dans nos propres entrailles, dans tous nos membres le Sauveur même, exempt de péché et de toute corruption, tel qu'il est ressuscité, qu'il est apparu aux disciples, qu'il est monté au ciel, et qu'il en retournera pour nous faire rendre compte d'un si précieux trésor.*

La différence qui se prend de la durée des deux unions n'est pas moins considérable. Car, comme l'a remarqué le même S. Anastase, *la divinité a été hypostatiquement désunie du sein et des entrailles de la Vierge dans la naissance du Sauveur;* parce que ne leur étant unie qu'à cause de leur union avec le corps de Jésus-Christ, ce très-saint corps s'en désunissant, la divinité ne leur a pu demeurer unie. Mais il n'en est pas de même à l'égard des communiants. L'union de leur corps avec le corps de Jésus-Christ, et par le moyen de son corps avec sa divinité, n'est pas une union passagère; elle dure pendant toute leur vie, la mort même n'est pas capable de la dissoudre, il n'y a que le péché qui le puisse faire, comme il paraît par les passages que nous avons produits dans la section précédente. Car, après que S. Jean de Damas a remarqué que les

(1) Voyez la 1re part., liv. 2, chap. 12, sect. 4.

anges ne sont pas rendus participants de la nature divine, parce qu'ils ne participent qu'à son opération et à sa grâce, et après avoir dit que nous en sommes rendus participants, parce que le corps du Seigneur contenant deux natures hypostatiquement et inséparablement unies ensemble, nous participons à toutes les deux *en devenant avec Jésus-Christ une même chose, non selon l'hypostase, mais par un mélange de corps et de sang*, οὐ καθ' ὑπόστασιν ταυτιζόμενοι, ἀλλὰ κατὰ συνάκρασιν τοῦ σώματος, καὶ αἵματος, voici la manière dont il conclut son raisonnement : *Comment donc se pourrait-il faire que ceux qui conservent par l'observation des commandements de Dieu une union si pure, ne fussent pas plus grands que les anges?* Ce qui montre que cette union ne peut subsister avec les péchés mortels, et que dans ceux qui sont assez heureux pour n'y point tomber, elle dure à jamais.

Section VI.

Comment S. Jean de Damas a pu concevoir que le corps du Seigneur n'est pas sujet à la condition des aliments ordinaires, qu'il ne passe point en la substance des méchants, et qu'il se désunit de ceux qui perdent la grâce.

Mais avant que de répondre au reste des questions de M. Claude, il est important de prévenir les difficultés qu'on pourrait former contre ces paroles de saint Jean de Damas : *Il n'est pas sujet à la nécessité des aliments ordinaires, à Dieu ne plaise! mais il passe en la consistance de notre corps;* et de faire voir comment ce Père a pu concevoir que le corps du Seigneur ne passe point en la substance des méchants, et qu'il se désunit des fidèles au moment qu'ils tombent en des péchés mortels.

Quant au premier point, on peut, ce me semble, expliquer les paroles de S. Jean de Damas de deux manières fort différentes. La première est de dire qu'il a cru que l'Eucharistie passe tout entière en la substance des communiants, de même qu'un morceau de cire jeté dans le feu se convertit tout entier en feu. Et il n'y aurait pas sujet d'être surpris qu'il ait eu cette pensée, puisqu'elle se trouve dans l'homélie célèbre de l'Eucharistie sur la Dédicace, communément attribuée à S. Jean Chrysostôme, ou à Jean, évêque de Jérusalem, qui vivait au commencement du quatrième siècle. *Il n'en est pas de même des mystères,* dit cet auteur, *comme des autres viandes; à Dieu ne plaise que vous ayez une telle pensée! mais comme la cire présentée au feu ne jette point d'écume ni d'excréments, pensez que de même ici les mystères se consument avec la substance du corps.* Ç'a été aussi, si je ne me trompe, le sentiment des maronites, qui enseignaient, comme le rapporte Thomas-à-Jésus (1), qu'*incontinent après que nous avons reçu en nous l'Eucharistie, elle se répand par tous les membres de notre corps* SANS DESCENDRE DANS L'ESTOMAC. Car par cette manière de parler ils voulaient apparemment donner à entendre sous des paroles honnêtes ce que S. Cyrille de Jérusalem n'a point fait difficulté de prononcer. *Ce pain*, dit-il (Catech. myst. 5), *ne va pas* εἰς κοιλίαν, *il n'est pas jeté* εἰς ἀφεδρῶνα, *mais il est distribué par toute la substance pour le bien du corps et de l'âme.*

(1) De Conv. omn. gent., l. 7, p. 2, c. 7.

Je sais bien que M. Claude soutient que cette opinion a été condamnée comme hérétique par les légats de Grégoire XIII. *L'une des propositions*, dit-il (liv. 5, chap. 6), *dont les légats du pape purgèrent les livres des maronites, était conçue en ces termes : « Eucharistiam in nos receptam ad stomachum non descendere, sed statim per omnia corporis membra diffundi. » On jugea cette proposition hérétique. Cependant il faut remarquer que Thomas-à-Jésus, qui rapporte l'extrait que firent les légats du pape, dit expressément que ces propositions qu'ils trouvèrent, ou couchées en propres termes dans les livres des maronites, ou reçues par le consentement public, ou par la tradition, et qu'ils condamnèrent comme manifestement hérétiques, ou erronées, ou superstitieuses, étaient des erreurs communes à toutes les nations orientales.* Mais M. Claude fait-il réflexion à ce qu'il avance quand il écrit de la sorte? Car si parmi les propositions des maronites il y en avait qui ne furent pas condamnées comme *hérétiques*, mais comme *erronées;* s'il y en avait qu'on ne jugea ni hérétiques, ni erronées, mais seulement *superstitieuses*, comment ose-t-il assurer si positivement que la proposition dont il s'agit était de celles *qui furent jugées hérétiques?* De plus, comment prouvera-t-il que l'extrait rapporté par Thomas-à-Jésu ait été fait par les légats apostoliques, et non pas par celui-là même qui le rapporte? Comment prouvera-t-il que ce ne soit pas le même Thomas-à-Jésu, mais les légats qui ont jugé que les propositions contenues dans cet extrait *étaient hérétiques, erronées ou superstitieuses?* Comment prouvera-t-il que la proposition dont nous parlons était du nombre de celles dont on purgea les livres des maronites? Il est certain que le passage de Thomas-à-Jésu sur lequel il s'appuie ne dit rien de tout cela; car ce passage ne consiste que dans le titre de l'extrait. Or voici les propres termes de ce titre : *Propositiones aliquot excerptæ tum ex quibusdam libris maronitarum dum expurgarentur à legatis apostolicis, tum ex communi consensu et quâdam traditione receptis, quæ videlicet hæreses sunt manifestæ, vel erroneæ, vel superstitiosæ.* Tirer de ces paroles les quatre conclusions que M. Claude en a tirées, n'est-ce pas écrire avec trop de précipitation, supposé qu'on le fasse de bonne foi?

Au reste, bien qu'il ne s'agisse pas ici de la créance des maronites, je ne laisserai pas de remarquer en passant que la manière dont ils prient pour les morts montre bien ce qu'il faut entendre par le mot d'*Eucharistie*, lorsqu'ils disent que *l'Eucharistie se répand dans la communion par tous les membres de notre corps.* — *Et les regardant, Seigneur, avec pitié,* dit le prêtre dans la messe de S. Denis (part. 2 de notre tome 2, liv. 8, c. 25), *pardonnez leur leurs péchés, et remettez leurs défauts, à cause du corps et du sang de votre Fils unique, qui est caché, enterré et enseveli dans leurs membres.*

La seconde manière dont on peut expliquer ces paroles : *Le corps et le sang du Seigneur ne passent point* εἰς ἀφεδρῶνα, *mais ils passent en la consistance de nos corps et en notre substance*, montrera comment S. Jean de Damas a pu concevoir que le corps de Jésus-Christ ne passe point en la substance des méchants, bien qu'il passe en celle des bons, et qu'il se désunit de la substance des justes, lorsqu'ils tombent en des péchés mortels.

Pour mettre la chose dans tout son jour, il est bon de savoir que les auteurs qui se sont crus assez forts pour pouvoir déterminer combien de temps le corps de Jésus-Christ demeure sous la partie sensible du sacrement, ne sont pas tous d'accord ensemble ; car, pour ne rien dire de l'opinion des luthériens, qui est visiblement incompatible avec la créance des Pères, il s'est trouvé des auteurs qui ont soutenu que le corps du Seigneur demeurait à jamais sous les espèces sacrées, quelque changement qui y arrivât : et d'autres qui ont enseigné qu'il cessait d'y être contenu en de certaines occasions. Comme les uns et les autres sont divisés entre eux en différentes manières, ainsi qu'on le verra dans la Réponse qu'on se propose de faire à M. Claude touchant la créance des Latins depuis le commencement du septième siècle jusqu'au douzième, il suffira pour le présent de donner quelque idée des deux opinions les plus fameuses.

La première est celle des théologiens qui enseignent que le corps du Sauveur cesse d'être sous les sacrées espèces, c'est-à-dire sous les dimensions du pain transsubstantié, au moment qu'elles reçoivent quelque changement capable de détruire la substance du pain, si elle restait. La seconde est l'opinion de certains stercoranistes, qui ont soutenu que le corps de Jésus Christ ne se sépare jamais des espèces, soit lorsqu'elles se corrompent avant qu'on distribue le sacrement aux fidèles; soit lorsqu'après qu'on le leur a distribué, elles se convertissent en chyle, en sang, en chair, en os et en cendres ; soit enfin lorsqu'il en passe une partie dans les intestins, ou que la partie qui aurait été convertie en notre substance, se dissipe par l'action de la chaleur naturelle, ou de quelque autre manière que ce soit.

Il est certain que S. Jean de Damas n'a été ni de l'une ni de l'autre de ces opinions. Car s'il avait suivi l'opinion communément reçue dans l'école, il n'aurait pas enseigné que le corps et le sang de Jésus-Christ *passent en la consistance de nos corps et en notre substance;* et s'il avait été du sentiment des stercoranistes, il n'aurait pas remarqué que ce très-saint corps *n'est point sujet à la condition des aliments ordinaires.* Il faut donc qu'il ait tenu un milieu entre ces deux opinions. La difficulté est de savoir quel il a été. Je ne crois pas qu'on le puisse dire assurément ; mais aussi ne vois-je rien qui empêche qu'il n'ait pu croire que le corps même et le sang même demeurent sous les espèces, tandis qu'elles peuvent servir aux trois fins principales qui obligent le Seigneur à s'en revêtir tous les jours.

Ces trois fins que le Sauveur a principalement en vue en se revêtant des dimensions et de toutes les qualités d'un pain commun sont de nous contraindre, pour le dire ainsi, de ne jamais oublier pour qui il est mort, en nous donnant à manger le propre corps qu'il a livré pour nous à la mort ; de nous faire devenir avec lui un même corps, et de nous rendre participants de sa divinité, en mêlant véritablement sa chair et son sang avec notre chair et avec notre sang ; et enfin de communiquer un jour à nos cendres sa vie glorieuse et immortelle, en répandant par tous nos membres la semence de cette immortalité glorieuse qu'il reçut en se relevant du sépulcre.

La première fin a été clairement marquée par l'Apôtre, ou plutôt par Jésus-Christ même. *C'est du Seigneur*, dit l'Apôtre, *que j'ai appris ce que je vous ai aussi enseigné, qui est, que le Seigneur Jésus, la nuit même qu'il devait être livré, prit du pain, et ayant rendu grâces le rompit, et dit à ses disciples : « Prenez et mangez; ceci est mon corps qui sera livré pour vous ; faites ceci en mémoire de moi. Car toutes les fois que vous mangerez de ce pain, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. »*

Saint Cyrille d'Alexandrie rapporte à la seconde fin ces paroles du même Sauveur : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi je demeure en lui.* Et celles-ci de l'Apôtre : *Les gentils sont devenus un même corps avec Jésus-Christ.* Voici les propres termes de ce Père (1) : *Quelle est la fin de l'Eulogie mystique*, c'est-à-dire de l'Eucharistie, *et quelle en est la vertu, sinon de s'insinuer en nous pour y faire habiter Jésus-Christ, même corporellement, par la participation et la communication de sa sainte chair? C'est pourquoi S. Paul a raison de dire que les gentils sont devenus un même corps avec Jésus-Christ. Et comment sont-ils devenus un même corps? Ils le sont devenus, aussi bien que chacun des SS. apôtres, par l'honneur qu'ils ont reçu de participer à l'Eulogie mystique. Et c'est pour cette raison que le même Apôtre appelle ses membres, ou, pour mieux dire, ceux de tous les fidèles aussi bien que les siens,* LES PROPRES MEMBRES DE JÉSUS-CHRIST. *Car voici comme il parle aux Corinthiens : « Ne savez-vous pas que vos membres sont les membres de Jésus-Christ? Arracherai-je donc à Jésus-Christ ses propres membres, pour les faire devenir les membres d'une prostituée? A Dieu ne plaise! » C'est aussi ce que le Sauveur témoigne lui-même lorsqu'il dit : « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et moi je demeure en lui. » Or il faut ici remarquer que Jésus-Christ ne dit pas qu'il sera en nous par une union de bienveillance et d'amitié, mais qu'il y sera par une communication naturelle. Car, de même que si l'on joint de la cire avec d'autre cire, et qu'on les fasse fondre au feu toutes deux ensemble, il ne s'en fait qu'une seule masse, ainsi par le moyen de la participation du corps et du précieux sang de Jésus-Christ, nous sommes tous joints et unis à lui, comme lui est uni à nous.*

(1) S. Cyril. in Joan., l. 10.

La troisième fin n'est pas moins clairement marquée dans ces paroles du Seigneur : *Celui qui mange ma chair a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour*; c'est à-dire, selon S. Cyrille (ibidem, liv. 4), *et mon corps ressuscitera celui qui le mange*; ou bien, *et moi étant en lui par le moyen de ma chair, je le ressusciterai au dernier jour. En effet*, ajoute ce Père, *il est impossible que celui qui est la vie selon sa nature ne détruise la corruption et ne se rende vainqueur de la mort. Ainsi, encore que la mort, qui par la désobéissance aux commandements de Dieu s'est répandue sur tous les hommes, rende nos corps nécessairement sujets à la pourriture et à la corruption, néanmoins, parce que Jésus-Christ est en nous par sa propre chair, il est certain que nous ressusciterons. Car il est incroyable, ou plutôt impossible, que la vie ne fasse pas vivre ceux dans qui elle habite. Et de même qu'une étincelle de feu entrant dans une matière sèche s'y conserve et s'y entretient comme une semence capable de reproduire une flamme toute nouvelle; ainsi Notre-Seigneur Jésus-Christ cache la vie en nous par le moyen de sa chair, et l'insinue dans nos corps comme une semence d'immortalité, pour y détruire toute la corruption qui s'y rencontre. Car* (ibid., liv. 10) *ce qui est sujet à la corruption ne peut être vivifié que par un mélange corporel avec le corps de celui qui est la vie selon sa nature.*

Ces pensées ne sont pas particulières à S. Cyrille; car, pour ne rien dire de Cabasilas, elles se trouvent dans S. Irénée et dans S. Grégoire de Nysse, cités par S. Jean de Damas, et toutes les personnes qui sont un peu versées dans la lecture des Pères savent qu'elles contiennent une doctrine assez commune parmi les anciens auteurs, tant grecs que latins.

Je dis donc que si l'on suppose que S. Jean de Damas ait cru que le Seigneur ne quitte les dimensions nouvelles dont il a une fois revêtu son corps que quand elles ne peuvent plus rien contribuer à ces trois fins de l'Eucharistie, il ne sera pas difficile de comprendre en quoi consiste le milieu que ce Père a tenu entre l'opinion communément approuvée par les théologiens, et celle des stercoranistes dont nous avons parlé.

Les théologiens enseignent que le corps du Seigneur cesse d'être sous les particules qu'on réserve pour la communion des fidèles, lorsqu'il y arrive quelque changement capable de détruire la substance du pain, les stercoranistes le nient. S. Jean de Damas sera en ce point du sentiment des théologiens, parce que ces particules ainsi altérées et corrompues ne peuvent plus servir à la première fin des mystères, qui est de nous faire manger sous la forme d'un aliment ordinaire le propre corps du Seigneur, afin que nous n'oubliions jamais qu'il l'a livré pour nous à la mort.

Les stercoranistes soutiennent qu'après la transformation des espèces en chyle le corps de Jésus-Christ y est encore réellement contenu; les théologiens le nient. S. Jean de Damas abandonnera ici les théologiens, parce que les espèces transformées en chyle sont plus que jamais en état de contribuer à la seconde fin de l'Eucharistie, qui est de mêler la chair et le sang de Jésus-Christ avec notre chair et avec notre sang, afin de nous faire devenir un même corps avec lui, et de nous rendre participants de sa divinité.

Les stercoranistes veulent que le corps du Seigneur passe sous une partie des espèces en la substance de notre sang et de notre chair, et que sous l'autre partie il passe dans les intestins; les théologiens, suivant leur hypothèse, nient l'un et l'autre. L'hypothèse que nous attribuons à S. Jean de Damas le conduisait naturellement à demeurer d'accord du premier, et à nier le second; aussi n'a-t-il pas manqué de le faire, comme nous l'avons vu.

Les théologiens n'approuveraient pas apparemment l'opinion des maronites, qui estiment (part. 2 de notre tome 2, liv. 8, c. 23) que *le corps et le sang du Fils unique de Dieu est caché, enterré et enseveli dans les membres des morts*, ni celle des eutychiens de Syrie, qui croient (ibid.) que *le corps de Jésus-Christ fait le bonheur des morts qui l'ont mangé*; que *c'est par son moyen qu'ils passeront de la mort à la vie*; que *c'est lui qui le ressuscite*; et que *ce corps vivant qu'ils ont mangé, et ce sang propitiatoire qu'ils ont bu, les fera tenir debout au côté droit*. Les stercoranistes ne désapprouveraient pas l'opinion des maronites; mais peut-être qu'ils ne tomberaient pas d'accord avec les eutychiens, que *le corps du Seigneur fasse le bonheur des âmes séparées*. S. Jean de Damas approuverait l'un et l'autre. Il approuverait le sentiment des maronites, parce que quand la partie du sacrement qui s'était convertie en notre substance passe avec nos corps dans le tombeau elle est plus propre que jamais à la troisième fin des mystères, qui est de conserver dans tous les membres de notre corps et dans nos cendres la propre chair du Sauveur, afin qu'elle leur communique au dernier jour la vie glorieuse et immortelle dont elle contient la première source; c'est-à-dire la divinité même. Il approuverait aussi l'opinion des eutychiens, puisqu'il enseigne que *le corps du Seigneur passe en la consistance de nos âmes*, et qu'on ne voit point ce qui pourrait rompre cette union, tandis que nous ne commettons point de péchés mortels; je ne doute donc point que ce Père n'ait cru, avec S. Isidore de Damiette, que le corps de Jésus-Christ est si étroitement uni *à la substance de l'âme* par le moyen de la communion, qu'il *demeure éternellement avec les âmes et dans les âmes des justes*. On rapportera ce passage entier de S. Isidore dans le chapitre suivant.

Les théologiens se donneraient bien de garde de soutenir avec Zagazabo, évêque d'Éthiopie et ambassadeur de son prince auprès de Jean III, roi de Portugal (1), que *les enfants des fidèles sont nourris, dans le sein de leur mère, du vénérable corps de Jésus-Christ notre Seigneur et notre Sauveur*. Les stercoranistes, suivant leur principe, ne feraient point difficulté de défendre cette pensée. S. Jean de Damas embrasserait

(1) Apud Damian. Goes., de Ethiop. Morib.

le parti des théologiens pour deux raisons : 1° parce que le corps du Seigneur cesse d'être contenu sous la partie de l'Eucharistie qui s'était mêlée avec notre sang et avec notre chair, aussitôt qu'elle vient à se séparer de nous, et qu'elle ne fait plus une partie de notre substance, puisqu'elle n'est plus en état de pouvoir contribuer aux trois fins principales du sacrement ; 2° parce que, selon ce Père, Jésus-Christ ne nourrit pas par un mélange de chair et de sang tous ceux qui se nourrissent du sacrement, mais ceux-là seulement qui ont le bonheur d'être du nombre de ses enfants. De même donc que le divin corps du Seigneur se retire, pour ainsi parler, des espèces sacrées au moment qu'elles passent en la substance des chrétiens qui communient indignement, de même il doit se retirer du sang d'une mère fidèle au moment que son sang passe en la nourriture et en la substance de l'enfant qu'elle porte dans son sein, puisque cet enfant n'appartient pas encore à Jésus-Christ.

Au reste, si cette hypothèse que nous avons attribuée à S. Jean de Damas était aussi constante qu'elle est aisée à concevoir, il n'y aurait plus de difficulté a comprendre comment un fidèle *qui portait le Sauveur même*, comme parle Cabasilas, *dans sa tête*, *dans ses yeux*, *dans ses entrailles et dans tous les membres de son corps*, peut perdre en un moment un trésor si précieux, sans que ni lui ni qui que ce soit s'en puisse apercevoir. Car il s'ensuit évidemment des principes qu'on a établis, qu'encore que le corps et le sang du Seigneur ne puissent s'unir aux communiants sans que la consistance de leur corps en devienne plus pleine, il peut s'en séparer sans qu'elle en reçoive aucune diminution ; parce que quand le Seigneur se désunit de ceux qui avaient dignement participé aux sacrés mystères, il laisse dans leur sang, dans leur chair, dans la moelle de leurs os, et généralement dans toutes les parties de leur corps, les nouvelles dimensions dont il s'était revêtu pour leur amour, et qu'il n'aurait jamais quittées, s'ils lui avaient été fidèles jusqu'à la mort.

Section VII.

L'on répond aux deux dernières demandes de M. Claude, et l'on fait voir comment le corps de Jésus-Christ peut être en même temps vivant de plusieurs vies, et animé de plusieurs âmes.

M. Claude. « S'imaginaient-ils que ce même corps est en même temps vivant de deux vies, ou, pour mieux dire, de cent millions de vies ? »

Réponse. Si le corps du Seigneur ne devient pas, au moment de la consécration, le sujet des accidents sensibles de l'Eucharistie, la manière dont il passe *en la substance des communiants et en la consistance de leur corps* ne le fait pas vivre de plusieurs vies ; mais s'il soutient ces accidents, et s'il en est réellement affecté, il semble qu'on ne puisse nier qu'il ne vive d'un nombre innombrable de vies. Car, ayant deux sortes de dimensions, il a deux sortes de parties ; et, bien que, selon celles qui lui conviennent en tant qu'il est un corps humain, il ne vive que d'une vie, il est évident que, selon celles qui lui conviennent en tant qu'il s'est fait la nourriture des fidèles, il vit nécessairement, après qu'il est passé en leur substance, de cent millions de vies. Ces cent millions de vies sont à présent des vies fragiles, passagères, mortelles ; car ce sont les mêmes dont vivent ici-bas les membres de son corps mystique. Mais un jour viendra que la vie qui lui convient selon ses dimensions naturelles se répandra en un moment sur toutes ses dimensions nouvelles; et alors, comme parlent Cabasilas et Jérémie, *la partie la plus excellente l'emportant*, tous ceux qui auront conservé la grâce de leur communion vivront avec le Seigneur d'une même vie, c'est-à-dire d'une vie glorieuse, incorruptible et immortelle.

M. Claude. « S'imaginaient-ils enfin qu'il est animé de deux âmes, ou, pour mieux dire, de cent millions d'âmes; savoir de celle de Jésus-Christ, et de celles de tous les communiants du monde ? Croyez-moi, il faut être tombé dans un terrible désordre, pour être capable de ces sortes de folies. »

Réponse. Il est des cent millions d'âmes comme des cent millions de vies. Si le corps de Jésus-Christ ne vit que d'une vie, il n'est animé que d'une âme; s'il vit de plusieurs vies, on peut accorder qu'il est animé de cent millions d'âmes, de celle de Jésus-Christ, et de celles de tous les vrais communiants. Mais quand on le considère comme animé de ces cent millions d'âmes, on ne l'appelle plus le corps naturel de Jésus-Christ, on l'appelle son corps mystique.

Ces deux corps néanmoins ne font dans la vérité qu'un seul et unique corps, puisqu'ils sont mêlés l'un avec l'autre et si parfaitement unis ensemble, que la nature ne nous fournit point d'exemple d'une union si étroite, si ce n'est peut-être celui de l'union de l'âme avec le corps. Car, de même que l'âme est tout entière dans tout le corps et tout entière dans toutes ses parties, sans jamais s'en séparer, à moins qu'elles ne viennent à perdre les dispositions qui sont nécessaires pour la conserver; ainsi le corps naturel du Seigneur est tout entier en toute l'Église, qui est son corps mystique; il est tout entier dans tous les vrais fidèles, qui en sont les membres vivants; et il ne les abandonne jamais, à moins qu'ils ne l'y contraignent eux-mêmes en refusant de suivre les mouvements qu'il leur inspire de tout souffrir plutôt que de jamais violer le moindre commandement de Dieu.

Tout ceci fait voir qu'assurément M. Claude n'avait pas considéré la chose avec assez d'attention, quand il s'est persuadé qu'il faudrait être tombé dans un terrible désordre pour être capable de croire que *la substance du corps de Jésus-Christ passe en la substance des communiants*, *qu'elle est vivante de leur vie*, *animée de leur âme et unie à eux personnellement*. Car il paraît évidemment qu'on peut avoir cette créance sans être tombé dans aucun désordre ; puisqu'on peut fort bien concevoir dans l'hypothèse marquée par M. Arnauld, et reçue de M. Claude, que la substance du corps de Jésus-Christ passe en la substance des communiants sans se consumer et sans se corrompre; qu'elle est

vivante de notre vie et animée de notre âme sans être détachée de l'âme de Jésus-Christ et sans perdre la vie qui lui est propre et naturelle; et enfin qu'elle peut être unie hypostatiquement à cent millions de fidèles à la fois, sans se désunir du Verbe auquel elle a été personnellement unie dans le sein de la très-pure vierge Mère de Dieu. Voyons maintenant la manière dont M. Claude répond aux passages de S. Jean de Damas, que M. Arnauld lui a allégués.

SECTION VIII.

Réfutation d'un vain discours de M. Claude, qui tend à diminuer l'autorité de S. Jean de Damas. DOUZIÈME PREUVE *en faveur de la transsubstantiation.*

M. Claude (liv. 4, chap. 9). « Quand à Jean Damascène, l'auteur de *la Perpétuité* l'ayant produit comme un témoin de la doctrine ancienne de l'Église, j'avais dit (1) qu'*il ne fallait pas nous alléguer le témoignage d'un homme que nous récusons avec beaucoup de raison, puisque ç'a été un des premiers qui s'est écarté du chemin battu et des expressions ordinaires de l'Église pour se jeter dans des conceptions imaginaires et singulières, qui sont autant éloignées du sentiment de l'Église romaine que de celui des réformés.* Or cette réfutation est si juste lorsqu'il s'agit de savoir le véritable sentiment de l'ancienne Église, que, si vous en exceptez M. Arnauld, je ne pense pas qu'il y ait personne au monde, pour peu versé qu'il soit dans la doctrine des Pères, qui n'en demeure d'accord. Car tous les anciens ont communément appelé l'Eucharistie une figure ou une image du corps de Jésus-Christ; et Damascène, non seulement nie qu'elle en soit une, mais il nie aussi que les Pères l'aient ainsi nommée après la consécration. Il est un des premiers qui a mis en crédit la comparaison de l'aliment qui se change en notre corps, pour expliquer le changement qui arrive au pain, en tant qu'il est fait un accroissement du corps de Jésus-Christ, celle de la sainte Vierge que le Saint-Esprit énombra, et celle du bois uni avec le feu. Ses expressions, comparées avec celles des anciens, sont tout-à-fait extraordinaires. Il nous dit que le pain du sacrement et le corps né de la Vierge ne sont qu'un seul et même corps, parce que le pain est une augmentation du corps, et que la même économie a été observée sur l'un et sur l'autre. Je veux croire que Damascène n'a pas été le premier à qui ces sortes de pensées sont tombées dans l'esprit, puisque nous avons vu quelque chose de semblable dans le discours d'Anastase, et qu'il me semble même d'en reconnaître quelque trace dans la Catéchèse de Grégoire de Nysse; mais, quoiqu'il en soit, il faut avouer que j'ai eu raison d'appeler ces conceptions *imaginaires* et *singulières*, à l'égard du commun des Pères, et de dire qu'elles s'éloignent autant du sentiment de l'Église romaine que du nôtre. Cependant, à n'entendre que M. Arnauld, on dirait que Damascène a clairement enseigné la transsubstantiation. Pour le prouver il allègue ces mêmes passages du livre 4 de la Foi orthodoxe, qui ont été mille fois rebattus par tous les controversistes, et qui ne concluent rien. »

(1) Dans la Réponse au second traité de *la Perpétuité*, chap. 2.

Réponse. Il est vrai que M. Claude a récusé le témoignage de S. Jean de Damas comme d'un homme qui s'était écarté du chemin battu et des expressions ordinaires de l'Église; mais il n'est pas vrai que ç'ait été avec beaucoup de raison. Car il n'en a point allégué d'autre, si ce n'est que ce Père avait cru l'union hypostatique d'un pain commun à la divinité : *Nous n'aurions pas raison*, dit-il (ubi sup.), *d'imputer à Jean de Damas des sentiments écartés, s'il ne nous avait parlé de je ne sais quelle assomption du pain, et de son union avec la divinité.* Or M. Claude avoue aujourd'hui que S. Jean de Damas n'a pas cru cette union, et que le terme παραλαμβάνεται dont il s'est servi ne doit pas s'entendre d'*une véritable assomption hypostatique*, mais qu'il signifie qu'*on emploie du pain et du vin dans l'Eucharistie.*

On ne niera jamais que ce Père n'ait enseigné que l'Eucharistie n'est pas une figure du corps de Jésus-Christ; mais il est certain que cela ne suffit pas pour lui imputer d'avoir eu des conceptions singulières à l'égard du commun des Pères. Il serait aisé de le faire voir par un grand nombre de passages formels, si M. Claude ne l'avait pas reconnu lui-même. Voici ses propres paroles (ibid.) : *Damascène nous dit que le pain et le vin ne sont pas des figures, et que Jésus-Christ a dit, non :* CECI EST LA FIGURE DE MON CORPS, mais : MON CORPS; *s'il n'avait rien dit davantage sur ce sujet, nous n'aurions pas raison de lui imputer des sentiments écartés.*

On ne peut pas non plus nier que S. Jean de Damas n'ait cru que les Pères n'ont point appelé l'Eucharistie consacrée *la figure ou l'antitype du corps de Jésus-Christ*; mais il faut aussi avouer que les Pères qui ont usé de ces termes, ne les ont pas pris dans le sens que S. Jean de Damas et quelques autres auteurs du huitième siècle leur ont attaché, par un excès d'aversion pour tout ce qui venait des iconoclastes, comme on le verra dans le chapitre VI.

Il faut aussi demeurer d'accord que ce Père a employé la comparaison des aliments pour expliquer comment le pain se peut convertir au corps du Seigneur; mais prétendre que de se servir de cette comparaison ce soit se jeter dans des conceptions qui sont autant éloignées du sentiment de l'Église romaine que de celui des prétendus réformés, c'est une prétention la plus insoutenable qui fut jamais, puisqu'il n'y a rien de si commun dans les théologiens catholiques que cette comparaison. Mais il est important de produire les propres paroles de S. Jean de Damas, telles que M. Claude les a rapportées lui-même dans son chapitre de la Véritable créance des Grecs. *C'est véritablement*, dit ce Père, *le corps uni à la divinité, le corps qui a été pris de la Vierge; non que le corps même qui a été élevé en-haut descende du ciel, mais parce que le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Dieu. Si vous demandez la manière comment cela se fait, il suffit de vous dire que c'est par le Saint-Esprit, comme il s'est fait lui-même une chair dans le sein de la Vierge. Nous n'y connaissons rien plus, si ce n'est que*

la parole de Dieu est véritable, efficace et toute-puissante, et que la manière est impénétrable. On peut néanmoins dire convenablement que, comme naturellement le pain qu'on mange, le vin et l'eau qu'on boit, sont changés au corps et au sang de celui qui mange et qui boit, et ne sont pas faits un autre corps que celui qu'il avait auparavant; de même le pain, le vin et l'eau qui sont mis sur l'autel, sont surnaturellement changés au corps et au sang de Jésus-Christ par l'invocation et l'avénement du Saint-Esprit, et ce ne sont pas deux corps, mais un seul et même corps. N'est-ce pas une chose étrange, que M. Claude ose produire de ces sortes de passages pour prouver qu'un auteur n'a pas cru la conversion des substances?

Il faut encore reconnaître que S. Jean de Damas a enseigné que *le pain est changé surnaturellement au corps du Seigneur par l'avénement du S.-Esprit, et que ce ne sont pas deux corps, mais un seul et même corps;* mais quant *à l'accroissement du corps de Jésus-Christ* par voie d'addition, d'augmentation et d'assimilation, c'est une pure vision de M. Claude, qui n'est jamais tombée dans l'esprit ni de S. Jean de Damas, ni de quelque auteur que ce soit, comme on le verra dans le chapitre suivant.

Enfin, on ne peut pas désavouer que les passages de ce Père allégués par M. Arnauld n'aient été mille fois cités par une infinité d'auteurs catholiques; mais que ces passages ne concluent rien, c'est une fausseté si sensible, que je ne sais point de meilleur moyen pour en convaincre le monde que de rapporter ces passages dans toute leur étendue, sans les accompagner d'aucune remarque.

Extraits du livre IV de la Foi orthodoxe de S. Jean de Damas.

« Si la parole de Dieu est vivante et efficace; si le Seigneur, comme dit l'Écriture, fait tout ce qu'il veut; s'il a dit: *Que la lumière soit faite* et qu'elle ait été faite: *Que le firmament soit fait* et qu'il ait été fait; si les cieux ont été affermis par sa parole, et que toute leur vertu vienne du souffle de sa bouche; si le ciel et la terre, l'eau, le feu, l'air et tout ce que le monde a de beau, a été fait et achevé par la parole de Dieu, aussi bien que l'homme, cette créature si admirable; si le Verbe de Dieu s'est fait homme parce qu'il l'a voulu; et s'il s'est formé un corps du sang pur et immaculé de sa Mère toujours vierge, est-il concevable qu'il ne puisse du pain en faire son corps, et du vin mêlé d'eau en faire son sang?

« Il dit autrefois: *Que la terre produise de l'herbe verte*, et étant arrosée des pluies du ciel elle en produit encore tous les jours par la vertu et la fécondité que lui imprima ce commandement de Dieu. Ce même Dieu a dit: *Ceci est mon corps, ceci est mon sang, faites ceci en mémoire de moi;* et pour obéir à son commandement absolu, cet effet admirable s'accomplit tous les jours *jusqu'à ce qu'il vienne*, comme parle S. Paul; et la vertu du Saint-Esprit qu'on invoque, et qui couvre de son ombre cette nouvelle moisson, est comme une douce rosée qui la rend féconde et la fait fructifier.

« Car, comme autrefois Dieu fit toutes choses par l'opération du Saint-Esprit, ainsi à présent c'est encore par la vertu du même Esprit qu'il fait tout ce qui surpasse les forces de la nature, et qui ne peut être compris que par la foi. *Comment cela se passera-t-il en moi*, dit la sainte Vierge, *puisque je ne connais point d'homme?* A quoi l'archange Gabriel répondit: *Le Saint-Esprit descendra en vous, et la vertu du Très-Haut vous couvrira de son ombre.* Si donc vous me demandez maintenant comment le pain est fait le corps de Jésus-Christ, et le vin mêlé d'eau son sang, je vous réponds que le Saint-Esprit survient et opère ces merveilles qui sont au-dessus de nos paroles et de toutes nos pensées.

« On y emploie du pain et du vin, parce que Dieu connaît que la faiblesse des hommes leur fait ordinairement concevoir de l'horreur pour les choses qui ne leur sont pas familières. Ainsi, selon la condescendance dont il a coutume d'user avec nous, il opère ces choses qui sont au-dessus de la nature par le moyen de celles auxquelles notre nature est accoutumée.... Et, comme au baptême, parce que les hommes ont accoutumé de se laver avec de l'eau, et d'oindre leur corps avec de l'huile, Dieu a joint à l'eau et à l'huile la grâce du Saint-Esprit, et les a faites le bain de la régénération; de même aussi, parce que les hommes ont accoutumé de manger du pain et de boire du vin et de l'eau, il leur a joint sa divinité, et les a faits son corps et son sang, afin que par des choses familières à la nature nous fussions élevés à celles qui sont au-dessus de la nature.

« C'est véritablement le corps uni à la divinité, le corps qui a été pris de la Vierge, non que le corps même qui a été élevé en haut descende du ciel, mais parce que le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Dieu. Si vous demandez la manière dont cela se fait, il suffit de vous dire que c'est par le Saint-Esprit, de même que c'est aussi par le Saint-Esprit que le Seigneur s'est formé une chair à soi-même et dans soi-même du sang de la sainte Vierge, mère de Dieu; car nous n'y connaissons rien plus, si ce n'est que la parole de Dieu est véritable, efficace et toute-puissante, mais que la manière dont elle opère est impénétrable.

« Néanmoins il ne sera pas hors de propos de dire que comme naturellement le pain, le vin et l'eau sont changés par le moyen du boire et du manger au corps et au sang de celui qui mange et qui boit, et ne deviennent pas un autre corps que celui qu'il avait auparavant; de même le pain, le vin et l'eau qui sont mis sur l'autel sont surnaturellement changés au corps et au sang de Jésus-Christ par l'invocation et l'avénement du Saint-Esprit, et ce ne sont pas deux corps, mais un seul et même corps.

« C'est pour cela que ce sacré corps devient la rémission des péchés à ceux qui le reçoivent dignement, et avec une foi ferme et constante, et qu'il est le châtiment et le supplice de ceux qui le reçoivent indignement; de même que la mort du Seigneur est devenue aux fidèles la vie et l'immortalité pour les rendre éternellement bienheureux, et aux Juifs, qui

l'ont fait mourir, un châtiment et un supplice éternels.

« Le pain et le vin ne sont pas la figure du corps et du sang de Jésus-Christ, à Dieu ne plaise! mais ils sont le corps même divinisé du Seigneur, puisque c'est le Seigneur qui a dit lui même : *Ceci est*, non la figure de mon corps, mais *mon corps*; *ceci est* non la figure de mon sang, mais *mon sang*. Il avait dit auparavant aux Juifs : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous; car ma chair est une vraie viande et mon sang un vrai breuvage*, et là même, *celui qui me mange vivra*.

« Approchons-nous en donc avec tremblement, avec une conscience pure, avec une foi ferme et inébranlable, et ne doutons point que Dieu ne nous traite selon la fermeté et la constance de notre foi. Honorons-le avec une entière pureté de corps et d'esprit, car il est double. Approchons-nous en avec un désir ardent, et, mettant nos mains l'une sur l'autre en forme de croix, recevons y le corps de celui qui a été mis en croix, et, après l'avoir porté à nos yeux, à nos lèvres et à notre front, prenons ce divin charbon, afin que le feu d'amour dont il nous aura embrasés consume nos péchés par son ardeur, éclaire nos cœurs par sa lumière, et que, par la participation de ce feu divin, nous devenions nous-mêmes un feu et des dieux.

« Isaïe vit un charbon, or le charbon n'est pas de simple bois, mais du bois uni au feu; de même aussi le pain de la communion n'est pas de simple pain, mais un pain uni à la divinité. Or le pain uni à la divinité n'est pas une seule nature, c'en est deux, dont l'une est celle du corps, et l'autre celle de la divinité qui lui est unie. Ainsi à les prendre ensemble, ce n'est pas une seule nature, mais deux.

« Abraham, retournant de la défaite des rois étrangers, fut reçu par Melchisédech, le prêtre du Très-Haut, avec du pain et du vin. Cette table figurait la table de nos mystères, comme ce prêtre représentait notre véritable et souverain pontife, dont il est dit : *Vous êtes le Prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech*. Les pains de proposition étaient de même la figure de celui-ci. C'est celui ci qui est le sacrifice pur et non sanglant, dont le Seigneur a prédit par le prophète Malachie *qu'on le lui offrirait depuis le lever jusqu'au coucher du soleil*.

« C'est le corps et le sang de Jésus-Christ. Ils passent en la consistance de notre âme et de notre corps. Ils ne se consument point, ils ne se corrompent point, ils ne sont pas sujets à la condition des aliments ordinaires, à Dieu ne plaise! mais ils passent en notre substance pour notre conservation. Ils nous défendent contre tout ce qui serait capable de nous nuire, et ils nous purifient de nos taches. Lorsqu'ils rencontrent de l'or falsifié ils l'épurent avec la flamme et le feu, afin que nous ne soyons point condamnés avec le monde dans l'autre vie. Ils nous purifient par des maladies et par toutes sortes d'incommodités, comme l'assure l'Apôtre : *Si nous nous jugions nous-mêmes*, dit-il, *nous ne serions pas jugés; mais lorsque nous sommes jugés de la sorte, c'est le Seigneur qui nous châtie, afin que nous ne soyons pas condamnés avec le monde*; et c'est ainsi qu'on doit entendre ce qu'il dit que *celui qui participe indignement au corps et au sang du Seigneur mange et boit son jugement*. Après que le Seigneur nous a ainsi purifiés, nous sommes unis à son corps et à son esprit, et nous devenons le corps de Jésus-Christ.

« Ce pain est les prémices du pain à venir. C'est lui qui est appelé dans l'oraison du Seigneur ἐπιούσιος; car ce mot signifie ou *le pain à venir*, c'est-à-dire *le pain du siècle à venir*, ou *le pain que nous prenons pour la conservation de notre substance*. C'est pourquoi que ce nom se prenne de l'une ou de l'autre façon, on le peut fort bien attribuer au corps du Seigneur.

« La chair du Seigneur est un esprit vivifiant, puisqu'elle a été conçue par l'Esprit vivifiant; car *ce qui est né de l'Esprit*, comme parle l'Écriture, *est esprit*, ce que je ne dis pas pour abolir la nature du corps, mais pour faire voir que c'est un corps divin et vivifiant. Que si quelques Pères ont appelé le pain et le vin *les antitypes du corps et du sang du Seigneur*, comme a fait le divin Basile, ils ne leur ont pas donné ce nom après la consécration, mais avant que l'oblation fût consacrée.

« On donne à ce sacrement le nom de *participation*, parce que nous participons par son moyen à la divinité de Jésus-Christ. On l'appelle *communion*, et elle l'est en vérité, parce qu'elle nous unit avec Jésus-Christ, et qu'elle nous fait participer à sa chair et à sa divinité. Elle nous unit aussi ensemble les uns aux autres; car, en participant tous à un même pain, nous devenons un seul corps et un seul sang avec Jésus-Christ, nous sommes faits ses membres, et nous devenons tous les membres les uns des autres.

« Gardons-nous donc de tout notre pouvoir de donner la communion de l'Église aux hérétiques, puisque le Seigneur l'a défendu expressément : *Ne donnez point*, dit il, *les choses saintes aux chiens, et ne jetez point vos perles devant les pourceaux*. Donnons-nous aussi de garde de recevoir leur communion, de peur que nous ne soyons condamnés avec eux en participant à leur mauvaise doctrine. Car, s'il est certain que nous devenons un même corps, non seulement avec Jésus-Christ, mais aussi les uns avec les autres, il n'est pas moins certain que nous sommes unis de volonté avec tous ceux qui participent avec nous à la même table, puisque cette union ne se fait pas sans notre volonté et notre consentement : car, comme dit le divin Apôtre, *nous ne sommes tous qu'un même corps, parce que nous participons tous à un même pain*.

« Or ces mystères sont appelés *les antitypes des choses à venir*, non pas qu'ils ne soient véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ, mais parce que maintenant nous sommes par leur moyen rendus participants de la divinité de Jésus-Christ; au lieu que dans l'autre monde nous y participerons spirituellement et par la seule contemplation. »

Voilà le passage de S. Jean de Damas allégué par M. Arnauld, et mille fois rebattu par les controver-

sistes. Que M. Claude dise tant qu'il lui plaira qu'il ne conclut rien, ni contre le simple changement de vertu, ni en faveur des dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation. Pour moi, j'espère que les honnêtes gens de sa communion en jugeront tout autrement, parce que je suis persuadé qu'ils liront mon livre dans la disposition d'esprit que je leur ai d'abord demandée, c'est-à-dire avec la résolution de se rendre à la vérité aussitôt qu'elle se découvrirait clairement.

CAAPITRE III.

Que l'auteur de la lettre à Zacharie a clairement enseigné la transsubstantiation.

M. Claude (liv. 4, chap. 9). « Si Damascène ne s'était pas lui-même expliqué comme il a fait, nous aurions beau dire que le changement dont il parle n'est pas la transsubstantiation; que son sens est que le pain devient un accroissement du corps de Jésus-Christ, et qu'il est fait par ce moyen un même corps; que c'est l'effet qu'il attribue au Saint-Esprit et à la toute-puissance de Dieu agissant au-dessus de la nature, et non pas celui d'une conversion réelle de la substance du pain en la même substance que le corps avait auparavant. M. Arnauld ne manquerait pas de traiter cela de chimère et de rêverie. Mais puisque nous ne disons rien en cela qui ne soit fondé sur les propres termes de Damascène, comme il paraît par ce qu'on en a rapporté lorsqu'on a traité de la véritable créance des Grecs, cet éclaircissement suffira, sans aller plus avant, pour rendre inutile tout ce grand chapitre que M. Arnauld a fait sur les expressions équivoques de cet auteur. En effet, qu'il dise tant qu'il lui plaira qu'*il n'est point question ni de figure ni de vertu; que cet effet qui surpasse la pensée est dans le sens de Damascène celui-ci, savoir : que le pain est fait le corps de Jésus-Christ; qu'il est le corps vraiment uni à la divinité; le corps pris de la Vierge, parce que le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Dieu;* tout cela est de nul usage après l'explication que Damascène lui-même nous a faite de son véritable sens dans la lettre à Zacharie, évêque de Doare, et dans l'homélie qui la suit. Ces deux pièces, que l'abbé Billius a données au public, et qui ont été reconnues comme de véritables productions de Damascène par le jésuite Labbe, par Léo Allatius et par le savant M. de Marca, archevêque de Paris; ces deux pièces, dis-je, vident le différent, et ne permettent pas qu'on s'amuse davantage à disputer sur Jean de Damas. Je dirai seulement que, pour agir de bonne foi, il fallait en rapportant les passages du livre IV de la Foi orthodoxe, rapporter aussi cette lettre et cette homélie, et non pas la passer sous un profond silence, comme a fait M. Arnauld. »

Réponse. Nous voici donc enfin arrivés à la lettre et à la petite homélie dont M. Claude nous a tant de fois menacé, c'est à-dire à ces deux pièces qui nous empêcheront bien de traiter désormais de *chimère* et de *rêverie* la nouvelle clé d'*accroissement* ou d'*augmentation;* à ces deux pièces si avantageuses aux protestants qui n'ont jamais été alléguées, ni par M. Aubertin, ni, comme je crois, par quelque ministre que ce soit; dont il n'est fait aucune mention dans les deux réponses de M. Claude à l'auteur de *la Perpétuité;* que l'auteur de *la Perpétuité* et une infinité de catholiques ont passées sous un profond silence, sans que personne s'en soit jamais plaint; et que M. Arnauld n'a pu passer sous un pareil silence sans s'attirer de la part de M. Claude le reproche de ne pas agir *avec assez de bonne foi.* Tant il est fâcheux d'avoir affaire à un homme qu'on a vivement pressé, qui ne sait plus de quel côté se tourner, et qui est résolu de tenter toute sorte de subterfuges, quelque indignes qu'ils soient, avant que de permettre à la vérité de triompher de l'erreur où il se voit malheureusement engagé!

Mais, pour faire retomber sur M. Claude sans injustice l'injuste reproche dont il a voulu charger son adversaire, il n'y a qu'à représenter cette lettre et cette homélie dans toute leur étendue. Car je suis certain que de tous ceux qui les liront il ne s'en trouvera pas un seul, tant préoccupé fût-il, qui n'en tire ces deux conclusions : la première, que si les catholiques n'ont tiré jusqu'ici aucun avantage de ces deux pièces dans leurs disputes contre les protestants, c'est assurément, ou parce qu'ils n'en avaient point de connaissance, comme en effet elles sont assez rares, puisqu'elles n'ont pas été données au public par l'abbé de Billi, et qu'elles ne se trouvent point dans les trois premières éditions de S. Jean de Damas; ou parce qu'ils ont cru que ce saint s'était trop ouvertement déclaré en faveur de la transsubstantiation dans ses livres de la Foi orthodoxe, pour obliger à recourir aux autres ouvrages où il a établi ce dogme; ou enfin parce qu'ils ont douté si la lettre à Zacharie et le petit chapitre, ou, comme l'appelle M. Claude, *la petite homélie*, étaient de véritables productions de ce Père. Et en effet, il y a bien de l'apparence qu'elles sont d'un autre Jean de Damas qui vivait au douzième siècle, et dont il se trouve quelques ouvrages dans la Bibliothèque royale où le titre de *saint* lui est attribué, comme on le verra à la fin de ce chapitre. La seconde conclusion qu'on tirera de la simple lecture de ces deux pièces est, que si M. Claude a passé sous un profond silence le commencement et la fin de la petite homélie, ce ne peut être qu'un pur effet de sa mauvaise foi. Car il est certain que pour agir sincèrement dans cette rencontre, ou il ne fallait point faire tant de bruit de deux ou trois expressions obscures qui se trouvent dans cette homélie, ou il fallait rapporter ce qui peut servir à leur donner quelque jour, et non pas les détourner, comme a fait M. Claude, à des sens chimériques, et qui se détruisent d'une manière sensible par toute la suite du discours et du raisonnement de l'auteur, comme on le va voir. Mais, afin qu'on en puisse mieux juger, et pour ôter à M. Claude tout sujet de se plaindre qu'on l'ait condamné sans l'avoir entendu, il faut voir avant toutes choses en quoi il fait précisément consister l'opinion de l'auteur de ces deux pièces.

Voilà, dit M. Claude (liv. 3, chap. 13), *la doctrine de cet auteur : Le pain et le vin sont faits le corps et le*

sang de Jésus-Christ, en la même manière que l'aliment que nous prenons est fait notre corps; et cet exemple ou cette comparaison enferme précisément trois choses : La première, que comme la nature garde le même ordre, et fait les mêmes opérations sur l'aliment que sur la première matière dont nos corps sont composés, ainsi la grâce garde le même ordre, et fait les mêmes choses sur le pain et le vin que sur le corps que Notre-Seigneur prit de la Vierge. C'est d'un côté et d'autre la même économie : Ils reçoivent le même S.-Esprit, ils sont corruptibles, élevés comme en croix, ensevelis en nous, et enfin ils deviennent incorruptibles. La seconde, que comme l'aliment augmente et donne de l'accroissement à notre corps, ainsi le pain et le vin mystiques sont un accroissement ou une augmentation que le corps de Jésus-Christ reçoit. La troisième, que comme l'aliment ne fait pas un autre corps, mais est un même corps avec celui qu'il augmente, ainsi le mystère n'est pas un nouveau corps de Jésus-Christ, mais le même qui est né de la Vierge.

Au reste, bien que cet auteur se serve (p. 520 de la 2e édit.) *de la comparaison de l'aliment pour expliquer de quelle manière il entend que le pain de l'Eucharistie soit fait le corps de Jésus-Christ, il ne faut pas s'imaginer qu'il croie que le pain reçoive la forme physique ou naturelle de la chair du Seigneur, de même que l'aliment reçoit celle de la nôtre; soit que par cette forme physique on entende l'âme de Jésus-Christ, soit qu'on entende quelque autre forme substantielle sous-ordonnée à l'âme. Ce n'est nullement sa pensée; mais il veut dire simplement que, comme l'aliment que nous mangeons reçoit la forme physique ou naturelle de notre corps, ainsi le pain de l'Eucharistie reçoit l'impression de la* VERTU *vivifiante et sanctifiante qui réside au corps naturel de Jésus-Christ; et que comme l'aliment, en recevant la forme physique de notre chair, est fait une* AUGMENTATION *de notre corps, de même le pain de l'Eucharistie recevant l'impression de la* VERTU *du corps de Jésus-Christ en est fait une* AUGMENTATION. *C'est une comparaison où il y a de la proportion de l'un à l'autre, et non une entière ressemblance. Cet auteur conçoit la vertu sanctifiante du corps de Jésus-Christ comme sa forme surnaturelle et économique, laquelle lui appartient, non en tant qu'il est un* CORPS *simplement, mais en tant qu'il est* LE CORPS DU VERBE, *le principe de notre vie spirituelle et de notre salut. Il se fait donc, selon lui, non une communication ou une extension de la forme naturelle de Jésus-Christ sur le pain, mais une extension de sa vertu.*

Voilà le jugement que M. Claude a porté de l'opinion de notre auteur. Il ne reste plus qu'à entendre l'auteur lui-même, et comme il s'est expliqué avec plus d'étendue dans le chapitre attaché à la lettre que dans la lettre même, nous commencerons par ce chapitre.

SECTION PREMIÈRE.

Première partie du chapitre ou de la petite homélie, où l'auteur enseigne que l'Eucharistie est le corps naturel du Seigneur, et qu'elle contribue à faire croître son corps mystique.

« Chapitre de S. Jean de Damas (édit. de 1603 et 1619) touchant le sacré corps et sang de Jésus-Christ, notre Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur.

« *On a trouvé ce chapitre sur des feuilles fort anciennes et toutes moisies, écrit de sa propre main, d'un caractère plein d'abréviations. Bien que la fin y manquât, on a corrigé le mieux qu'on a pu ce qui s'était conservé, de peur qu'il ne pérît entièrement.*

« Le corps du Seigneur que nous recevons, mes frères, est ce même corps qu'il a pris de notre substance, et qu'il a reçu de la très-pure vierge Mère de Dieu. Car il ne faut pas donner deux corps à Jésus-Christ, puisque son corps est unique, et qu'il n'a offert pour nous à Dieu son Père qu'une seule hostie. En effet, quoiqu'on célèbre plusieurs fois le sacrifice mystique et non sanglant, puisque les fidèles reçoivent en tout temps et en tous lieux le divin corps et le divin sang, c'est néanmoins la même hostie; car nous offrons tous le même corps et le même agneau qui efface les péchés du monde; autrement, si le corps qu'on offre en un lieu était différent de celui qu'on offre en un autre lieu ou dans un autre temps, on offrirait pour les fidèles plusieurs hosties et non pas une seule, comme l'enseigne l'Apôtre en diverses manières dans l'Épître aux Hébreux. De même donc qu'un enfant dès qu'il est né est un homme parfait, et bien qu'il croisse en buvant et mangeant, il ne prend pas un autre corps, et nous ne disons pas qu'il ait plusieurs corps, mais un seul, savoir celui qu'il a reçu de sa mère, quoiqu'il prenne accroissement par l'action et la dispensation de la nature; de même (1) aussi à présent, depuis que Jésus-Christ est notre chef et que nous avons été faits avec lui les membres d'un même corps, et que nous sommes son corps qui croît sans cesse, *le pain et le vin sont faits un seul corps, et non deux, en l'augmentation du corps de Jésus-Christ.* Or nous avons été faits avec lui les membres d'un même corps par la participation de sa chair et de son sang.

Il y a deux choses à considérer dans ce discours : la proposition principale que l'auteur prétend établir, et le moyen qu'il emploie pour le faire. La proposition principale que l'auteur entreprend d'établir est que *Jésus-Christ n'a qu'un corps.* Le moyen dont il se sert pour l'établir consiste dans ce raisonnement : Si le Seigneur avait deux corps, il faudrait, ou que le corps dont nous sommes participants fût différent du corps qu'il a pris de notre substance dans le sein de la Vierge, ou que le corps qu'il a pris de notre substance dans le sein de la Vierge fût différent du corps mystique qui a l'honneur de l'avoir pour chef, et dont

(1) Οὕτω καὶ νῦν. Il faut qu'il y ait quelque chose de manque sur la fin de ce second membre de la comparaison, après ces mots : καὶ σῶμα αὐτοῦ ἐσμὲν ἀεὶ αὐξανόμενον, ou après ceux-ci : γεγόναμεν δὲ αὐτοῦ σύσσωμοι, τῇ μετοχῇ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, qui suivent immédiatement cette période. On a suppléé ce qui semblait manquer de la manière la plus sincère qu'il a été possible, puisque les paroles marquées en italique qu'on a ajoutées sont prises de la lettre à Zacharie, où l'auteur emploie la même comparaison en ces termes : Πολλῷ μᾶλλον ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος εἰς ἐπαύξησιν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ γίνεται ἓν σῶμα, καὶ οὐ δύο.

nous sommes les membres. Or on ne peut attribuer deux corps à Jésus-Christ, en soutenant que le corps qu'on reçoit dans la communion est différent du corps qui a été pris de notre substance dans le sein de la Vierge. Car le corps qu'on reçoit dans la communion n'est autre que l'hostie que Jésus-Christ a offerte pour nous à son Père sur la croix; c'est donc ce même corps qui a été tiré de notre substance. On ne peut pas dire aussi que le Seigneur ait deux corps, en prétendant que son corps naturel soit un corps différent du corps mystique dont nous sommes les membres. Car comme l'enfant dès qu'il est né a un corps parfait, de même Jésus-Christ a eu un corps parfait dès sa naissance; comme le corps que l'enfant a reçu de sa mère croît tous les jours en recevant de nouvelles parties par le moyen du boire et du manger, de même le corps que le Seigneur a reçu de la Vierge ne cesse point de croître en recevant tous les jours de nouveaux membres par le moyen du boire et du manger; car en participant à sa chair et à son sang nous devenons les membres de son corps; enfin, comme la nature ne prétend autre chose dans la conversion des aliments en la substance de l'enfant si ce n'est de faire croître son corps, de même la fin de la conversion du pain et du vin en la chair et au sang de Jésus-Christ n'est autre que l'accroissement de son corps; car la fin de cette conversion n'est autre que la communion: or par la communion le corps du Seigneur s'accroît, puisque la communion nous fait devenir ses membres. De même donc qu'on ne dit point qu'un enfant qui prend accroissement ait deux corps, mais un seul, qui n'est autre que celui qu'il a reçu de sa mère; ainsi on ne doit pas dire que le Seigneur ait deux corps, mais un seul, bien que cet unique corps qui a été formé dans le sein de la Vierge s'augmente tous les jours, lorsque nous en devenons les membres en participant à sa chair et à son sang.

L'une des choses qui est à admirer dans la communion, dit Albert-le-Grand (1), *c'est que le corps du Seigneur s'augmente lorsqu'il est mangé des fidèles.... Car Jésus-Christ rend celui qui le mange membre de son corps mystique, et en se l'incorporant de la sorte il fait qu'il devient en quelque façon une même chose avec le corps qu'il a pris de la Vierge.* Voilà assurément la pensée de notre auteur.

Section II.

Seconde partie de la petite homélie, où l'auteur soutient par les mêmes preuves dont Glycas s'est depuis servi, que le corps de Jésus-Christ est dans les mystères tel qu'il était au monde avant la résurrection, composé de chair et de sang corruptibles.

« Car prenant le pain et le breuvage mêlé d'eau et de vin, il rendit grâces et le bénit, en disant: *Ceci est mon corps;* et par une dispensation surnaturelle le pain et le vin furent faits par la vertu de sa parole son corps, tel que son corps était avant la résurrection, corruptible, capable d'être rompu, d'être mangé et d'être bu, mais non pas d'être entièrement détruit. En effet, pourquoi n'a-t-il point institué ce mystère plutôt après qu'avant sa résurrection, sinon parce qu'un corps devenu par la résurrection incorruptible, ne peut être ni rompu, ni mangé, ni bu? De plus, un corps incorruptible n'a point de sang, et même, à parler proprement, on ne lui devrait pas donner le nom de chair, selon S. Grégoire de Nazianze dans l'Oraison du baptême. *Croyez*, dit il, *que Jésus-Christ Fils de Dieu viendra encore une fois tout glorieux et tout éclatant pour juger les vivants et les morts. Il ne sera plus revêtu de chair, mais d'un corps tout autrement déiforme, et en une manière qui n'est connue qu'à lui seul, en sorte qu'il puisse être vu de ceux qui l'ont percé, et qu'il demeure Dieu, exempt de pesanteur (ou d'épaisseur)*. Ce corps et ce sang de Notre-Seigneur auquel nous participons est donc aussi corruptible, capable d'être rompu et d'être répandu, capable d'être mangé et d'être bu. »

Le dessein de notre auteur, dans cette seconde partie de son homélie, est de prouver que nous recevons dans les mystères le corps du Seigneur tel qu'il le donna à ses disciples; et que le dsisciples le reçurent dans la première cène tel qu'il était en ce temps-là dans le monde, c'est-à-dire composé de chair et de sang corruptibles.

Il se sert de deux preuves pour établir son opinion. *Le pain et le vin*, dit-il, *furent faits le corps du Seigneur tel que son corps était avant la résurrection. En effet, pourquoi n'a-t-il pas institué ce mystère plutôt après qu'avant sa résurrection, sinon parce qu'un corps devenu incorruptible par la résurrection, ne peut être ni rompu, ni mangé, ni bu?*

Glycas a employé cette même preuve dans les deux lettres qu'il a écrites sur ce sujet, l'une à Nectarius et l'autre à Joannicius. *S'il était incorruptible*, dit-il dans la première lettre (1), *il ne pourrait être ni coupé, ni mangé.* Et dans la lettre à Joannicius (ibid.): *Je demande qu'on me dise de quelle chair il faut entendre ces paroles du Seigneur: « Si vous ne mangez la chair « du Seigneur, vous n'aurez point la vie en vous. » Est-ce de cette chair qui fut alors immolée et mise dans le sépulcre, ou de celle qui ressuscita d'entre les morts et qui apparut aux disciples sur le soir? On nous a appris que la chair ressuscitée d'entre les morts est ressuscitée incorruptible, agile, spirituelle, subtile, et subtile à un tel point, qu'elle a pu sortir du sépulcre la pierre scellée, et entrer dans le lieu où étaient les disciples les portes fermées. Mais la chair qui fut alors immolée et mise dans le sépulcre était de sa nature corruptible, elle avait aussi de l'épaisseur, puisque autrement elle n'aurait pu être coupée, et on ne l'aurait pu donner à manger aux disciples. Faites donc réflexion que la chair ressuscitée d'entre les morts étant devenue aussitôt incorruptible, subtile, agile et spirituelle, il est impossible qu'on la*

(1) Albertus Magn., de Euchar. sacram. serm. 14, oper. tom. 14.

(1) Extat. tom. 6 S. Cyrilli et apud Allat. contr. Chreigt.

coupe avec les dents, et qu'on la mange en vérité.

Il semble que ce premier raisonnement soit appuyé sur l'hypothèse impie de Michel Sicidite; savoir, que quand on divise l'hostie, le corps du Seigneur est actuellement divisé selon ses dimensions naturelles. Néanmoins, comme je ne trouve point que Glycas et notre auteur aient soutenu avec les disciples de Michel, ni que *le corps de Jésus-Christ ait du déplaisir et de la douleur* quand on le divise; ni qu'*il soit sans esprit et sans âme* après qu'on l'a divisé; ni que *les fidèles qui ne participent qu'à une partie de l'hostie ne reçoivent pas Jésus-Christ entier*, il y aurait, ce me semble, de l'injustice à leur imputer une erreur si détestable.

On pourrait donc dire, pour les en exempter, qu'ils ont raisonné sur deux autres suppositions. La première est que les accidents sensibles de l'Eucharistie sont dans le corps de Jésus-Christ, et que quand on rompt l'hostie, c'est le corps du Seigneur qui est rompu, non selon ses dimensions naturelles, mais selon les nouvelles qu'il reçoit par le changement de la substance du pain en sa propre substance. L'autre supposition est qu'un corps incorruptible ne peut être revêtu et réellement affecté d'accidents corruptibles.

Nous avons vu dans le premier livre quelques théologiens qui défendent la première supposition. On sait que S. Thomas et une infinité d'autres théologiens soutiennent la seconde. Il est certain d'ailleurs que ces deux suppositions ne se détruisent point l'une l'autre, et qu'elles peuvent compatir ensemble dans un même esprit. Il n'y a donc rien qui empêche que notre auteur et Glycas n'aient pu raisonner de cette sorte : Le corps de Jésus-Christ que nous recevons dans les mystères peut être rompu et brisé, puisque autrement il ne pourrait être mangé. Or, pour pouvoir être rompu et brisé, il faut que Dieu le revête de nouveaux accidents sujets à la corruption; car ce serait un blasphème horrible de prétendre qu'on le rompt et qu'on le brise selon ses dimensions naturelles. Or un corps devenu par la résurrection incorruptible ne peut être revêtu d'accidents sujets à la corruption. Le corps du Seigneur n'est donc pas en nos mystères dans cet état d'incorruption qu'il possède maintenant, mais dans l'état corruptible où il était avant sa résurrection, et tel que les disciples le reçurent dans la première cène.

De plus, continue l'auteur, *un corps incorruptible n'a point de sang, et même, à parler proprement, on ne lui devrait pas donner le nom de chair, selon S. Grégoire de Nazianze.* Glycas s'est aussi servi de cette seconde preuve : *Ceux-là*, dit-il (ubi sup.), *se trompent, qui assurent que Jésus-Christ descend du ciel, et qu'ainsi nous mangeons la chair, et nous buvons le sang de celui qui est ressuscité incorruptible, et qui a été élevé au ciel. Car quelle chair a-t-il là-haut, où son corps est déiforme?* Et dans la lettre à Nectarius (ibid.) : *Il est sujet à la corruption*, dit-il, *comme étant vraiment la chair de Jésus-Christ.*

Il n'y a personne qui ne voie tout d'un coup que ce second raisonnement consiste dans cet enthymème : On reçoit dans la communion la chair et le sang du Seigneur : donc on n'y reçoit pas son corps dans l'état incorruptible qu'il a acquis en se relevant du sépulcre : car un corps incorruptible est déiforme, il n'a point de sang, il n'est plus, à proprement parler, de la chair. Mais ces auteurs abusent assurément des paroles de S. Grégoire de Nazianze. Car lorsque ce Père enseigne que *Jésus-Christ viendra encore une fois tout glorieux et tout éclatant pour juger les vivants et les morts; non plus revêtu de chair,* οὐκ ἔτι σάρκα, *mais d'un corps tout autrement déiforme*, il est clair qu'il oppose le second avénement de Jésus-Christ au premier. Il veut donc dire que le Seigneur ne viendra pas au dernier jugement avec une chair corruptible, grossière et pesante, pareille à celle qu'il avait quand il descendit pour nous racheter; mais qu'il sera revêtu d'une chair digne de la majesté d'un Dieu, qui ne descend plus pour être jugé des hommes, mais pour juger les vivants et les morts.

SECTION III.

Troisième partie de l'homélie, où l'auteur enseigne que le corps du Seigneur ne reçoit pas une entière corruption, mais qu'il passe de l'état de corruption à son état d'incorruption après la communion des fidèles.

« Et (1) de même que l'accroissement de notre corps passe par toute l'économie naturelle (*de sa première production, de même l'accroissement du corps du Seigneur passe par toute la divine économie*) de l'incarnation du Verbe de Dieu.

« Car, à l'égard de notre corps, la première chose qui se présente, c'est la matière dont le corps de l'enfant est composé; ensuite la mère lui fournissant l'aliment de son sang, cette matière se change peu à peu, et il s'en fait un corps organisé par la vertu que le Créateur a attribuée à la nature. De cette sorte se forment la chair, les os et le reste des parties, par le moyen des facultés destinées à l'attraction, à la rétention, à la nourriture et à l'accroissement; de même l'aliment que nous prenons accroît et augmente la masse de notre corps par le ministère de ces mêmes facultés destinées à la nourriture, qui attirent, retiennent et changent l'aliment.

« Il fallait donc nous donner aussi à contempler dans l'accroissement du corps du Seigneur toute la

(1) Καὶ ὥσπερ ἡ ἐπαύξησις τοῦ ἡμετέρου σώματος πᾶσαν πληροῖ φυσικὴν οἰκονομίαν (τῆς αὐτοῦ συστάσεως, οὕτω καὶ ἐπαύξησις τοῦ κυριάκου σώματος πᾶσαν πληροῖ θείαν οἰκονομίαν) τῆς τοῦ Θεοῦ λογοῦ σαρκώσεως. Les paroles qu'on a renfermées entre parenthèses ne sont point dans le texte; mais toute la suite fait voir qu'elles y devraient être, ou quelques autres semblables. Ces sortes d'omissions sont assez ordinaires à cause de la répétition d'un même mot. M. Claude a traduit : *et il passe par toute l'économie naturelle de l'incarnation du Verbe, ce qui se fait en la même manière que se fait l'accroissement de notre corps.* Mais, sans examiner si le texte tel qu'il est peut souffrir cette version, il est certain qu'elle peut compatir avec la suite du raisonnement de l'auteur.

divine économie de son incarnation, de son crucifiement, de sa sépulture et de son état d'incorruption; car le corps du Seigneur n'a pas été fait d'abord incorruptible, mais il a été corruptible et passible jusqu'à sa résurrection, et après sa sépulture il a été fait incorruptible par cette même puissance divine par laquelle il s'est ressuscité soi-même, et par laquelle il nous rend aussi nous-mêmes incorruptibles. Mais comment cela se fait-il? Là, la sainte Vierge a été comme la table où était la matière du corps; ensuite, selon la parole de l'ange, le Saint-Esprit est survenu en elle, et la vertu du Très-Haut l'a couverte de son ombre, c'est-à-dire le Verbe divin, la divine Personne qui a pris d'elle la chair: ici de même la matière, qui est le pain et le vin mêlé d'eau, est mise sur la table mystique comme dans le sein de la Vierge; car même la Vierge se nourrissait de ces choses, et elle en fournissait la matière au corps de l'enfant; ensuite le prêtre dit à l'imitation de l'ange: Que le Saint-Esprit survienne et qu'il sanctifie ces choses, et fasse du pain le sacré corps de Jésus-Christ, et du vin son sang précieux; et par une économie qui n'est pas naturelle, mais surnaturelle, il se fait un seul corps et non deux en l'augmentation du corps et du sang du Seigneur. Il est ensuite enseveli en nous et nous rend ensemble avec lui incorruptibles, et là finit l'économie. Il ne reçoit pas en nous une entière corruption, de même que le corps du Seigneur ne fut pas entièrement corrompu dans le sépulcre; mais jusqu'à ce que nous en ayons été rendus participants, il est sujet à tous les accidents d'un corps corruptible, car nous le rompons avec foi et avec respect. »

Nous considérerons deux choses dans ce discours: la proposition principale de l'auteur, et le moyen dont il se sert pour l'établir. Pour trouver la proposition principale de l'auteur, il faut se souvenir qu'il avait entrepris de prouver que nous recevons le corps du Seigneur tel que les apôtres l'ont reçu, et que les apôtres l'ont reçu dans la première cène tel qu'il était au monde avant la résurrection. Or quoique le corps de Jésus-Christ avant sa résurrection fût sujet à la corruption, il ne pouvait pas recevoir une corruption entière, puisqu'il fallait que cette parole de l'Écriture fût accomplie: *Vous ne permettrez point que votre Saint éprouve une entière corruption.* Ainsi, après que notre auteur s'est efforcé de montrer qu'en approchant de la table sacrée on reçoit le corps du Seigneur dans son état corruptible tel que les apôtres l'ont reçu, il lui restait à prouver que le corps du Sauveur ne peut recevoir dans le sacrement une corruption entière, et c'est ce qu'il entreprend de faire dans cette troisième partie de son homélie.

La preuve qu'il emploie pour établir sa pensée se réduit à ce raisonnement: Comme l'accroissement de notre corps, c'est-à-dire l'aliment qui sert à l'augmenter, passe par tous les degrés de l'économie naturelle de notre première production; de même il faut que le pain de la communion, qu'on peut appeler l'accroissement du corps de Jesus-Christ, puisqu'il contribue à le faire croître, passe par tous les degrés de la divine économie de l'incarnation. De même donc que le corps du Seigneur, après avoir été formé dans le sein de la Vierge, élevé sur la croix et enseveli dans le sépulcre, ne fut pas sujet à une entière corruption, puisqu'il devint par la résurrection incorruptible; de même aussi le corps du Sauveur auquel nous participons, après avoir été produit sur la table sacrée comme dans le sein de la Vierge, élevé par les mains du prêtre comme sur la croix, et enfin reçu dans nos estomacs comme dans un sépulcre, n'est pas entièrement détruit, mais il devient incorruptible, passant en la substance de nos âmes pour nous rendre comme lui incorruptibles. Il est vrai que l'auteur ne parle point de ce passage du corps de Jésus-Christ en la substance de l'âme, dans sa petite homélie; mais il le fait dans la Lettre à Zacharie. *Jusqu'à ce que nous l'ayons mangé*, dit-il, *nous disons qu'il est corruptible; mais après que nous en avons été rendus participants il est incorruptible, passant en la consistance et en la substance de l'âme.* Glycas a été dans la même pensée. *Que cette parole*, dit-il dans la lettre à Nectarius, *ne vous paraisse ni dure, ni insupportable. Car, encore qu'on vous parle de corruption dans cette communion divine et terrible, elle est enfin suivie d'incorruption. Car la chair du Seigneur, après qu'elle eut succombé à la mort et qu'elle eut été mise dans le sépulcre, ne fut pas entièrement corrompue, selon ce que le prophète dit: « Vous ne permettrez point que votre Saint éprouve une « entière corruption; » de même aussi le pain de la prothèse, qui est cette même chair qui fut immolée au temps de la passion et mise dans le sépulcre, après qu'il a été brisé par les dents, et qu'il est descendu dans l'estomac comme dans un sépulcre, passe aussitôt à l'état d'incorruption, selon Jean Damascène, étant uni à la substance de l'âme.*

Léo Allatius cite (contr. Chreigt.), sous le nom de S. Isidore de Damiette, un passage qui contient la même doctrine. Mais comme ce passage ne se trouve point dans les ouvrages de ce Père, Allatius apparemment l'aura tiré de la lettre de Glycas à Joannicius, et il y a, ce me semble, sujet de douter s'il est en effet de S. Isidore. Quoi qu'il en soit, le voici telle qu'Allatius le rapporte: *Comme le corps du Seigneur est tombé, pour ainsi dire, sous les dents de l'enfer et a reçu la corruption de la mort, mais non pas cette corruption entière qui a coutume de suivre la mort; de même aussi maintenant ce même corps du Seigneur étant brisé par les dents des fidèles, est pareillement sujet à la corruption, et non pas à une entière corruption; car il est aussitôt communiqué à la substance de l'âme, et non seulement il lui est communiqué, mais il demeure éternellement avec les âmes et dans les âmes des justes.*

Mais, avant que de passer outre, il est important de justifier l'interprétation que j'ai donnée aux termes d'*accroissement du corps du Seigneur*, dont l'auteur s'est servi. J'ai dit que par cet *accroissement* il faut entendre le pain de la communion: c'est ce que personne ne niera jamais. J'ai supposé que l'auteur avait donné ce

nom à l'Eucharistie, à cause qu'elle contribue à faire croître le corps du Sauveur : c'est ce qui me paraît encore incontestable, puisqu'il appelle lui-même les aliments ordinaires *des accroissements de notre corps*, et qu'il est certain qu'on ne leur peut donner ce nom qu'à cause qu'ils contribuent à nous faire croître. J'ai laissé enfin à sous-entendre que ce corps du Seigneur qui prend accroissement par le moyen de l'Eucharistie, n'est autre que son corps mystique. La preuve en est aisée : car l'auteur ayant expressément remarqué que *Jésus-Christ est notre chef*, que *nous avons été faits avec lui les membres d'un même corps par la participation de sa chair et de son sang*, et que *nous sommes son corps qui croît sans cesse*, il n'y a pas sujet de douter que, quand incontinent après il appelle l'Eucharistie l'*accroissement du corps du Seigneur*, il n'entende par ce *corps du Seigneur* le corps mystique dont Jésus-Christ est le chef, et dont nous sommes les membres.

C'est pourquoi quand il est dit dans la suite qu'*il se fait par l'avénement du Saint-Esprit un seul corps et non deux en l'augmentation du corps et du sang de Jésus-Christ*, j'estime que c'est une faute, et que l'auteur a écrit comme dans la lettre à Zacharie, ainsi qu'on le verra incontinent : *un seul corps et non deux en l'augmentation du corps de Jésus-Christ*. Ce n'est pas qu'on ne puisse fort bien expliquer comment l'Eucharistie est un accroissement du corps naturel du Sauveur sans aucun rapport à son corps mystique, et principalement si l'on suppose que les dimensions du pain sont reçues dans la substance même du corps et du sang du Seigneur. Mais comme cette matière nous emporterait trop loin si nous la voulions mettre dans tout son jour, je n'en dirai pas davantage.

Section IV.

L'on produit la dernière partie de la petite homélie avec la lettre écrite à Zacharie, évêque de Doare.

Sed et iniquorum manibus, et à muribus et vermibus sæpè inhonoratum projicitur, sed non interit, neque eò devenit ut esse desinat : colligitur enim invisibiliter in unum corpus, nam et Dominus cicumcisus fuit, et in cruce ex pedibus manibusque ac latere sanguinem effudit; sed in unum idemque coïit, resurrexit enim totum corpus et integrum. Dixit Christus : Hoc facite in meam commemorationem; quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Filii hominis annuntiabitis. Mortis autem memoria corruptio est. Corruptio enim mors; sed non internecinus interitus... Le reste est perdu.

On peut encore considérer deux choses dans cette dernière partie de l'homélie, comme dans les précédentes : la question que l'auteur entreprend de résoudre, et la manière dont il le fait. Quant à la question, elle est de la nature de celles qu'un grand pape (1) souhaitait autrefois qu'on eût à jamais ensevelies sous un religieux silence, en suivant le conseil de l'Apôtre, qui recommande aux fidèles *de ne pas présumer d'être sages au-delà de ce qu'il faut être sages; mais d'être sages dans les bornes d'une juste modération*. Et celui du Sage qui dit : *Ne recherchez point les choses qui vous surpassent, ne travaillez point à pénétrer celles qui sont trop fortes pour vous; mais songez continuellement à ce que Dieu vous a commandé, et ne soyez point curieux dans plusieurs de ses ouvrages*. Pour ce qui touche la manière dont l'auteur résout la question qu'il a cru devoir prévenir, il suffit de savoir qu'elle n'est pas incompatible dans un même esprit avec la créance de la transsubstantiation, puisqu'elle se trouve dans les réponses de Guimond et de S. Volphême aux objections des bérengariens. *Respondere possumus*, dit Guimond (liv. 2), *bruta animantia catenùs ad corpus Christi posse accedere, quousque potest humanus visus aspicere, deinde aut mox invisibiliter angelorum sibi astantium ministerio, vel suâpte virtute raptum iri, in cœlisque constitui*. Les termes de S. Volphême, abbé de Beauviller, et l'un des premiers adversaires de Bérenger, approchent encore davantage de ceux de notre auteur. *A muribus*, dit-il (1), *et ab aliis hujus mundi spurcitiis recolligitur corpus Christi in regnum suum sine suâ diminutione vel contaminatione*.

M. Claude, écrivant à Marcus Donus pour apprendre de lui la véritable créance des Grecs, ne s'est pas oublié de lui faire de ces sortes de questions, qui ne sont bonnes qu'à épouvanter des enfants. Voici la manière dont ce Grec y a répondu (*Perpét.* liv. 8, c. 22, part. 2 de notre tome 2 : *Ut jam ad vestros veniamus articulos, scias ecclesiam Græcam credere quod asseris credere Romanos pontificios in 1, 2 et 3 articulo. Hanc enim fidem ut et omne bonum habuerunt à nobis, præter quod illis imputas, nempe diabolum posse sanctissimo corpori illudere, atque abuti ad maleficas artes et scelera patranda : hoc enim apud nos non est inter articulos fidei necessarios, qui et pio potiùs silentio quoque talia commendare suevimus, quàm jurgiosis dialogis. Rodi verò à muribus illud deificum corpus vel manducari ab impiis et à canibus, hoc nullam affert divinitati injuriam; si enim Deus ubique est, fatendum esse quoque in ventribus animalium; sed sicut sol per impuritates transiens, et in iis permanens non inquinatur neque polluitur, sic nec solis Creator et omnium Opifex*.

Lettre de S. Jean de Damas envoyée à Zacharie, évêque de Doare, touchant le sacré corps et sang de Jésus-Christ, Notre-Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur.

« Touchant le corps du Seigneur dont nous sommes participants, nous déclarons à votre charité que nous ne pouvons reconnaître deux corps de Jésus-Christ; mais qu'il faut dire qu'il n'y a qu'un seul corps de Jésus-Christ. Car, de même que l'enfant dès qu'il est né est parfait, mais il prend accroissement par le ministère des facultés naturelles en mangeant et buvant, et quoiqu'il prenne accroissement il ne se fait pourtant pas deux corps, mais un seul, à plus forte raison le pain et le vin sont faits par l'avénement du Saint-Esprit un seul corps, et non deux, en aug-

(1) Innocent. III, de Myster. missæ, lib. 4, cap. 15 et 16.

(1) S. Volph. ep. ad Megihard. extat in ejus Vitâ, apud Surium 22 april.

mentation du corps de Jésus-Christ. Et comme le corps du Seigneur né de la sainte Vierge Mère de Dieu, a été corruptible jusqu'à la résurrection, puisqu'il pouvait être percé de clous et d'une lance; de même aussi le corps dont nous sommes participants reçoit la même économie. Le pain est sur la sainte table comme dans le sein de la Vierge. Le Saint-Esprit survient, selon que l'ange répondit à la Vierge; car la Vierge lui ayant demandé comment cela se pourrait faire, il répondit que le Saint-Esprit surviendrait en elle; de même le Saint-Esprit survient sur la table sacrée, et le pain est fait le corps du Seigneur. Ensuite ayant été élevé par les mains du pontife comme sur la croix, il est enseveli en nous, et alors l'économie s'achève, puisqu'il nous rend ensemble avec lui incorruptibles. Car jusqu'à ce que nous l'ayons mangé, nous disons qu'il est corruptible; car s'il était incorruptible, comment pourrait-on le rompre et le manger? Mais après que nous en avons été rendus participants il est incorruptible, passant en la consistance et en la substance de nos âmes; il est, dis-je, entièrement incorruptible pour nous communiquer son incorruption. Tel est notre sentiment, telle est notre créance. »

On peut remarquer dans cette lettre les mêmes sentiments que l'auteur a expliqués avec plus d'étendue dans la petite homélie. Il soutient que le corps du Seigneur est dans les mystères selon son état corruptible. Il assure qu'après que nous l'avons reçu, il recouvre son état d'incorruption. Il enseigne qu'on ne doit pas attribuer deux corps à Jésus-Christ, de même qu'on ne dit pas qu'un enfant en ait deux, bien qu'il croisse tous les jours à force de boire et de manger; mais qu'il faut dire que le pain et le vin sont faits un seul corps et non deux, pour servir à l'augmentation du corps de Jésus-Christ; c'est-à-dire, comme on l'a fait voir, pour servir à l'accroissement du corps mystique dont le Seigneur est le chef, et dont nous avons l'honneur d'être les membres.

Section V.

Que la lettre à Zacharie et la petite homélie ne sont pas de S. Jean de Damas, auteur des livres de la Foi orthodoxe.

Pierre Pantin, doyen de Bruxelles, est le premier qui ait donné au public la lettre à Zacharie et le chapitre suivant. Il les fit imprimer à Anvers, l'an 1601, d'où ensuite on les a insérés dans les deux dernières éditions de S. Jean de Damas.

Pour bien juger de leur véritable auteur, il est à propos de savoir qu'il se trouve deux écrivains célèbres qui ont porté le nom de *Jean de Damas*, dont l'un vivait au huitième siècle, et l'autre vers le milieu du douzième, ou, selon quelques uns, sur la fin du onzième.

Le premier est le fameux S. Jean de Damas, auteur des livres de la Foi orthodoxe. Le second est renommé parmi les médecins, qui le nomment indifféremment *Jean Mésué*, ou *Jean Damascène*, parce qu'il était fils de Mésué, descendu d'Abéla, roi de Damas. Leo Africanus qui a composé sa Vie (1), témoigne qu'il était nestorien. Mais Vanderlinden, professeur en médecine de l'académie de Leyde, le fait religieux de l'ordre de S. Benoît. *Jean Damascène*, dit-il, *moine bénédictin, fils de Mésué, fils d'Hamach, fils d'Héli, fils d'Abéla, roi de Damas, a écrit en grec, ou, selon d'autres, en arabe. Il florissait sous le pontificat d'Adrien IV, l'an de Jésus-Christ* 1158. Il est certain qu'il a pu écrire en arabe et en grec, puisqu'il est remarqué dans sa Vie qu'il possédait parfaitement ces deux langues, et qu'il a traduit de grec en arabe les livres d'Aristote.

L'on trouve dans la Bibliothèque royale l'un de ses principaux ouvrages, avec une inscription qui montre, ou qu'on l'a confondu avec S. Jean de Damas, à cause de la ressemblance des noms, ou qu'il a mérité d'être honoré après sa mort du titre de *saint*. On y trouve aussi la lettre à Zacharie; mais sans le nom de l'évêque de Doare à qui elle est adressée. Voici le titre, le commencement et la fin: *De Jean Damascène, prêtre et moine, touchant le corps et le sang de Jésus-Christ, Notre-Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur. Touchant le corps et le sang de Notre-Seigneur, nous déclarons à votre charité..... Tel est notre sentiment, telle est notre créance.*

Les deux manuscrits où se trouvent ces deux pièces sont d'une même forme, reliés d'une même manière, et marqués des nombres 2008, 2009. Ils contiennent des recueils de diverses pièces qui appartiennent pour la plupart à la médecine, et dont quelques-unes ont été composées par Mercurius, par Mélétius et par Nicéphore Blemmide, qui sont des auteurs qui étaient tout ensemble moines, philosophes et médecins. Et je ne dois pas passer ici sous silence qu'il paraît, par une constitution insérée dans le Droit oriental (l. 3), qu'il y avait au douzième siècle des diacres et des prêtres qui faisaient profession de la médecine, et que le patriarche Lucas s'opposa à cet abus vers l'an 1160.

De tout ceci je conclus que si la lettre à Zacharie et le chapitre suivant ne sont point des pièces supposées, il y a plus de raison de les attribuer à Jean Damascène, fils de Mésué, qu'à S. Jean de Damas.

Car, 1° le chapitre attaché à la lettre, et ces dernières paroles de la même lettre, *tel est notre sentiment, telle est notre créance*, ne laissent aucun lieu de douter que ces deux pièces n'aient été écrites en un siècle où l'on disputait de l'état du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Or on ne voit point qu'il y ait eu aucun différend sur ce sujet au huitième siècle, mais seulement au douzième. 2° L'auteur de ces deux pièces a cru que le corps du Seigneur est au sacrement dans son état corruptible. Or quoique S. Jean de Damas ait parlé des divins mystères en divers ouvrages, on ne voit point qu'il ait jamais enseigné cette doctrine. Au contraire, on trouve qu'il a rapporté dans ses Parallèles le même passage de S. Grégoire de Nysse, dont les Grecs du douzième siècle se servirent

(1) Extat ap. Vossium, lib. de philosophor. Sect., Vanderlinden, de Script. Med., edit. 3.

pour défendre l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. 3° S. Jean de Damas soutient que le corps du Seigneur ne passe pas en la seule consistance de nos âmes, mais aussi en celle de nos corps; au lieu que l'auteur de la lettre à Zacharie a cru qu'il ne passait qu'en la consistance de l'âme. 4° L'unique raison qu'on ait d'attribuer ces deux pièces à l'auteur des quatre livres de la Foi orthodoxe, est qu'elles se trouvent dans quelques manuscrits sous le nom de *S. Jean de Damas*. Or cette raison ne peut plus avoir de lieu, puisque le livre *de Medicamentis*, dont ce Père n'est pas l'auteur, mais Jean Damascène, fils de Mésué, se trouve sous ce même nom dans la Bibliothèque royale. 5° On sait que les Grecs qui sont venus après S. Jean de Damas ont toujours fait beaucoup d'estime de ses ouvrages et de tous ses sentiments. Cependant on ne trouve point qu'ils aient jamais cité ces deux pièces, ni qu'ils aient embrassé l'opinion que l'auteur s'efforce d'établir. Il n'y a que Glycas qui l'ait fait, mais sans marquer si elles sont de l'ancien Jean de Damas, ou du plus jeune.

Enfin, soit que Jean Damascène, fils de Mésué, soit le véritable auteur de la lettre à Zacharie et du petit chapitre, ce que je n'oserais pas assurer à moins que d'en avoir des preuves plus particulières, soit que ces deux pièces soient de l'invention d'un imposteur qui les a publiées sous un nom spécieux, pour donner quelque cours à ses erreurs, ce qui n'est pas tout-à-fait hors d'apparence, car où a-t-on jamais vu un avertissement pareil à celui qui se trouve au commencement du petit chapitre? soit enfin qu'elles aient été composées par S. Jean de Damas, ce qui me paraît entièrement insoutenable, il est toujours également certain que ce sont des productions d'un homme qui croyait la présence réelle et la transsubstantiation : ce qui nous suffit pour le présent.

Section VI

On ruine entièrement la clé d'accroissement ou d'augmentation.

Voilà ce que j'avais à dire pour l'éclaircissement de la lettre à Zacharie, et du petit chapitre qui la suit. Voyons maintenant la manière dont M. Claude a abusé des expressions peu communes qui s'y rencontrent, pour en forger une nouvelle *clé*, la plus commode, à la vérité, qu'on ait jamais vue, mais en même temps la plus illusoire, dont on ait jamais ouï parler.

« Il faut voir, dit M. Claude (l. 3, c. 13), si dans le sens des Grecs on peut étendre la comparaison de l'aliment jusque là que le pain et le vin sont faits le corps et le sang de Jésus-Christ, par voie d'augmentation de ce corps.

« Damascène vide lui-même la question dans sa lettre à Zacharie, évêque de Doare, et dans la petite homélie qui la suit. Voici comme il parle dans la lettre. *Touchant le corps du Seigneur dont nous sommes participants, je vous déclare qu'on ne peut pas dire qu'il y ait deux corps de Jésus-Christ, mais qu'il faut dire qu'il n'y a qu'un seul corps. Car comme l'enfant dès qu'il est né est parfait, mais il prend accroissement en mangeant et buvant, et quoiqu'il prenne accroissement, il ne se fait pas pourtant deux corps, mais un seul ; à plus forte raison, le pain et le vin, par l'avénement du S.-Esprit, sont faits un seul corps, et non deux, par l'augmentation du corps de Jésus-Christ.* »

« Mais afin qu'on ne croie pas que cette parole lui soit échappée sans y songer, voici comme il explique et étend sa pensée dans l'homélie suivante : *Ce corps et ce sang de notre Dieu, auquel nous participons, est sujet à la corruption, étant rompu, répandu, mangé et bu, et il passe par toute l'économie naturelle de l'Incarnation du Verbe, ce qui se fait en la même manière que se fait l'accroissement de notre corps. Car à l'égard de notre corps....* »

Les lecteurs ne trouveront point mauvais que je me dispense de transcrire le reste de ce grand raisonnement, pourvu que je les avertisse que M. Claude a rapporté toute la suite du passage jusqu'à ces mots : *Et là finit l'économie*, et qu'immédiatement ensuite il porte son jugement touchant la pensée de notre auteur de la manière qu'on l'a vu au commencement de ce chapitre.

M. Claude assure dans sa préface qu'*on ne pourra point lui reprocher d'avoir fait des traductions peu fidèles, ni qu'il ait tronqué des passages en supprimant des clauses importantes, ni qu'il en ait allégué abusivement, et contre l'intention des auteurs*. Cependant je me vois contraint de lui faire ici ces trois reproches tout à la fois, sans craindre qu'on me puisse accuser de les lui avoir faits injustement.

Car premièrement je puis lui reprocher qu'*il a fait des traductions peu fidèles;* puisque dans les deux passages qu'il produit, il fait dire à l'auteur que le pain et le vin sont faits un seul corps, et non deux, PAR *l'augmentation du corps de Jésus-Christ;* au lieu qu'il y a dans le texte grec et dans la traduction latine EN *l'augmentation*, ou POUR *l'augmentation du corps de Jésus-Christ*. Et il ne faut pas prétendre rejeter cette faute sur la négligence des imprimeurs, qui ont mis *par* au lieu de *pour;* car toute la suite du discours de M. Claude fait voir que c'est une fausse version étudiée et préméditée.

Je puis aussi lui reprocher qu'*il a tronqué des passages en supprimant des gloses importantes*. Il est dit en termes formels dans la petite homélie que *Jésus-Christ est notre chef, que nous avons été faits avec lui les membres d'un même corps par la participation de sa chair et de son sang, et que nous sommes son corps qui croît sans cesse*, QUOD SEMPER AUGESCIT. Ces paroles ne font-elles pas voir que quand on lit dans cet auteur que *le pain et le vin sont faits un seul corps, et non deux, pour faire croître le corps de Jésus-Christ*, IN AUGMENTUM CORPORIS CHRISTI, il faut entendre par *ce corps* de Jésus-Christ le corps mystique dont nous sommes les membres? Sans le secours de ces mêmes paroles n'aurait-il pas été impossible de découvrir assurément la pensée de l'auteur? Ces paroles n'étaient donc pas à supprimer : M. Claude cependant les a

passées sous un silence profond ; il a donc supprimé des gloses de la dernière importance.

Le pain et le vin, dit notre auteur, *furent faits par la parole du Seigneur son corps et son sang, tel que son corps était avant la résurrection, corruptible : en effet, un corps devenu par la résurrection incorruptible n'a point de sang, et, à parler proprement, on ne lui devrait point donner le nom de chair ; ce corps et ce sang de notre Dieu auquel nous participons est donc aussi corruptible.* Supprimer la première proposition de ce raisonnement, d'où dépend le vrai sens des suivantes ; supprimer la seconde proposition qui contient la preuve de la première, et qui lui donne un nouveau jour ; supprimer les deux particules qui lient la troisième proposition avec les deux précédentes ; d'une conclusion qui était claire comme le jour, en demeurant conclusion, en faire une proposition absolue et très-équivoque ; joindre cette proposition équivoque à un grand raisonnement qui contient la preuve d'une autre proposition entièrement différente ; enfin, composer de tout cela un passage auquel il est absolument impossible de rien comprendre, à moins que de recourir jusqu'à la source, n'est-ce pas tronquer des passages d'une manière indigne ? C'est pourtant ce qu'a fait M. Claude.

1° Il a supprimé la première proposition où l'auteur enseigne que les disciples ont reçu dans la première cène le corps du Seigneur en cet état corruptible où il était avant la resurrection : 2° il a supprimé la seconde proposition où l'auteur soutient qu'on ne peut pas nier que les disciples n'aient reçu le corps du Seigneur dans son état corruptible, puisqu'un corps devenu par la résurrection incorruptible n'a ni chair ni sang ; 3° il a supprimé les deux particules qui liaient la troisième proposition avec les deux premières ; car au lieu qu'il y a dans le texte : *Ce corps et ce sang de notre Dieu auquel nous participons est donc aussi corruptible*, M. Claude a traduit : *Ce corps et ce sang de notre Dieu auquel nous participons est corruptible.* 4° Que cette dernière proposition, considérée en elle-même, soit équivoque, on ne peut pas en douter, puisqu'elle peut recevoir sans violence deux divers sens entièrement opposés l'un à l'autre ; 5° que cette même proposition demeurant dans le lieu que l'auteur lui avait assigné, qui est celui de conclusion, soit claire comme le jour, personne ne le niera jamais, puisque son enchaînement avec les deux propositions précédentes en découvre d'une manière très-claire le vrai sens : savoir que nous recevons encore aujourd'hui le corps du Seigneur tel que les disciples le reçurent dans la première cène, composé de chair et de sang corruptibles ; 6° que le raisonnement auquel M. Claude a joint cette proposition, contienne la preuve d'une autre proposition entièrement différente, on l'a fait voir dans la troisième section de ce chapitre.

Enfin, qu'il soit impossible de rien comprendre au passage allégué par M. Claude, j'en prends à témoin toutes les personnes qui ne l'ont jamais lu dans sa source, mais seulement dans le livre de M. Claude. Si cela ne s'appelle pas tronquer des passages et supprimer des gloses importantes, où trouvera-t-on des auteurs qui en aient jamais supprimé ?

Je puis encore, sans injustice, reprocher à M. Claude qu'*il a allégué des passages abusivement et contre l'intention des auteurs.* La preuve en est évidente. L'auteur de la lettre à Zacharie et de la petite homélie, enseigne que *le corps qu'on reçoit dans les mystères est ce même corps que le Seigneur a pris de notre substance ;* que *c'est le même corps qu'il a reçu de la très-pure Vierge Mère de Dieu ;* que *c'est cet unique corps et cette unique hostie que le Sauveur a offert pour nous à son Père.* Il dit que *les fidèles reçoivent en tout temps et en tout lieu ce divin corps et ce divin sang ;* que *les prêtres offrent tous le même corps ;* que *le corps qu'on offre en un temps ou en un lieu n'est point différent de celui qu'on offre en un autre temps ou en un autre lieu ;* et que *cette unique hostie qui est offerte par les prêtres en tout temps et en tout lieu, n'est autre que l'Agneau qui efface les péchés du monde.* Il soutient que les disciples ont reçu dans la première cène le *corps du Seigneur corruptible, tel qu'il était avant la résurrection.* Il prétend qu'il est encore aujourd'hui *corruptible* dans les divins mystères. Enfin, de peur qu'on ne détourne ses expressions à des sens entièrement éloignés de sa pensée, il nous apprend que *par un corps corruptible,* il entend *un corps composé de* CHAIR *et de* SANG. *Car,* dit-il, *un corps devenu par la résurrection incorruptible n'a point de* SANG, *et, à parler proprement, on ne lui devrait point donner le nom de* CHAIR. Entreprendre de persuader au monde qu'un auteur qui s'est exprimé de la sorte ne reconnaît dans nos mystères qu'un simple changement de vertu, et pour cet effet en alléguer quelques passages qui ne répugnent en aucune manière au dogme de la conversion des substances, n'est-ce pas alléguer des passages abusivement et contre l'intention des auteurs ?

Il faut donc reconnaître de bonne foi, quoi qu'en puisse dire M. Claude, que nous sommes en droit, plus que jamais, de traiter de *chimère et de rêverie* la clé d'*augmentation* ou d'*accroissement.* Car cette nouvelle manière de devenir le corps de Jésus-Christ *par voie d'augmentation* est uniquement établie sur la lettre à Zacharie et sur la petite homélie. Or, à moins que de rêver entièrement ou de vouloir feindre des chimères à plaisir, on ne s'imaginera jamais que le changement des symboles au corps du Sauveur consiste, selon l'auteur de ces deux pièces, en ce que *comme l'aliment que nous mangeons reçoit la forme physique ou naturelle de notre corps, ainsi le pain de l'Eucharistie,* demeurant au pain matériel et inanimé, *reçoit l'impression de la vertu vivifiante et sanctifiante qui réside au corps naturel de Jésus-Christ ;* et que *comme l'aliment, en recevant la forme physique de notre chair, est fait une augmentation de notre corps, de même le pain de l'Eucharistie, recevant l'impression de la vertu du corps de Jésus-Christ, en est fait une augmentation*

Qu'on se préoccupe tant qu'on voudra en faveur de M. Claude; qu'on lise et qu'on relise tant qu'on voudra la lettre à Zacharie et la petite homélie; qu'on bande tant qu'on voudra toutes ses forces pour découvrir dans ces deux pièces quelque pensée qui donne le moindre lieu d'attribuer à cet auteur l'opinion que M. Claude lui a imputée; après tout, je suis assuré qu'on sera contraint d'avouer qu'on n'y en a trouvé aucune.

M. Claude osera-t-il dire maintenant de la nouvelle clé d'*augmentation* ce qu'il a dit de la clé de *vertu*, *que ce n'est pas une distinction tirée de sa tête, ni une invention de son cerveau?* Osera-t-il encore nous assurer, après cela, qu'*un de ses premiers soins a été de garder religieusement la sincérité et la bonne foi*, et qu'*il espère qu'on ne trouvera point d'illusions, ni dans ses raisonnements, ni dans ses réponses, ni dans ses suppositions, ni dans ses autres discours?*

Mais comment pourra-t-il se défendre sur le dernier reproche que j'ai à lui faire? C'est d'avoir fait rouler, pour ainsi dire, sur un raisonnement des plus illusoires qu'on ait jamais vus, toute sa dispute touchant la créance des Grecs qui ont vécu depuis plus de neuf cents ans.

Tous les Grecs, dit M. Claude (l. 3, c. 13, et l. 4, c. 10), *qui sont venus après Damascène, ont suivi son opinion, ils parlent tous comme lui, ils empruntent tous ses pensées et même ses termes : or Damascène enseigne que le pain et le vin sont faits le corps et le sang de Jésus-Christ, en tant que recevant la vertu surnaturelle de ce corps et de ce sang, ils en sont un accroissement ou une augmentation, à cause de quoi ce ne sont pas deux corps, mais un seul et même corps, le propre corps de Jésus-Christ, comme l'aliment est fait notre corps* (ibid., et c. 7 et 8, et l. 3, c. 13); *donc l'auteur de l'écrit qui fut lu dans le second concile de Nicée, et Théodore Graptus; Nicéphore, patriarche de Constantinople et l'auteur de la Profession de foi qu'on faisait faire aux Sarrasins; Théophylacte et Euthymius; Nicolas de Méthone et Cabasilas; Siméon de Thessalonique, Jérémie de Constantinople, et les auteurs du Triode et de l'Horologe et de l'Eucologe, et généralement tous les Grecs ont cru*, depuis plus de neuf cents ans que *le pain et le vin sont faits le corps et le sang de Jésus-Christ, en tant que recevant la vertu surnaturelle de ce corps et de ce sang, ils en sont fait un accroissement ou une augmentation.*

L'illusion de ce raisonnement ne consiste pas en ce que M. Claude suppose que la lettre à Zacharie et la petite homélie sont de véritables productions de S. Jean de Damas. C'est une erreur pardonnable que je n'ai garde de lui reprocher. Elle ne consiste pas précisément en ce qu'il attribue à l'auteur de ces deux pièces, des sentiments auxquels il est plus clair que le jour qu'il n'a jamais songé. Pour faire comprendre en peu de mots en quoi consiste cette illusion, je dis que de raisonner de la manière dont l'a fait M. Claude, c'est comme qui raisonnerait de cette sorte. Les douze auteurs que je viens de nommer ont tous suivi l'opinion établie par Damascène dans ses livres de la Foi orthodoxe, où il enseigne clairement la transsubstantiation; ils parlent tous comme lui; ils empruntent tous ses pensées, et même jusqu'aux termes dont il s'est servi dans cet excellent ouvrage. Or le même Damascène a clairement enseigné le simple changement de vertu dans une lettre et dans une homélie, dont il ne paraît point qu'aucun de ces douze auteurs ait jamais eu de connaissance. Donc ces douze auteurs n'ont pas cru la transsubstantiation, mais le simple changement de vertu.

Au reste, si les ministres qui liront un jour ceci me veulent accorder la grâce que je leur demande, de joindre à la lecture de ce chapitre celle du chapitre de Théophylacte où j'ai traité la même matière, je suis fort trompé s'il leur prend jamais envie de se servir de la nouvelle *clé* inventée par M. Claude.

CHAPITRE IV.

Que la manière dont S. Étienne Stylite a parlé de l'adoration du sacrement ne répugne point à la transsubstantiation.

M. Claude (l. 3, c. 7). « La preuve dont je prétends me servir ici contre la transsubstantiation sera prise de ce que les Grecs n'adorent point l'Eucharistie de cette adoration souveraine que les Latins lui rendent. Si ce fait est une fois bien justifié, la conséquence n'en sera pas difficile à tirer ; car quelle apparence y a-t-il qu'une église soit persuadée que la substance du pain est réellement convertie en la substance du corps et du sang du Fils de Dieu, sans que pourtant elle lui rende l'honneur souverain qui lui appartient? Il s'agit donc ici de savoir si les Grecs adorent l'Eucharistie d'une adoration souveraine et de latrie, non relativement, comme on parle, mais absolument.

« Il est certain (ibid.) que M. Arnauld ne pouvait rendre un plus mauvais office à sa cause que de produire, comme il a fait sur ce sujet de l'adoration du sacrement, un passage d'Étienne Stylite (in ejus Vitâ apud Damasc. Billii), qui disait à l'empereur Copronyme que *les chrétiens adoraient et baisaient les antitypes du corps et du sang de Jésus-Christ.* Il faut, ou qu'il n'ait pas examiné lui-même ce passage, ou que sa préoccupation l'ait empêché d'y voir ce qui est plus visible que le jour, savoir qu'Étienne n'attribue à l'Eucharistie qu'une adoration inférieure, et semblable à celle qu'on rend aux images, à la croix, aux ornements et aux vaisseaux sacrés, dont on n'adore pas la matière. C'est ce qui paraît par toute la suite de son discours. L'empereur l'avait accusé d'être un idolâtre en adorant les images. Il répond que son adoration ne se rapportait pas à la matière, mais que l'honneur qu'il rendait à l'image passait jusqu'à l'original que l'image représentait. Et pour faire voir que cette espèce d'adoration n'est pas une idolâtrie, bien qu'elle s'adresse à une chose créée et inanimée, il produit l'exemple de la croix qu'on adore, des vêtements sacrés et des vaisseaux qu'on adore aussi, et enfin il allègue celui de l'Eucharistie. Voici ses termes qui justifient ce que je dis. « *Quel crime commettons-*

nous lorsque nous représentons dans une image la forme humaine de Jésus-Christ, qui a été vue, et que nous l'adorons? Quoi! est-ce à dire qu'il vous semble que nous adorons une créature, ou que nous attribuons l'adoration à la matière, quand nous adorons une croix, de quelque matière qu'elle soit composée? Nous adorons les vêtements sacrés, et les vaisseaux sacrés sans encourir aucune censure; car nous sommes persuadés que par l'invocation de Jésus-Christ ils sont changés en des choses saintes. Quoi! voudriez-vous encore bannir de l'Église les antitypes du corps et du sang de Jésus-Christ, parce qu'ils sont l'image et la véritable figure de ce corps et de ce sang? Nous les adorons et nous les baisons, et en y participant nous acquérons de la sainteté. » Il faut, ou que M. Arnauld se soit trompé lui-même, ou, ce qui serait encore pis, qu'il ait voulu tromper le monde, lorsqu'il a produit ce passage. Car il est vrai qu'il s'en tire une démonstration convaincante que les Grecs n'adorent pas l'Eucharistie de cette adoration souveraine et absolue dont il s'agit, et qui se termine à cette substance que nous recevons. Il ne faut ni beaucoup de raisonnement pour la former, ni beaucoup de méditation pour la comprendre. Il ne faut que remarquer que cet homme veut défendre et mettre à couvert du crime d'idolâtrie l'adoration qu'il rendait aux images, par l'exemple de l'adoration de l'Eucharistie. Il ne faut que remarquer qu'il met dans un même ordre l'adoration qu'on rend à la croix, celle qu'on rend aux vêtements sacrés, celle qu'on rend aux vaisseaux de l'Église, celle qu'on rend aux images, et celle qu'on rend à l'Eucharistie. Il ne faut que remarquer que si l'on eût adoré le sacrement d'adoration de latrie terminée au sacrement même, jamais homme ne fut plus impertinent que lui, de vouloir excuser une adoration relative par une absolue. »

Réponse. Si tu n'adores point les images, dit S. Jean de Damas (orat. 2, de Imag.) à un iconoclaste, *n'adore donc point le Fils qui est l'image vivante du Dieu invisible.* Ne voilà-t-il pas une adoration absolue, l'adoration des images matérielles par l'adoration de l'image vivante du Père? Or les passages de S. Jean de Damas, que M. Claude produira lui-même dans la suite de cette dispute, montrent que ce Père n'a pas mis dans un même ordre l'adoration qu'on rend aux images, et celle qu'on rend au Verbe divin. On ne peut donc pas conclure que S. Étienne Stylite ait mis l'adoration qu'on rend à l'Eucharistie dans un même ordre avec celle qu'on rend aux images, sous prétexte qu'il a défendu l'une par l'autre, celle qu'on rend aux images par celle qu'on rend à l'Eucharistie.

Mais il ne faut pas s'imaginer que ces deux exemples, l'un pris du Verbe de Dieu, qui est l'image vivante de son Père, et l'autre de l'Eucharistie, qui est, selon les iconoclastes, l'image vivante du Sauveur, ne soient nullement propres pour mettre à couvert du crime d'idolâtrie l'adoration qu'on rend aux images. Car bien que d'eux-mêmes ils ne suffisent pas pour le faire, il est certain qu'ils peuvent entrer et tenir un rang considérable dans des discours et dans des raisonnements, qui mettent effectivement cette adoration à couvert de toute sorte d'idolâtrie.

Car voici en quoi consiste la force du raisonnement dont Étienne se sert contre l'empereur: Si nous commettons quelque crime en adorant les images, c'est ou parce qu'elles sont des créatures, ou parce qu'elles sont des matières, ou parce que ce sont des images. Si c'est parce qu'elles sont des matières et des créatures, d'où vient donc que nous n'encourons aucune censure quand nous adorons la croix, les vêtements sacrés et les vaisseaux de l'Église? Toutes ces choses ne sont-elles pas des créatures et des matières? Si c'est parce que ce sont des images, quoi! voudriez-vous encore bannir de l'Église les antitypes du corps et du sang de mon Dieu, sous couleur qu'on les adore, et qu'ils sont la véritable image de ce corps et de ce sang? Qu'on relise le passage de ce saint, et on avouera que voilà son raisonnement, qui est juste et solide. Et si l'on prend la peine de consulter dans sa source le passage de S. Jean de Damas, on trouvera que ce Père a raisonné de la même manière.

CHAPITRE V.

Que S. Étienne Stylite et S. André de Crète ont pu se servir des termes de FIGURE, *d'*IMAGE *et d'*ANTITYPE, *sans blesser la transsubstantiation.* TREIZIÈME PREUVE *en faveur de ce dogme.*

M. Claude (ibid., et l. 4, c. 11). « Il ne faut que remarquer enfin qu'Étienne appelle pour cet effet l'Eucharistie l'*antitype*, l'*image* et la *véritable figure du corps et du sang de Jésus-Christ.* Mais ce n'est pas Étienne seul qui s'est servi du terme de *figure*, et qui n'a pas cru qu'il fût tout-à-fait incompatible avec la doctrine de l'église grecque sur le sujet de l'Eucharistie; car André de Crète, comme le rapporte Goar, n'a pas fait difficulté de dire *que Jésus-Christ est immolé dans les symboles qui en sont les figures*, ἱεροθυτούμενος ἐν ἀντιτύποις συμβόλοις. »

Réponse. Si M. Claude souhaite un troisième témoin pour se convaincre de plus en plus que tous les Grecs des quatre siècles dont il s'agit présentement, n'ont pas cru que les mots de *figure*, d'*image*, et d'*antitype* fussent tout-à-fait incompatibles avec la créance de leur église sur le sujet de l'Eucharistie, je ne craindrai point de le lui fournir. C'est Étienne de Bysance. Car si cet auteur, qui écrivait sur la fin du huitième siècle, avait été du sentiment de Théodore Graptus, du patriarche Nicéphore et de quelques autres auteurs, qui ne pouvaient souffrir que les iconoclastes se servissent du terme d'*image* en parlant de l'Eucharistie, il se serait bien donné de garde de rapporter dans la Vie d'Étienne Stylite la dispute que ce saint avait eue avec l'empereur Copronyme.

Mais si après l'avoir rapportée de la manière qu'on l'a vu dans la section précédente, il s'était un peu étendu sur cette matière pour justifier le procédé de S. Étienne Stylite, et qu'il l'eût fait en ces propres

termes : « Je n'ignore pas que la plupart des auteurs qui défendent aujourd'hui la cause de l'Église contre les iconoclastes ne peuvent souffrir qu'on appelle l'Eucharistie la *figure*, l'*image* et l'*antitype* du corps et du sang de Jésus-Christ ; mais le bienheureux Étienne n'était pas de leur sentiment.

« Ils disent qu'il y a deux sortes d'images, des *naturelles*, et des *imitatrices;* que les unes et les autres diffèrent de l'original, les naturelles, selon l'hypostase, et non selon la nature ; et les imitatrices, au contraire, selon la nature, et non pas selon les hypostases ; d'où ils concluent que l'Eucharistie ne peut être l'image de Jésus-Christ, puisqu'elle convient avec Jésus-Christ dans la nature et dans l'hypostase.

« Mais ce raisonnement ne me paraît pas convaincant, parce que je ne vois pas pour quelle raison il ne pourrait y avoir une troisième sorte d'image, différente des imitatrices et des naturelles, et qui par conséquent ne différerait de l'original ni selon la nature ni selon l'hypostase, mais seulement selon les apparences extérieures.

« J'avoue bien que je n'en trouve point d'exemple dans toute la nature ; mais si l'on ne me peut montrer, hors le mystère de la Trinité, une nature subsistant en trois personnes, ni hors celui de l'Incarnation une seule et même personne subsistant sous deux natures parfaites ; c'est, ce me semble, sans sujet qu'on prétend m'obliger, ou de faire voir hors les divins mystères une image qui convienne avec l'original selon la nature et selon l'hypostase ; ou de ne donner jamais à l'Eucharistie les noms d'*antitype*, d'*image et de figure.*

« Lorsque S. André, archevêque de Crète, enseigne que *Jésus-Christ est immolé dans les symboles qui en sont les figures et l'antitype*, ne montre-t-il pas qu'il croyait que l'Eucharistie est l'image de Jésus-Christ ? Et quand il dit au même lieu qu'en approchant des mystères nous recevons dans nous *Jésus hrist substantiellement et tout entier*, ne montre-t-il pas qu'il était persuadé que cette image convient avec l'original dans la nature et dans l'hypostase ? Il a donc reconnu une troisième sorte d'image, différente des naturelles et des imitatrices, puisque celles-ci ne contiennent pas la nature de l'original, et que celles-là en diffèrent selon l'hypostase.

« Je pourrais produire plusieurs autres témoignages qui établissent cette doctrine ; mais celui-ci suffira pour faire voir qu'on n'a point fait de difficulté jusqu'à notre siècle de s'exprimer sur le sujet de l'Eucharistie de la manière dont s'est exprimé le bienheureux Étienne, puisque S. André de Crète florissait il n'y a pas plus de cent ans. »

Il est certain que si ce discours se trouvait mot pour mot dans la Vie de S. Étienne Stylite, nous obtiendrions aisément de M. Claude qu'on ne peut pas conclure que la transsubstantiation ait été inconnue à Étienne Stylite et à André de Crète, sous prétexte qu'ils ont donné à l'Eucharistie les noms d'*antitype*, d'*image* et de *véritable figure*. Ainsi, pour le satisfaire pleinement, il ne me reste plus qu'à faire voir qu'on n'a rien avancé dans ce discours qui ne soit incontestable, et dont Étienne de Bysance, auteur de la vie de S. Étienne Stylite, n'ait pu avoir la connaissance.

Premièrement, que les auteurs qui ont écrit sur la fin du huitième siècle contre les iconoclastes ne reconnussent que deux sortes d'images ; qu'ils leur donnassent les noms de *naturelles* et d'*imitatrices* (in Bibl. Patr. Græco-Latin., t. 1) ; et qu'ils soutinssent que les premières prises ensemble avec l'original contiennent une seule *nature* et deux *personnes*, et les secondes une seule *personne* et deux *natures*, c'est ce qui paraît par leurs propres paroles rapportées dans un recueil de divers témoignages tirés du deuxième concile de Nicée, de Tarase, évêque de Constantinople, de Nicéphore, patriarche de la même ville, et de Théodore Studite.

Secondement, que quand ces mêmes auteurs soutenaient que l'Eucharistie ne doit pas être appelée l'*image* du corps de Jésus-Christ, ils s'appuyassent sur cette raison que le corps du Seigneur couvert des apparences du pain n'est distingué de son corps naturel, ni selon la nature, ni selon l'hypostase ou la personne, nous en avons une preuve convaincante dans ce raisonnement du patriarche Nicéphore contre les iconoclastes : « Comment Constantin-l'Iconomaque, dit-il, peut-il accorder que ce soit tout ensemble, et l'image du corps de Jésus-Christ et le corps de Jésus-Christ ? car toute image est autre que la chose dont elle est l'image. Il est vrai que l'Écriture appelle le Fils l'IMAGE DU PÈRE ; mais s'il n'est point distingué de lui par sa nature, il est au moins distingué par son hypostase et sa personne. » Il est certain que si Nicéphore eût été obligé de réduire son argument à un syllogisme parfait, voici la manière dont il l'aurait fait : « Toute image est distinguée de l'original, ou selon la nature, ou au moins selon l'hypostase : or l'Eucharistie n'est distinguée du corps de Jésus-Christ ni selon l'hypostase ni selon la nature ; elle n'en est donc pas l'image.

En troisième lieu, que S. André de Crète (orat. in Ram. palm.), après avoir dit que *Jésus-Christ est immolé dans les symboles qui en sont les figures*, ajoute dans la même page, que *nous le recevons* SUBSTANTIELLEMENT, *et tout entier chez nous comme dans une maison*, voici ses propres paroles qui ne laissent aucun lieu d'en douter : *Ὅλον αὐτὸν εἰς ἡμῖν ὑποδεχόμεθα, καὶ οὐσιωδῶς εἰσοικίζομεν.*

Enfin on espère que toutes les personnes de bon sens demeureront d'accord qu'il n'y a rien que de très-juste dans ce raisonnement-ci : Bien qu'on ne puisse produire des exemples ni d'une nature subsistant en plusieurs personnes, ni d'une personne subsistant sous deux natures, nous croyons pourtant qu'il y a dans Jésus-Christ une personne en deux natures, et dans Dieu une nature en trois personnes. Donc, quoiqu'on ne puisse produire aucun exemple d'une image qui diffère de l'original selon les seules apparences, on

ne peut pas conclure, ni comme faisait Nicéphore, que puisque l'Eucharistie contient, selon les Pères, la nature et la personne de Jésus-Christ, elle n'en peut être l'image; ni comme font aujourd'hui les protestants, que puisque l'Eucharistie est, selon les mêmes Pères, l'image de Jésus-Christ, elle ne le peut contenir selon sa personne et sa nature.

CHAPITRE VI.

L'on examine les passages de S. Jean de Damas produits par M. Claude contre l'adoration de l'Eucharistie. QUATORZIÈME PREUVE *pour le changement de substance.*

M. Claude. « Damascène (orat. 1 et 2, de Imag.), qui vivait au même temps qu'Étienne, et qui soutenait la même cause que lui, savoir celle des images, raisonne de la même manière. « Je n'adore point, dit-il, la matière, mais j'adore l'auteur de la matière qui a été fait lui-même matière pour l'amour de moi, et qui a voulu habiter dans la matière, afin de me donner par elle le salut; et quant à la matière par laquelle le salut m'a été acquis, je lui rendrai toujours du culte, non comme à Dieu, Dieu m'en garde! car comment serait Dieu ce qui a été tiré du néant, bien qu'il soit vrai que le corps de Dieu est Dieu, à cause de l'union des deux natures en unité de personne? car le corps est fait sans conversion ce dont il a été oint, et est demeuré ce qu'il était par nature, savoir une chair animée, douée d'âme et d'intelligence, qui a eu commencement et a été créée. Quant à l'autre matière par laquelle le salut nous a été acquis, je l'honore et la vénère comme étant pleine de l'action et de la grâce divine. Le très-heureux bois de la croix n'est-il pas une matière? La sainte et vénérable montagne du Calvaire n'est-elle pas une matière? Le rocher de vie où fut le sépulcre de Jésus-Christ, et qui est la source de notre résurrection, n'est-il pas une matière? Ces noirs caractères dont les saints Évangiles sont écrits, ne sont-ils pas une matière? Cette auguste table qui nous dispense le pain de vie, n'est elle pas une matière? Enfin le corps et le sang de Notre-Seigneur ne sont-ils pas une matière? Il faut donc, ou que vous renversiez la vénération et le culte de toutes ces choses, ou que vous accordiez le culte des images de Dieu, et des images des amis de Dieu. » Il est clair que par *ce corps et ce sang du Seigneur* il entend l'Eucharistie, et qu'il la distingue du corps naturel; car, après avoir parlé du corps naturel comme d'une matière, il ajoute: *Quant à l'autre matière*, etc., ce qui marque qu'il passe à un autre genre de choses matérielles distinctes du corps uni hypostatiquement à la divinité. Il est clair aussi qu'il met ce corps et ce sang au rang du bois de la croix, de la montagne du Calvaire, du saint sépulcre, des lettres de l'Evangile et de la table de la communion, et qu'il n'attribue à toutes ces choses qu'une seule et même adoration, une adoration semblable à celle qu'on rend aux images. »

Réponse. Il est vrai que S. Jean de Damas entend l'Eucharistie par *ce corps et par ce sang* dont il parle sur la fin de son passage; mais il n'est pas vrai qu'il les distingue *du corps naturel* dont il avait parlé au commencement. Il est vrai aussi qu'il met *ce corps et ce sang* au rang *du bois de la croix et de la montagne du Calvaire*, en tant que cette montagne et ce bois sont *des choses matérielles*; mais il n'est pas vrai qu'il les mette en leur rang, en tant que ce sont des choses matérielles *distinctes du corps uni hypostatiquement à la divinité.* C'est ce qui va paraître évidemment par toute la suite du passage.

Le dessein de S. Jean de Damas dans ce passage, est de faire voir ce qu'il y a de vrai et de faux dans le principe qu'employaient les iconoclastes contre les orthodoxes, qui est, *que la matière est indigne d'honneur*, ce qu'ils exprimaient par ces deux mots: ὕλη ἄτιμος.

D'abord S. Jean de Damas témoigne qu'il reçoit ce principe, pourvu qu'on le prenne en ce sens-ci, que *la matière est indigne de l'adoration souveraine et absolue qui n'est due qu'au Créateur.* Il est vrai qu'il ne se sert pas de ces termes; mais personne ne niera jamais que ce ne soit le vrai sens de ceux qu'il emploie. *Je n'adore point la matière*, dit-il, *mais j'adore l'auteur de la matière qui a été fait lui-même matière pour l'amour de moi.* Ensuite il montre que ce principe n'est pas soutenable, si on le prend en cet autre sens, savoir que *la matière est indigne de toute sorte d'honneur, quel qu'il soit.* Et comme il y a deux sortes de matières qui sont honorées de tous les chrétiens, il commence d'abord par celle qui est hypostatiquement unie à la divinité. *Et quant à la matière*, dit-il, *par laquelle le salut m'a été acquis, je lui rendrai toujours du culte, non comme à Dieu, Dieu m'en garde! car comment serait Dieu ce qui a été tiré du néant?... Or le corps est demeuré ce qu'il était par sa nature, savoir une chair animée, douée d'âme et d'intelligence, qui a eu commencement et a été créée* Il passe ensuite à la seconde sorte de matière qui n'est pas unie hypostatiquement à la divinité. *Quant à l'autre matière*, dit-il, *par laquelle le salut m'a été acquis, je l'honore et la vénère, comme étant pleine de l'action et de la grâce divine.* Après avoir ainsi nettement déclaré sa pensée, il se moque de l'ὕλη ἄτιμος de ses adversaires, en leur remettant devant les yeux toutes les matières qu'ils honorent eux-mêmes; et commençant par celles qui ne sont remplies que de l'action divine, il finit par celles qui sont hypostatiquement unies à la divinité. *Le très-heureux bois de la croix*, dit-il, *n'est-il pas une matière? La sainte montagne du Calvaire..., le rocher de vie où fut le sépulcre..., ces noirs caractères dont les saints Évangiles sont écrits..., cette auguste table qui nous dispense le pain de vie...; l'or, l'argent dont sont faits les bassins, les croix et les calices, ne sont-ils pas une matière? Enfin le corps et le sang de Notre-Seigneur, que je devais avoir nommés avant toutes ces choses, ne sont-ils pas une matière?* M. Claude a passé sous silence ces mots: *que je devais avoir nommés avant toutes ces choses.* Cependant ils sont dans le texte: Ἡ οὖν ὕλη πρὸ τουτῶν ἁπαντῶν, τὸ τοῦ Κυρίου ἡμῶν σῶμα καὶ αἷμα· c'est-à-dire · *Enfin le corps*

et le sang de Notre-Seigneur que je devais avoir nommés avant toutes ces choses, puisqu'ils ne sont pas remplis de la seule action de Dieu : *Car le saint corps que nous recevons et le sang précieux que nous buvons sont unis à la divinité selon l'hypostase*, dit-il dans l'oraison suivante ; *ce corps dis-je, et ce sang, ne sont-ils pas aussi une matière? Il faut donc, ou que vous renversiez le culte et l'adoration de toutes ces choses, ou que vous nous accordiez d'adorer les images conformément à la tradition de l'Église.*

Ce passage contient donc une preuve convaincante en faveur de la conversion des substances, puisque S. Jean de Damas distingue expressément l'Eucharistie de toutes les matières qui ne sont pas hypostatiquement unies à la divinité, mais seulement remplies de la grâce divine et de son opération.

M. Claude. « Quand il s'agit de l'adoration qu'on doit rendre au corps naturel, il en parle bien autrement. *J'adore*, dit-il, *un seul Dieu, je rends à lui seul le culte de latrie, je n'adore pas la créature outre le créateur. J'adore ensemble avec mon Roi et mon Dieu la pourpre de son corps, pour ainsi dire, non toutefois comme un vêtement ni comme une quatrième personne, à Dieu ne plaise.* Voilà l'humanité adorée en la personne d'adoration de latrie ; au lieu que le corps et le sang mystiques ne sont adorés que d'une adoration relative, comme la croix, le saint sépulcre et les images. *Si vous dites*, ajoute-t-il un peu plus bas, *qu'il ne faut être joint à Dieu que par l'esprit et par l'intelligence, abolissez donc toutes les choses corporelles; les luminaires, l'odeur de l'encens, les prières que nous proférons de vive voix, les mystères même divins qui sont faits de matière, savoir le pain et le vin, l'huile de l'onction, le signe de la croix, le roseau et la lance qui perça son côté pour en faire sortir la vie. Il faut ou abolir la vénération de toutes ces choses, ce qui ne se peut faire, ou ne rejeter pas le culte des images.* Ce qu'il avait appelé un peu plus haut *le corps et le sang*, il l'appelle là *le pain et le vin;* mais soit qu'il les désigne sous le nom de *corps et de sang*, soit qu'il les appelle *pain et vin*, il ne leur attribue qu'une adoration pareille à celle qu'il prétend qu'on doit rendre aux images et aux choses matérielles dont il fait mention, c'est-à-dire une adoration relative. »

Réponse. Il y a mot pour mot tant dans le texte que dans la version latine : *Abolissez donc toutes les choses corporelles.... les mystères même divins qui sont faits de matière, le pain, le vin, l'huile de l'onction, le signe de la croix; car toutes ces choses sont des matières, le roseau, la lance*, etc. D'où vient donc que M. Claude a traduit *savoir le pain et le vin?* N'a-ce point été de peur qu'on ne crût que *ce pain et ce vin* dont parle S. Jean de Damas ne sont pas les mystères divins, mais la matière dont ils sont faits? D'où vient qu'il a retranché ces mots : *car toutes ces choses sont des matières?* N'a-ce point été de peur qu'on ne s'aperçût que, puisque les propres substances du corps et du sang de Jésus-Christ sont des matières, il n'y a rien qui empêche que *ces divins mystères*, dont parle S. Jean de Damas, ne soient le corps même et le sang même couverts des apparences du pain et du vin dont ils ont été formés par la vertu du Saint-Esprit? Mais surtout d'où vient que M. Claude suppose, et ici et dès l'entrée de cette dispute et dans toute la suite, que la chair du Seigneur doit être adorée d'une adoration souveraine et de latrie, *non relativement, mais absolument?* Ne sait-il pas que Bèze a soutenu contre les luthériens, dans le colloque de Montbéliard et dans la Réponse aux actes de ce même colloque, que *la chair ou l'humanité de Jésus-Christ est adorée relativement*, « *respectivè adoratur;* » qu'*encore que la chair de Jésus-Christ soit personnellement unie au Verbe, elle ne peut être l'objet de l'adoration* (absolue) *puisqu'elle n'est point Dieu;* que *notre adoration ne s'adresse pas simplement à cette nature qui ne subsiste pas en elle-même, mais en la personne du Fils; puisque, bien qu'elle subsiste dans le Fils, elle n'est pas devenue la divinité du Fils, mais son humanité.* Ce qu'il confirme par l'exemple de la pourpre, qui ne termine pas l'adoration qu'on rend au roi ou à l'empereur qui en est revêtu.

Mais cette doctrine n'est pas particulière à Bèze : S. Thomas l'a aussi enseignée dans la question où il traite de l'adoration de Jésus-Christ (1). *Adorer la chair de Jésus-Christ*, dit-il, *ce n'est autre chose qu'adorer le Verbe incarné, de même qu'adorer la pourpre du roi n'est autre chose qu'adorer le roi revêtu de sa pourpre.* Et là même : *La glose*, dit-il, *remarque sur ces paroles :* ADOREZ SON MARCHEPIED, *que celui qui adore le corps de Jésus-Christ ne regarde pas la terre, mais celui dont cette terre est le marchepied, et en l'honneur duquel on honore son marchepied. Or le Verbe incarné est adoré d'une adoration de latrie. Donc l'adoration qu'on rend au corps de Jésus-Christ ou à son humanité est une adoration de latrie.*

Ç'a été aussi le sentiment du diacre Rustique qui vivait au sixième siècle. *Ce marchepied*, dit-il (2), *est la terre; car on adore le corps de Jésus-Christ qui a été tiré de la terre; non qu'on l'adore par lui-même, ou pour l'amour de lui-même, comme Dieu; mais parce que par le moyen du corps, de la chair et de l'humanité, le Verbe qui a été fait chair est adoré avec son Père.* Cette doctrine est prise de S. Augustin. *Puisque Jésus-Christ*, dit-il (3), *a vécu sur la terre dans cette chair dont il s'était revêtu, et qu'il nous a donné cette même chair à manger, et que personne ne la mange qu'il ne l'ait premièrement adorée, je trouve comment un tel marchepied du Seigneur peut être adoré, en sorte que non seulement nous ne péchons point en l'adorant, mais même nous pécherions si nous ne l'adorions pas... Mais quelle que soit la terre devant laquelle vous vous baissez et vous vous prosternez*, c'est-à-dire, ce me semble, soit que ce soit le pain consacré, ou le calice, *ne la regardez point comme terre, mais regardez* LE SAINT *de qui cette terre que vous adorez est le marche-*

(1) S. Thom., 3 p., quæst. 25, art. 2.
(2) Cont. Acephal., in Bibl. Patr.
(3) Exposit. in psalm. 98.

pied; car c'est à cause de CE SAINT *que vous l'adorez, c'est en l'honneur de* CE SAINT *que vous adorez son marchepied. Mais en, l'adorant, que votre pensée ne demeure pas dans la chair, de peur de ne pas recevoir la vie de l'esprit. Car, ainsi que parle Jésus-Christ, c'est l'esprit qui donne la vie, et la chair ne sert de rien.*

S. Athanase (1) et S. Epiphane (2) ont enseigné la même doctrine contre deux sortes d'hérétiques, dont les uns soutenaient que le corps de Jésus-Christ est incréé puisqu'on l'adore, et les autres qu'on ne le doit point adorer puisqu'il est créé. Mais ces Pères prétendent que la conséquence est nulle, parce que l'adoration qu'on rend au corps de Jésus-Christ ne se termine pas au corps, mais à la personne incréée qui a eu la bonté de s'en revêtir. Et, pour nous faire comprendre leur pensée, ils emploient divers exemples, et entre autres celui de la pourpre qu'on adore en l'honneur du roi, celui du temple que les Juifs adoraient en l'honneur de Dieu, et enfin celui des pieds sacrés de Jésus-Christ que les saintes femmes adorèrent en l'honneur de sa divine personne.

Tout ceci fait voir, non seulement que M. Claude a tort de supposer que l'adoration qu'on rend au corps naturel de Jésus-Christ n'est en aucune manière relative, mais aussi qu'il n'a pas raison de prétendre que l'adoration qui est due à l'Eucharistie ne convienne en aucune manière avec celle qu'on rend aux images. Car si cette doctrine de Bèze, de S. Thomas et des Pères est véritable, il faut avouer que ces deux adorations conviennent ensemble en ces trois chefs : 1° en ce qu'elles ne sont ni l'une ni l'autre absolues, quand on les considère précisément en tant qu'elles se portent au voile qui contient réellement la chair du Sauveur, et à l'image qui la représente; 2° En ce qu'elles tendent toutes deux à un même terme; 3° En ce qu'elles ne parviennent à ce terme que par le moyen, pour ainsi dire, de deux canaux. Le premier canal d'un côté est le voile ou la partie extérieure de l'Eucharistie, et de l'autre quelque image, par exemple un crucifix. Le second canal de tous les deux côtés est le corps même du Sauveur. Le terme où ces deux canaux conduisent, pour ainsi parler, notre adoration, et auquel elle s'arrête sans passer plus loin, est la propre personne du Verbe incarné; car c'est en son honneur que nous nous prosternons, et devant le voile qui contient substantiellement sa chair sacree, et devant le crucifix ou l'image qui la représente attachée pour l'amour de nous sur une croix.

Mais quand on accorderait à M. Claude que le corps et le sang de Jésus-Christ doivent être adorés d'une adoration souveraine, dernière, absolue et terminée au corps même et au sang même, je ne vois pas quel avantage il pourrait tirer contre nous du raisonnement de S. Jean de Damas, puisqu'il est certain que le raisonnement de ce Père en deviendrait plus fort et plus convaincant. Car voici la manière dont il aurait raisonné contre les iconoclastes : *Vous rendez vous-mêmes à la matière toute sorte d'adorations, et des adorations relatives quand vous adorez la croix; car le très-heureux bois de la croix n'est-il pas une matière? et des adorations absolues, souveraines, dernières, terminées à la matière même, quand vous adorez le corps et le sang du Seigneur; car ce corps et ce sang ne sont-ils pas une matière? Comment donc avez-vous la hardiesse de mettre en avant votre* ὕλη ἄτιμος, *pour abolir et renverser l'adoration des images?* Peut-on concevoir un raisonnement plus juste et plus convaincant?

(1) Epist. ad Adelph. et lib. de Incarn., cont. Apollin.

(2) In Ancho., num. 51

CHAPITRE VII.

Réponse au passage de Photius, allégué par M. Claude. QUINZIÈME PREUVE *pour le changement des substances.*

M. Claude (ibid.). « On trouve dans Photius un passage semblable à deux d'Étienne et de Damascène où il justifie de même l'adoration relative qu'on rend aux images par l'exemple de celles qu'on rend aux mystères. Il compare ces deux cultes ensemble, et les fait être d'un même ordre et d'une même qualité. *Quand nous adorons*, dit-il (de Synod.), *l'image de Jésus-Christ, la croix et le signe de la croix, nous ne prétendons pas terminer à ces choses notre culte, mais nous l'adressons à celui qui par les richesses ineffables de son amour a voulu se faire homme, et souffrir pour nous une mort honteuse. C'est ainsi que nous adorons les temples, les sépulcres et les reliques des saints d'où sortent les guérisons miraculeuses, louant et célébrant Jésus-Christ, notre vrai Dieu, qui leur a donné cette gloire; et s'il y a quelque chose de semblable en nos mystiques et saints sacrements, nous reconnaissons et glorifions l'Auteur et la cause première pour le don et la grâce qu'il nous confère par leur moyen.* »

Réponse. Le raisonnement de Photius n'a rien de commun avec ceux d'Étienne Stylite et de S. Jean de Damas. Il est vrai qu'ils défendent tous trois la même cause, mais ils le font par des moyens différents. S. Jean de Damas le fait en s'attachant uniquement à découvrir la vanité de l'ὕλη ἄτιμος des iconoclastes. S. Étienne le fait en montrant qu'on ne peut rejeter l'adoration des images, ni sous prétexte que ce sont des créatures, ni sous prétexte que ce sont des matières, ni sous prétexte que ce sont des images. Photius enfin le fait de la manière dont l'avaient fait environ cent ans auparavant les Pères du deuxième concile de Nicée; c'est-à-dire en représentant aux iconoclastes que, comme ils ne terminent pas leur adoration au vrai bois de la croix ni aux croix communes lorsqu'ils les adorent, de même, quand nous adorons les images, c'est à Jésus-Christ, et non pas aux images, que notre adoration se termine.

Au reste, je voudrais bien voir comment M. Claude pourrait prouver comme il faut qu'il soit parlé de l'Eucharistie dans ce passage de Photius. Car de dire que Photius, après avoir fait mention *des temples, des sépulcres et des reliques*, ajoute : *Et s'il y a quelque chose de semblable dans nos mystères et saints* SACREMENTS,

ce n'est rien dire. Car pour passer sous silence qu'on aurait pu tourner, *dans nos saintes et mystiques* CÉRÉMONIES, τελέταις, comment M. Claude prouvera-t-il que ces choses semblables *aux reliques, aux temples et aux sépulcres*, soient le corps et le sang de Jésus-Christ, et non pas les autels, les vases sacrés, les ornements de l'église, ou *ces noirs caractères*, comme parle S. Jean de Damas, *dont les saints Évangiles sont écrits?*

Quoi qu'il en soit, il est certain que cinq cents passages de cette sorte, quand M. Claude les pourrait produire, ne feront jamais tant d'impression sur un esprit bien fait que ces belles paroles de Photius : *Toutes ces diversités*, dit-il (1), *qui se trouvent dans les Liturgies, soit qu'on en considère les prières et les invocations, soit qu'on en considère l'ordre et toute la suite, la longueur, la brièveté et le nombre, n'apportent aucun empêchement à la vertu déifiante du Saint-Esprit; car, ô merveille! le pain commun est changé au corps de Jésus-Christ, et un vin commun devient le sang du Seigneur, qui l'a fait lui-même sortir avec de l'eau de son propre côté.* Ce passage de Photius peut donc nous servir de quinzième preuve en faveur du changement de substance.

CHAPITRE VIII.

Que les Grecs adoraient au huitième siècle l'Eucharistie en la même manière et au même temps qu'on l'a toujours adorée et qu'on l'adore encore aujourd'hui dans l'Église romaine. SEIZIÈME ET DERNIÈRE PREUVE *de la transsubstantiation par les Rituels.*

M. Claude. « C'est là ce que j'avais à dire sur ce point; je laisse maintenant à juger si ce que j'ai nié, que les Grecs adorassent ce sacrement comme font les Latins, est l'effet *d'une témérité sans exemple*, comme parle M. Arnauld, ou si ce ne serait pas plutôt l'effet d'une connaissance plus juste et d'un examen plus tranquille et plus désintéressé que le sien. J'établis ma négative sur les témoignages formels de Sacranus, de Jean de Lasko, de Pierre Scarga, d'Antoine Caucus, de François Richard, tous catholiques romains et ecclésiastiques, qui étaient sur les lieux, et par conséquent tous témoins irréprochables à cet égard, qui disent formellement que les Grecs n'adorent point le sacrement après la consécration, et qui leur en font un crime capital, les égalant aux hérétiques. Je confirme cela non seulement par le silence des voyageurs qui nous rapportent exactement les cérémonies de tout leur office, sans marquer celle-là qui est essentielle, mais aussi par leurs propres Rituels, et par le refus qu'ils font de pratiquer les principaux cultes que les Latins emploient pour témoigner leur adoration, sans leur en substituer d'autres équivalents. Je le confirme encore par des passages exprès des autres Pères grecs, d'Étienne Stylite, de Jean de Damas et de Photius, qui n'attribuent à l'Eucharistie qu'une adoration relative, semblable à celle qu'on rend aux images, aux temples, aux croix, aux reliques des saints. Avec tout cela, M. Arnauld dit qu'*il a pitié et honte de moi tout ensemble*, et que *ma négative est l'effet d'une témérité sans exemple;* et il se fonde sur des *adorations volontaires* et sur des *soumissions intérieures* que personne n'a jamais vues que lui. »

Réponse. Je passe sous silence les réflexions qu'on pourrait faire ici sur ce que dans le livre de M. Claude, réfuté par Arnauld, il n'est fait aucune mention ni des *passages exprès* de Photius, d'Étienne et de S. Jean de Damas, ni du *silence* des voyageurs, ni des *témoignages formels* de Sacranus, de Scarga, de Caucus, de Richard et de Jean de Lasko. Je viens tout d'un coup au point de la question, et je dis que, pour bien juger si la négative de M. Claude est l'effet d'*une connaissance fort juste* et d'*un examen tranquille et désintéressé*, il n'y a qu'à le presser de dire nettement et en termes précis en quoi consiste cette négative.

Consiste-t-elle à nier que les Grecs adorent l'Eucharistie, ou à nier que le culte qu'ils rendent à l'Eucharistie soit une adoration de latrie?

Si cette négative consiste à nier que les Grecs adorent l'Eucharistie, est-ce l'effet d'*un examen bien tranquille* que d'alléguer des passages qui établissent fortement le culte de l'Eucharistie? *Il faudra donc*, dit S. Jean de Damas aux iconoclastes, *que vous renversiez le culte et l'adoration du corps et du sang de Jésus-Christ. Quoi!* dit Étienne Stylite à l'empereur Copronyme, *voudriez-vous encore les bannir de l'église, sous prétexte que nous les adorons et que nous les baisons?*

Si elle consiste à nier que cette adoration des Grecs soit une adoration de latrie, est-ce l'effet d'*un examen fort désintéressé* que de se prévaloir du silence des voyageurs? Car ces voyageurs, c'est-à-dire M. Thévenot et M. de Monconis, n'ayant rien dit de l'adoration que les Grecs rendent à l'Eucharistie, comment peut-on conclure que le culte rendu par les Grecs à l'Eucharistie ne soit point un culte de latrie? *Nous honorons du culte de latrie le sacrement*, dit Gabriel, archevêque de Philadelphie (Apol., pag. 5). *Il faut*, dit l'auteur d'une Confession de foi approuvée par les quatre patriarches d'Orient (1), *que chacun de nous, rendant le culte de latrie à ces mystères, dise : Je crois, Seigneur, et je confesse que vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant. Quant au sixième article que vous me proposez*, dit Marcus Donus dans sa lettre à M. Claude (part. 2 de notre tome 2, liv. 8, c. 13), *vous saurez que l'église grecque adore le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie d'une adoration de latrie.* Tois passages de cette sorte ne sont-ils pas préférables au silence de cinq cents voyageurs?

Est-ce l'effet d'*un examen fort tranquille*, que de presser sur le silence des Rituels? Quoi! sous prétexte que le Missel romain ordonne d'adorer l'Eucharistie sans marquer qu'on le doive faire d'une adora-

(1) Epist. ad Nicol., papam, apud Allatium, contra Chreigt.

(1) Confessio eccles. orient., p. 1, quæst. 107.

tion de latrie, sera-t-il permis à M. Claude de soutenir que nous ne rendons pas au Seigneur présent sur nos autels le souverain culte qui lui est dû? Mais de plus on verra incontinent que les Rituels grecs établissent ce souverain culte. Est-ce l'effet d'*un examen bien désintéressé* que de produire des témoignages de François Richard, d'Antoine Caucus et de quelques autres catholiques qui nient formellement, si nous en croyons M. Claude, que les Grecs adorent l'Eucharistie consacrée en quelque temps que ce soit? ce qui est incontestablement faux. Mais surtout est-ce l'effet d'*un examen bien tranquille et fort désintéressé* que de soutenir qu'on ne croit pas la présence réelle parmi les Grecs, puisqu'on n'y adore point le S.-Sacrement comme parmi les Latins, et de prouver qu'on n'y adore pas le S.-Sacrement comme parmi nous, par des passages qui prouvent d'une manière invincible qu'on y croit la présence réelle? *Il y a quelque temps*, dit Richard dans le passage allégué par M. Claude (ibid., liv. 3, c. 7), *que la signora Margareta Dargenta me racontait que, s'étant trouvée dans une compagnie de Grecs, elle leur avait fait une verte réprimande sur le sujet dont je parle. Vous montrez bien, disait-elle, vous autres Grecs, qu'aux choses de la foi vous êtes aveugles au dernier point. D'un côté vous avouez que Jésus-Christ Dieu et homme est* RÉELLEMENT PRÉSENT *au S.-Sacrement de l'autel, et d'un autre côté on ne voit point que vous lui rendiez aucun respect digne de sa majesté. Quand j'ai averti ces papas*, dit Caucus dans le passage rapporté par M. Claude (ibid.), *que les peuples dont ils ont la conduite rendaient plus d'honneur aux saints qui sont les serviteurs de Jésus-Christ, qu'ils ne rendaient* AU SEIGNEUR ET AU MAÎTRE, *ils ne m'ont rien répondu, sinon qu'il n'y avait aucun commandement qui enjoignît ce respect*, savoir, *de ne pas tourner le dos au S.-Sacrement en entrant dans les églises.*

Enfin, pour retourner au huitième siècle, d'où je ne suis sorti que pour faire remarquer en passant la manière d'écrire de M. Claude, est-ce l'effet d'*une connaissance fort juste et d'un examen tranquille et désintéressé* que de prétendre qu'on ne rendait point à l'Eucharistie, du temps de S. Jean de Damas, l'adoration souveraine que les Latins lui rendent, et de fonder cette prétention sur un passage qui prouve tout le contraire? Car le passage de S. Jean de Damas produit par M. Claude montre évidemment que tous les Grecs du huitième siècle, c'est-à dire et les orthodoxes et les iconoclastes, convenaient ensemble: 1° à rendre à l'Eucharistie un culte extérieur; 2° à croire que l'Eucharistie est le corps même hypostatiquement uni à la divinité. Or si tous les Grecs de ce siècle étaient d'accord en ces deux points, est-il croyable qu'en adorant l'Eucharistie ils ne s'excitassent point à concevoir intérieurement des sentiments de soumission et d'anéantissement, tels qu'on en doit avoir en adorant la chair d'un Dieu? Puis donc que l'adoration souveraine que nous rendons à l'Eucharistie ne consiste que dans un culte extérieur et sensible accompagné de *ces soumissions intérieures*, n'est-il pas évident que le passage de S. Jean de Damas prouve tout le contraire de ce que prétendait M. Claude?

Mais en quel temps les Grecs du huitième siècle rendaient-ils aux redoutables mystères ce souverain culte? Je réponds qu'ils le leur rendaient au même temps qu'on l'a toujours fait, et qu'on le fait encore aujourd'hui dans l'Église romaine, c'est-à-dire au temps de la communion. *Nous les adorons*, dit S. Étienne Stylite, *et nous les baisons, et en y participant nous acquérons de la sainteté.* Il est clair qu'il désigne le temps de la communion.

Je dis donc que les évêques et les prêtres rendaient à l'Eucharistie l'adoration souveraine que nous lui rendons, lorsqu'ils faisaient cette prière avant que de participer aux sacrés mystères : *Je crois, Seigneur, et je confesse que vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant, qui êtes venu au monde pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier.... Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez dans la maison souillée de mon âme.... et dans ce corps de boue et de mort, tout couvert de la lèpre du péché* (Liturg. Chrysost.).

Je dis que les diacres rendaient au sang précieux ce souverain honneur, lorsqu'ils s'approchaient du calice *en adorant*, comme il est expressément porté dans les Rituels, et en prononçant ces paroles : *Voici que je viens au Roi immortel. Je crois, Seigneur, et je confesse que vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant.... Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez dans la maison souillée de mon âme.... et dans ce corps de boue et de mort, tout couvert de la lèpre du péché* (ibid.).

Je dis que les fidèles rendaient au pain sacré ce souverain culte après que les prêtres et les diacres le lui avaient rendu ; car, pour me servir des termes de S. Jean de Damas et de S. Étienne Stylite, c'était pour lors qu'*en s'approchant de la sainte table avec tremblement, et en mettant leurs mains en forme de croix l'une sur l'autre, ils y recevaient le corps du Crucifié, qu'ils le portaient à leur front, à leurs yeux et à leurs lèvres; qu'ils l'honoraient, l'adoraient et le baisaient; et qu'en y participant ils étaient sanctifiés, embrasés et déifiés, ce divin charbon excitant par sa flamme le feu de leur dévotion, consumant leurs péchés par son ardeur, éclairant leur cœur par sa lumière, et passant enfin en la consistance de leurs âmes et de leurs corps, et en leur substance pour la conserver.*

Je dis enfin que ces fidèles, ces diacres, ces prêtres et ces évêques rendaient à la chair du Sauveur, couverte des apparences d'un pain commun, l'adoration souveraine qui lui est due, lorsqu'on la leur portait au lit de la mort, suivant l'ordonnance du grand concile de Nicée; car ce n'est pas des seuls chrétiens du quatrième siècle, c'est de tous les fidèles qui devaient être à jamais répandus par toute la terre, dont S. Augustin prétendait parler, lorsqu'il a dit que *Jésus-Christ leur a donné à manger cette même chair dont il s'est revêtu; que personne ne la mange qu'il ne l'ait premièrement adorée; et que non seulement nous ne péchons point en l'adorant, mais que nous pécherions si nous ne l'adorions pas.*

CHAPITRE IX.

Conclusion de tout l'ouvrage.

Voilà ce que j'avais à dire pour la défense de l'église grecque contre la Réponse du ministre Claude au livre de M. Arnauld. J'ai fait voir, par de bons témoignages tirés des plus célèbres auteurs de cette église, que la transsubstantiation y a été enseignée depuis notre siècle jusqu'au onzième, et depuis le onzième jusqu'au commencement du septième. J'ai examiné de bonne foi tous les passages allégués par M. Claude. Je n'ai supprimé aucune des remarques dont il a jugé à propos de les accompagner. Je les ai rapportées dans toute leur étendue, pour lui ôter tout sujet de se plaindre qu'en abrégeant ses preuves on en a diminué la force. Et il paraît, par les réponses que j'y ai faites, que de tous les auteurs grecs qui ont vécu depuis près de onze cents ans, il n'y a que le patriarche Cyrille Lucar (hom. de 5 Panib.) qui ait donné quelque sujet de douter de sa créance touchant le changement des substances; parce qu'exhortant d'un côté les Grecs, dans ses prédications, à reconnaître *la vertu infinie de Dieu dans la transsubstantiation du pain* (Perpét., liv. 8, chap. 15), il envoyait d'un autre côté aux protestants des lettres et des confessions de foi où il traite la transsubstantiation du pain d'*invention téméraire*, et où il proteste qu'*il embrasse avec une conscience très-sincère la doctrine de l'illustre docteur Jean Calvin* (1).

On verra dans la suite ce que dira M. Claude sur les deux derniers volumes de *la Perpétuité*. S'il s'obstine à soutenir que la transsubstantiation a été inconnue aux Grecs et aux Latins dans les six premiers siècles, je ne pourrai pas raisonnablement me dispenser de donner au public une troisième partie, qui contiendra la créance de l'église grecque, depuis la fin du sixième siècle jusqu'au temps des apôtres; mais s'il prend pour une bonne fois la résolution de rendre à la vérité la gloire qui lui est due, il n'y aura plus rien qui m'oblige d'entreprendre ce nouveau travail.

En attendant sa dernière résolution, nous ne cesserons point d'implorer la bonté divine pour lui obtenir la grâce de choisir ce dernier parti. Il lui sera assurément le plus avantageux devant Dieu et devant les hommes; car quelle apparence y a-t-il qu'il puisse jamais contenter les honnêtes gens de l'une et de l'autre communion sur les passages, par exemple, de S. Grégoire de Nysse, de S. Jean Chrysostôme, du S. abbé Arsène et de S. Eutyque, rapportés par Nicétas Choniate, par S. Jean de Damas et par l'auteur anonyme des Vies des Pères?

S. Eutyque, patriarche de Constantinople et contemporain de S. Grégoire-le-Grand, enseigne (sup.) que *le sacré corps du Seigneur est divisé indivisiblement dans les mystères*; que, *bien que chaque fidèle ne reçoive qu'une partie des mystères, il reçoit le sacré corps du Seigneur et son précieux sang tout entier*; et que *personne ne doit douter que le corps incorruptible et immortel du Seigneur ne se trouve tout entier dans toutes les parties des antitypes*.

(1) Confessio eccles. orient., Epist. ad D. Léger.

Le S. abbé Arsène, précepteur des enfants de Théodose-le-Grand, enseigne (sup.) que *le pain dont le Seigneur a dit :* Ceci est mon corps, *est le corps de Jésus-Christ selon la vérité, et non pas selon la figure*; et que *c'est une erreur contraire à la tradition de l'Église catholique de croire que le pain qu'on reçoit dans la communion n'est pas naturellement le corps du Seigneur.*

S. Jean Chrysostôme dit (sup.) que *le sang qui reluit dans la bouche des fidèles n'est pas la figure du sang de Jésus-Christ, mais la vérité même*; que *comme la mère nourrit son enfant de son sang et de son lait, de même Jésus-Christ nourrit tous les jours de son sang ceux qu'il a engendrés*; que *quelque partie qu'on reçoive de l'hostie, on reçoit tout entier celui que Thomas a manié*; et à la vue d'un mystère si incompréhensible il s'écrie: *O merveille! celui qui est assis à la droite du Père se trouve entre les mains des pécheurs.*

S. Grégoire de Nysse enseigne (ibid.) que *le pain est changé au corps du Verbe de Dieu*, et qu'*il ne devient pas le corps du Verbe par le moyen du boire et du manger, comme le pain dont le Seigneur se nourrissait, mais étant en un moment changé au corps du Verbe, selon ce qu'il a dit lui-même :* Ceci est mon corps; que *le corps immortel de Jésus-Christ étant seul et unique, est pourtant distribué à toute heure à un million de fidèles*; qu'*il est tout entier en chacun d'eux par le moyen de la partie qu'ils en reçoivent*, et qu'*il demeure tout entier en lui-même*; que *ce corps qui a été plus fort que la mort, qui est le principe de notre vie, et que Dieu a rendu immortel, est reçu dans notre corps*, qu'*il s'insinue par le moyen du boire et du manger jusque dans nos entrailles*, et que *le moyen dont le Seigneur s'est servi pour nous accorder cette grâce, a été de transélémenter dans son corps la nature des choses apparentes*; c'est-à-dire du pain et du vin, qui paraissent encore après la consécration dans les mystères.

C'est se trop flatter que de se faire accroire qu'on pourra persuader au monde que des auteurs qui parlent de la sorte n'ont reconnu dans nos mystères qu'un pain commun inondé de la vertu de sanctifier les âmes. Cependant M. Claude n'ignore pas que nous avons cinq cents passages de cette force à lui alléguer. Pour moi, comme je ne doute nullement qu'il n'y ait parmi messieurs de la religion plusieurs personnes de bon sens, et d'un esprit à juger de nos contestations avec la même équité que s'ils n'y prenaient aucune part, je m'assure aussi qu'il s'en trouvera qui, lisant ces passages de S. Eutyque, de S. Arsène, de S. Chrysostôme et de S. Grégoire de Nysse, ne feront point difficulté d'avouer qu'il n'en faut pas davantage pour les convaincre que la conversion des substances a été crue des Grecs dans les six premiers siècles, de même que dans les dix derniers.

Mais plût à Dieu qu'après un aveu si ingénu ils voulussent employer quelques moments à méditer une vérité importante que M. Claude leur a lui-même re-

présentée. Je reprendrai son discours d'un peu plus haut, afin qu'on puisse mieux entrer dans sa pensée. *Au reste*, dit M. Claude (1), *que l'auteur se souvienne bien que notre contestation est telle que le paradis et l'enfer feront la différence de ceux qui auront fait un bon ou un mauvais choix. Qu'il s'en souvienne, dis-je, car pour nous nous ne l'oublions pas. S'il s'agissait de moins dans cette controverse de l'Eucharistie que* DE NOTRE SALUT OU DE NOTRE DAMNATION, *je ne sais si notre vertu serait assez forte pour résister à toutes les tentations qui la combattent. Nous sommes hommes, nous aimons l'honneur, le repos, les richesses, les emplois, les espérances ; nous ne sommes pas insensibles aux afflictions, et nous ne faisons tous les jours que trop d'expériences des faiblesses de notre cœur. Mais quand nous nous souvenons* QU'IL S'AGIT DE NOTRE SALUT, OU DE NOTRE DAMNATION, *ces deux grandes idées dissipent tous les efforts de la tentation; nous les opposons aux charmes des biens du monde, et à la triste image de ses maux. Notre cœur ne se saurait trahir jusqu'à ce point que de perdre la couronne du ciel, et de s'engager dans une mort éternelle.* C'EST UN DIFFÉREND SI IMPORTANT, QUE LA CHAIR ET LE SANG NE SE DOIVENT JAMAIS MÊLER DE LE DÉCIDER. LE JUGEMENT S'EN DOIT FAIRE DANS LE FOND DE LA CONSCIENCE, PAR LES LUMIÈRES DE LA VÉRITÉ ET PAR L'AUTORITÉ DE DIEU ET DE SON CHRIST, SEUL ÉGALEMENT CAPABLE DE DONNER ET DE REFUSER SON HÉRITAGE AUX HOMMES.

M. Claude, à mon avis, n'a jamais rien écrit de plus véritable. Voyons donc en quoi consiste ce grand différend où nous reconnaissons tous qu'il ne s'agit de rien moins que d'une éternité de bonheur ou de malheur. M. Claude dit que *le pain de la communion est la figure du corps*, et qu'*il en contient la vertu;* je dis que *c'est le corps même.* Il n'y a qu'à écouter avec une soumission parfaite le souverain Juge. *Le pain*, dit-il, *que je donnerai, c'est ma chair. En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous.* Et en les donnant à boire et à manger à ses disciples : *Prenez*, dit-il, *et mangez : Ceci est mon corps qui sera livré pour vous. Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance qui sera répandu pour plusieurs.* Examinons les uns et les autres ce jugement dans le fond de la conscience; n'écoutons ni la chair ni le sang, jugeons-en par la propre lumière de ces paroles qui sont la vérité même, et non pas par les fausses lumières de quelque glose humaine. Pourquoi hésitez-vous? D'où vient que vous vous défiez du témoignage de votre propre conscience? Est-ce que vous doutez si le Seigneur a pu opérer une si grande merveille? Faites réflexion que Calvin lui-même avoue qu'il l'a pu faire. Nous reconnaissons, dit-il, que Jésus-Christ peut convertir le pain en son corps et le vin en son sang. *Rerum omnium conversionem fieri posse à Christo nos quoque fatemur* (2).

(1) Réponse au second traité, part. 3, chap. 4.
(2) Calvin. libell. de verâ Eccl. reform., pag. 760, edit. ann. 1552.

Est-ce que vous craignez qu'il ne faille pas prendre les paroles du Seigneur au sens qui se présente tout d'un coup à tous ceux qui les lisent? Si cela est, gardez-vous bien de consulter sur ce doute des gens intéressés, des gens qui se peuvent tromper, puisque vous voyez qu'ils se sont trompés touchant la créance des Grecs, s'ils en ont parlé avec sincérité; des gens enfin qui sont capables, s'ils ne sont pas sincères, de prendre Dieu à témoin qu'ils ne vous trompent point, lorsqu'ils vous disent tout le contraire de ce qu'ils voient plus clair que le jour. Que ferons-nous donc?

Commencez par gémir en la présence de celui qui est seul également capable de donner et de refuser son héritage aux hommes ; priez-le de ne vous point abandonner dans une nécessité si pressante ; étouffez plus que jamais toutes les pensées du monde, de la chair et du sang; tenez-vous ferme à ce principe inébranlable, qu'*un différend si important se doit terminer par l'autorité de Dieu et de son Christ;* et dans cette disposition, considérez que toutes les communions orientales entendent à la lettre les paroles du Sauveur ; qu'entre ces communions il y en a une qui n'est pas moins ancienne que le christianisme, et que la plupart des autres se sont formées dans les six premiers siècles; qu'il est inconcevable comment toutes ces communions pourraient convenir unanimement avec la nôtre dans un dogme d'une créance si difficile, si ce n'avait été la foi de l'Église ancienne. Enfin, considerez que cette ancienne Église, fondée par les apôtres, et gouvernée par de très-saints évêques, qui enseignaient à leurs enfants ce qu'ils avaient appris de leurs pères, n'a pu ignorer le vrai sens de ces paroles : *Le pain que je donnerai, c'est ma chair, laquelle je livrerai pour la vie du monde. Prenez, mangez, ceci est mon corps qui sera livré pour vous;* et je suis certain que si vous voulez rendre gloire à Dieu, vous avouerez que voilà le différend terminé par l'autorité de son Christ, et que, sans attendre un miracle comme cet ancien solitaire, vous vous écrierez comme lui (sup.) : *Je crois, Seigneur, que le pain qui est proposé sur l'autel est votre corps, et que ce qui est dans le calice est votre sang.*

Au reste, je prie M. Claude de me pardonner s'il m'est échappé contre mon intention quelque parole qui puisse raisonnablement lui faire de la peine, et je finis en conjurant messieurs de la religion de faire des réflexions dignes de l'importance du sujet sur les paroles de M. Claude que je viens de produire, et sur les quatre vérités constantes que je leur ai représentées.

Avec la grâce de Dieu toutes les difficultés s'aplaniront insensiblement, et il y aura sujet d'espérer que dans peu de temps nous nous réjouirons avec eux de les voir retournés dans le sein de l'Église catholique. Ils ne le doivent pas regarder comme un sein étranger. C'est un sein où leurs ancêtres ont vécu en paix avec les nôtres pendant l'espace de près de quinze siècles. Ils y auraient pris eux-mêmes naissance avec nous, si des

gens qui se disaient envoyés de Dieu n'eussent abusé sous de fausses apparences du zèle de leurs pères, bon à la vérité, mais trop crédule et accompagné de je ne sais quoi d'indiscret, et de moins patient qu'il n'eût été à souhaiter. Enfin ils y trouveront un grand nombre de leurs amis et de leurs proches qui avaient été élevés avec eux hors de ce sein, mais qui y sont rentrés en surmontant généreusement toutes les difficultés.

Il s'agit de rompre pour une bonne fois avec la chair et avec le sang. *Celui*, dit le Sauveur, *qui aime son père, ou sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi. Celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi. Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre : je ne suis pas venu y apporter la paix, mais l'épée. Car je suis venu séparer le fils d'avec le père, la fille d'avec la mère, et la belle-fille d'avec la belle-mère. Et l'homme aura pour ennemis ceux de sa propre maison.* Je prie Dieu qu'il imprime fortement ces grandes vérités dans le cœur de M. Claude et de tous ceux de sa communion. Ils sont aujourd'hui, et peut-être que demain ils ne seront plus. L'éternité ne dépend que d'un moment. C'est se perdre sans ressource, et s'engager dans une mort éternelle, que de mourir dans une communion où l'on ne mange point *la chair du Fils de l'homme*, et où l'on ne peut boire *son sang*.

VIE DE DENIS DE SAINTE-MARTHE.

Sainte-Marthe (Denis de), fils de François de Sainte-Marthe, seigneur de Chandoiseau, et général des Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, où il était entré en 1667, naquit à Paris en 1650, et mourut en 1725, à 75 ans. Ce religieux fit honneur à son ordre par sa vertu et par ses ouvrages, dont les principaux sont : 1° le *Traité de la Confession*, que nous donnons comme la suite et le complément de l'ouvrage de *la Perpétuité*, suivant en cela les conseils de plusieurs savants professeurs de Paris; 2° *Réponse aux plaintes des protestants*, qui se disaient persécutés en France; 3° *Entretiens touchant l'entreprise du prince d'Orange*, et quatre *Lettres* à l'abbé de Rancé; 4° la *Vie de Cassiodore*, in-12, 1703; 5° l'*Histoire de saint Grégoire-le-Grand*, in-4° : ces deux ouvrages sont pleins de science, et offrent le plus grand intérêt; 6° une *Édition* des *Œuvres* de saint Grégoire, 4 vol. in-fol. Denis de Sainte-Marthe avait entrepris, à la prière de l'assemblée du clergé de 1710, une nouvelle édition de la *Gallia Christiana*, in-fol., et il en fit paraître 3 vol. Cet ouvrage fut continué après sa mort, et le 13e vol. parut en 1785. Il manque quatre métropoles, Tours, Vienne, Besançon et Utrecht; beaucoup de matériaux avaient été rassemblés pour terminer cet important ouvrage, quand la révolution vint les disperser.

Nous croyons devoir avertir nos lecteurs que nous avons inséré dans le texte du traité de la Confession les citations qui se trouvaient sur les marges dans les éditions précédentes, et que nous avons placé au bas des colonnes les autres notes marginales, latines et françaises. Nous avons pareillement rapporté au-dessous des pages auxquelles ils correspondent les éclaircissements et additions que l'auteur avait cru devoir placer à la fin de son traité.

TRAITÉ DE LA CONFESSION

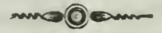
CONTRE

LES ERREURS DES CALVINISTES,

OU LA DOCTRINE DE L'ÉGLISE SUR CE POINT EST EXPLIQUÉE PAR L'ÉCRITURE SAINTE, PAR LA TRADITION ET PAR PLUSIEURS FAITS TRÈS-REMARQUABLES.

Avec la réfutation du livre de M. Daillé, ancien ministre de Charenton, contre la confession auriculaire.

Sciendum est illam esse veram Ecclesiam, in quâ est confessio et pœnitentia. Lactant. Firm., lib. 4 Institut. cap. 30.



Avertissement de l'Auteur.

Ayant fait réflexion sur le grand fruit produit par plusieurs traités de controverse, lesquels ont été suivis de la conversion de tant de personnes, je m'étonnai de ce qu'on n'en avait point mis encore au jour sur la confession sacramentelle, qui est un des points où messieurs de la religion prétendue réformée se

croient les plus forts. Il faut même avouer qu'ils ont sur cet article plusieurs partisans dans le sein de l'Église catholique. Je parle de ces hommes déréglés qui regardent la confession comme un joug insupportable, parce qu'elle est un obstacle à la fausse paix qu'ils tâchent de se procurer dans le mauvais état de leur conscience; et qui se persuadent facilement ensuite que Dieu n'a pas fait une loi de la confession; tombant ainsi de la corruption des mœurs dans l'hérésie même, qui est la corruption de la foi.

Voilà ce qui rend absolument nécessaire quelque traité en notre langue, afin d'éclaircir cette matière, et de détromper ceux de l'une et de l'autre communion, qui regardent le précepte de la confession comme une invention humaine. Ce n'est pas ici de ces vérités spéculatives qui font l'exercice des seuls théologiens: c'est un dogme de pratique, sur lequel nous voyons les plus ignorants se faire une religion particulière, et prendre témérairement leur parti.

Ces considérations me firent d'abord souhaiter que les personnes savantes qui ont travaillé sur presque tous les autres sujets de controverse, s'appliquassent à traiter celui-ci dans toute son étendue, d'une manière aisée qui les fît entendre même des ignorants et des femmes. Ensuite il me vint quelque pensée de m'occuper moi-même à ce travail; et voici l'occasion qui me la fit naître.

J'étais alors appliqué à de certaines études où la question de la nécessité de la confession était renfermée. Cela m'avait donné lieu de l'examiner à fond dans la sainte Écriture, dans les conciles, et dans les Pères. Je lus ensuite exactement tout ce qui a été écrit de part et d'autre sur cet article; et principalement le livre de M. Daillé (1) avec la dissertation du R. Père Alexandre, et le nouveau traité historique de M. Boileau qui le réfutent. Il faut avouer que je découvris alors de mes propres yeux un étrange vide et un faible surprenant dans l'ouvrage de ce fameux ministre; en sorte que je ne pus l'y reconnaître selon la haute idée que nous en donnent messieurs les prétendus réformés. Je cherchais partout, sans le pouvoir trouver, *ce grand homme qui passera dans la suite des temps pour un des plus grands et des plus excellents docteurs que l'Église ait jamais eus;* c'est-à-dire *lorsque la vénération qu'on a pour les choses anciennes sera jointe à l'excellence propre de ses ouvrages.* Ce sont les louanges que lui donne l'auteur de la Réponse au livre de l'Exposition de M. de Condom, adressée à M. Conrard.

Mes vues ne s'accordant pas avec celles-là, j'eus peur de m'être trompé; ainsi je lus et je relus le livre de la Confession de M. Daillé; mais ne rencontrant partout que fausseté dans les suppositions, dans les raisonnements, et dans les réponses, enfin je conclus qu'il avait trop compté sur sa réputation, et qu'il s'était trop attendu à la docilité des prétendus réformés qui suivent le plus aveuglément les préjugés et les impressions de leurs ministres: comme si le pouvoir que ces messieurs donnent aux plus simples d'examiner tout par eux-mêmes n'était qu'une adresse pour les disposer, par cette flatterie, à croire tout sans examen et sans discernement.

Étant donc persuadé du peu de solidité de tout ce que M. Daillé avance contre la confession, je crus qu'il me serait facile de le détruire. Ma confiance augmenta par la lecture de quantité de pièces anciennes qu'on voit dans les recueils qu'en ont faits les savants de notre siècle occupés si utilement à faire revivre l'antiquité. Je trouvai dans ces précieux monuments de quoi renverser aisément tout le système de M. Daillé, et des réponses toutes faites à ses beaux arguments, ne restant plus que de les rédiger par ordre, et de les accompagner de quelques réflexions. Je ne fis néanmoins alors que jeter sur le papier tout ce que j'avais trouvé, et tout ce qui m'était venu dans l'esprit, après quelque méditation sur le sujet de la confession. Mais ayant montré ces ébauches à quelques personnes d'un discernement très-fin, et même d'une critique très-sévère, le jugement qu'ils en portèrent me détermina enfin à rendre public ce que je n'avais fait auparavant que pour mon instruction, et celle d'un petit nombre d'autres dont j'étais chargé: et voici l'ordre que j'ai cru devoir garder.

J'ai divisé ce traité en deux parties. La première contient les preuves de la nécessité de la confession pour tous les péchés même secrets; qui est le point de la question et le sujet de notre dispute. La seconde est employée à répondre aux objections, et principalement à réfuter celles que M. Daillé a proposées.

On commence les preuves de la nécessité de la confession par l'autorité de l'Écriture sainte; ensuite on examine, selon l'ordre des siècles, quelle a été la doctrine de l'Église sur cet article jusqu'au quatrième concile de Latran, où Calvin veut que la confession ait été instituée par le pape Innocent III. Ce que M. Daillé soutient aussi, et c'est pourquoi il appelle presque toujours la confession *Innocentienne.*

On n'a pu montrer plus efficacement l'absurdité de cette erreur qu'en faisant voir, par le témoignage des plus illustres auteurs qui ont fleuri depuis l'établissement de l'Église jusqu'au treizième siècle, auquel fut célébré le quatrième concile de Latran, que les chrétiens ont toujours eu la même créance que nous sur le point de la confession, et qu'ils l'ont toujours regardée comme une loi inviolable que Jésus-Christ a imposée à tous ceux qui sont tombés depuis leur baptême dans quelques péchés mortels, quoique cachés. C'est de quoi l'on s'est acquitté dans la première partie. On y entendra plusieurs conciles et presque tous les saints Pères s'expliquer nettement et fortement en notre faveur.

Je n'ai pu, sans trahir la cause de l'Église, éviter de rapporter plusieurs passages qui ont été déjà cités par le cardinal Bellarmin, et par les autres théologiens catholiques qui ont travaillé sur le même sujet avant moi. Cependant comme M. Daillé a répondu à ces passages, et que j'entreprends de les défendre contre tous les efforts de ce ministre, cela m'oblige à dire bien des choses qui n'ont point encore été dites. Les passages sont anciens, et doivent l'être aussi, mais l'usage que l'on en fait est assez nouveau, et me les rend en quelque façon particuliers; outre que j'en ai ajouté aux premiers un très-grand nombre depuis le cinquième siècle, et que j'ai rapporté plusieurs faits très-singuliers qui n'ont pas été bien connus jusqu'à présent.

J'ai suivi l'ordre chronologique, en rapportant les conciles et les Pères. Mais comme plusieurs des Pères et des auteurs ecclésiastiques ont vécu en deux siècles différents, je les ai placés ordinairement dans celui auquel ils sont morts; quoique j'aie été obligé quelquefois de me dispenser de cette règle, soit afin de rendre les siècles à peu près remplis également, soit afin de joindre ensemble les auteurs qui ont eu des liaisons particulières. J'ai cru principalement devoir faire parler ensemble les écrivains qui déposent, en chaque siècle, de la créance des églises particulières de France, d'Allemagne, d'Angleterre, etc. Ainsi l'on trouvera, par exemple, au huitième siècle, Alcuin cité devant Bède, qui toutefois est plus ancien que lui, parce que j'ai examiné les auteurs de l'église gallicane, entre lesquels je compte Alcuin, avant les écrivains d'Angleterre; et, par conséquent, avant Bède qui en est le plus illustre. Cette méthode qui ajuste ensemble la chronologie et la géographie, m'a semblé si commode et si utile, que j'ai cru obliger le lecteur en la suivant, quoiqu'il ait fallu pour cela reculer ou avancer quelquefois les Pères et les auteurs, mais de fort peu de temps.

Je crois que ceci suffit pour justifier la méthode qu'on a gardée dans la première partie: si l'on veut

(1) Je me suis servi de l'édition de Genève de l'an 1651; je ne sais s'il y en a d'autres.

en avoir une idée en raccourci, on pourra lire le sommaire des preuves qui est à la fin, ou consulter la table des chapitres.

Je m'étais d'abord proposé de faire la seconde partie à peu près aussi ample que la première; mais j'ai depuis jugé à propos de l'abréger : 1° parce qu'afin d'établir plus solidement les preuves de la confession, j'ai dissipé par avance tout ce qui était capable de les affaiblir, et qu'il ne me restait ainsi que très-peu d'objections à détruire; 2° parce que cette seconde partie ne doit faire qu'un même volume avec la première, à laquelle on est obligé de renvoyer sans cesse le lecteur, et qu'on n'y pouvait ajouter encore trois ou quatre feuilles sans faire un trop gros livre; 3° parce que j'ai vu que messieurs les prétendus réformés se plaignent des gros livres, témoin ce que dit M. Vigier (1), sur la *Défense de la Perpétuité : Le livre de M. Arnauld est fort gros, et ç'a été la première pierre d'achoppement, parce que plusieurs personnes ne l'ont pas voulu acheter, les uns à cause du prix, et les autres à cause qu'ils n'avaient pas le temps de le lire*, etc.

J'espère donc que messieurs les protestants ne se plaindront pas de ce que j'ai donné sommairement les objections de M. Daillé, et mes réponses. Si j'avais voulu réfuter le livre de ce ministre en rapportant toutes ses paroles, j'aurais été obligé de faire plus d'un gros volume *in-folio*, et le lecteur aurait été tellement fatigué de la longueur des arguments de M. Daillé, qu'il n'aurait plus eu d'attention pour lire les réponses. On ne peut pas d'ailleurs me reprocher que j'aie affaibli ces arguments dans l'abrégé que j'en ai fait. Au contraire, il est certain qu'ils ont plus de force en raccourci, par le retranchement des choses inutiles et des redites dont ils sont pleins, et par la réunion de tout ce qu'ils renferment de plus vraisemblable.

Les mêmes raisons qui m'ont persuadé d'abréger la seconde partie, m'ont aussi déterminé à ne rapporter pas en latin les passages entiers que je cite dans tout ce traité : ainsi l'on s'est contenté d'en marquer à la marge les termes les plus forts, les marges d'un petit livre n'en pouvant pas souffrir davantage. S'il y a de la difficulté dans la traduction des passages grecs, on rapporte en grec les mots dans lesquels consiste la difficulté. Mais hors cela l'on a cru devoir seulement donner la version latine, qu'il aurait toujours fallu joindre au grec, parce qu'il n'est entendu que de peu de personnes; et l'on peut bien penser que le grec et le latin n'auraient pas pu trouver place dans les marges. L'on n'a pas d'ailleurs jugé à propos de rapporter dans le corps du livre les passages qu'on cite, en grec ou en latin (au moins ne l'a-t-on fait que très-rarement), de peur de rompre la suite du discours, et d'embarrasser les lecteurs qui ne savent ni l'une ni l'autre langue. C'est encore pour conserver au discours toute sa suite et toute sa netteté, en évitant les digressions, qu'on a donné à part, à la fin du livre, les éclaircissements de critique qu'il a fallu faire sur les passages et sur les auteurs dont on s'est servi.

C'est ainsi qu'on s'est étudié dans tout cet ouvrage à la brièveté aussi bien qu'à la netteté du discours; mais on a été encore plus soigneux et plus jaloux de la simplicité, parce qu'on l'a regardée comme le caractère propre de la vérité même à laquelle on veut ramener ceux qui s'en sont éloignés depuis longtemps. On a donc proposé à fort petit bruit, soit les preuves, soit les réponses, laissant les figures aux ministres qui croient en avoir fort grand besoin, puisqu'ils en font un usage si ordinaire. En effet, ce n'est qu'à leur faveur que M. Daillé a cru faire passer les preuves les plus équivoques, et même les plus éloignées de son but. Il s'est imaginé qu'en les qualifiant d'*évidentes*, d'*incontestables*, de *plus claires que le soleil en plein midi*, ces grands titres les feraient recevoir sans examen. Il n'avait point d'autre parti à prendre dans l'engagement où il était de défendre une mauvaise cause. Au contraire, je ferais grand tort à celle que je soutiens, si je sortais des termes de la simplicité et de la modestie qui sont inséparables de la vérité.

Je finis cet avertissement en marquant l'usage qu'on doit faire de la lecture de mon traité. Il faut y apporter le même esprit dans lequel je l'ai composé. L'amour de la vérité me l'a fait entreprendre. C'est aussi ce qui doit le faire lire. Alors cette vérité aimée se découvrira sans doute, et dissipera toutes les ténèbres de l'erreur et de la prévention. C'est la grâce que je demande à Dieu, principalement pour messieurs de la religion prétendue réformée, qui pourront apprendre de la manière honnête et modérée dont j'attaque leurs erreurs, combien je conserve de charité pour leurs personnes. Je supplie ceux qui entreprendront de répondre à ce traité d'en user de même, et de ne pas imiter M. Daillé dans ses emportements. Ils me trouveront toujours disposé à reconnaître mes fautes, et à les corriger sur les avis qu'ils m'en donneront; car je ne prétends pas être infaillible.

Quoique j'aie entrepris cet ouvrage principalement pour établir et pour défendre la foi de l'Église, et on y trouvera toutefois d'excellentes règles de la morale chrétienne expliquées par les saints Pères. On y verra l'ancienne discipline représentée dans toute sa pureté, et, pour peu de réflexion qu'on y fasse, on rougira de l'extrême lâcheté qui nous empêche d'observer même ce que le saint concile de Trente a ordonné touchant la pénitence, pour réformer les plus grands abus de ces derniers siècles, quelques adoucissements qu'il y ait mêlés pour ménager notre faiblesse.

(1) Discours sur la Défense du livre de *la Perpétuité*, 1re réflexion.

TRAITÉ DE LA CONFESSION.

Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez. (Jean, xx)

PRÉMIERE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

Exposition de la créance de l'Église catholique touchant la confession.— Preuves tirées de l'Écriture.

Nous croyons que Dieu, qui est riche en miséricorde et qui connaît notre faiblesse, a préparé un remède de vie à ceux-mêmes qui tombent dans la mort du péché après avoir reçu la grâce du baptême et de la renaissance. Nous appelons ce remède le sacrement de pénitence, qui nous applique la grâce de

la mort de Jésus-Christ pour nous faire revivre. Notre-Seigneur, ressuscité et triomphant de la mort, institua ce sacrement comme il est rapporté au chap. 20 de l'Évangile de S. Jean. Nous y lisons que le Sauveur s'étant placé au milieu de ses disciples, il leur dit : *Recevez le S.-Esprit; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez.* Notre-Seigneur exécuta alors ce qu'il avait promis auparavant à son Église selon le témoignage de S. Matthieu (c. 18) : *Je vous dis en vérité que tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et que tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel.* Nous lisons encore au chap. 16 ces paroles adressées à S. Pierre : *Je vous donnerai les clés du royaume du ciel, et tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel*, etc. Il ne faut que du bon sens et de la bonne foi pour conclure de ces passages, 1° que Jésus-Christ a donné à son Église la dispensation de l'autorité qu'il a de remettre les péchés; 2° que puisque l'Église n'a le pouvoir de lier et de délier que ceux qui ont reçu le baptême, parce qu'il n'y a que ceux-là qui soient soumis à sa juridiction, ce pouvoir que Notre-Seigneur lui donne de remettre ou de retenir les péchés doit s'entendre de ceux qui sont commis depuis le baptême.

Ces deux propositions ont été reçues de toute l'Église quand elle s'est déclarée contre les montanistes et contre les novatiens qui étaient encore plus modérés que les calvinistes sur le point de la puissance des clés, puisqu'ils reconnaissaient dans l'Église l'autorité de remettre tous les péchés, excepté les crimes atroces. S. Cyprien (epist. 52 ad Antonianum et passim), S. Ambroise (duobus lib. de Pœn.), S. Pacien (contra Sympronianum), sont d'illustres témoins de la doctrine de l'Église sur ces deux propositions.

3° Il est constant que l'exercice de cette puissance accordée à l'Église est confiée à ses pasteurs, à S. Pierre, aux autres apôtres, à leurs successeurs, et généralement à tous ceux qui ont le soin de conduire les fidèles; mais non pas à tous les chrétiens : ce qui renverserait l'ordre de la hiérarchie et de la discipline : Car *tous sont-ils apôtres dans l'Église*, dit S. Paul? *tous sont-ils prophètes? tous sont-ils docteurs?* Messieurs les protestants demeureront sans doute d'accord de ceci, s'ils veulent consulter là-dessus la pratique continuelle de l'Église, les conciles et les Pères, qui sont les véritables interprètes de l'Écriture, et qui doivent être plutôt crus que des hommes passionnés comme l'ont été les auteurs de la dernière séparation (1). Je me contenterai de rapporter ici ce qu'ont dit à ce sujet S. Ambroise et S. Augustin.

« L'Église, dit S. Ambroise, s'attribue avec justice cette autorité (de remettre les péchés), parce qu'elle conserve le véritable sacerdoce, et parce qu'elle a des prêtres légitimes. L'hérésie ne peut pas s'attribuer ce pouvoir, parce qu'elle n'a point dans son parti de prêtres du Seigneur. Au reste, il semble que, n'osant prétendre à ce droit, elle prononce contre elle-même qu'elle ne doit pas se mettre en possession de l'autorité sacerdotale, parce qu'elle n'a point dans son sein de véritables prêtres (2). Ainsi nous avons dans l'opiniâtreté impudente des hérétiques un humble aveu et une reconnaissance modeste de leur défaut d'autorité (3). »

S. Augustin s'explique encore plus nettement sur ce pouvoir des prêtres, dans sa lettre 228 de la nouvelle édition, ou 180 selon l'ancien ordre de ces lettres. « Ne faisons-nous point réflexion, dit ce pieux évêque, sur le grand concours de personnes de tout sexe et de tout âge qui s'assemblent dans l'église lorsque les villes sont dans un extrême danger d'être prises et qu'il n'y a plus moyen de fuir; les uns demandant le baptême, les autres la réconciliation, quelques autres la pénitence même; tous cherchant la consolation et l'usage des sacrements? Mais si les ministres de l'Église sont absents, quel grand malheur est-ce pour ceux qui sortent de la vie sans être régénérés, ou étant liés! Combien les fidèles pleurent-ils la perte de leurs proches qu'ils n'auront point pour compagnons dans le repos de la vie éternelle (1)! »

Le ministère des pasteurs est donc absolument nécessaire pour réconcilier les pécheurs et pour les délier; car pour l'administration du baptême nous sommes tous d'accord que, dans le besoin, il n'y a personne qui n'en soit capable.

C'est donc une chose certaine que Jésus-Christ, qui gouverne son Église par ses ministres qu'il a revêtus de son autorité, a voulu aussi que les pécheurs, qui ont violé la sainteté de leur baptême, reçussent d'eux l'absolution de leurs péchés et la grâce de leur réconciliation.

La même loi qui les oblige d'avoir soin de leur salut leur impose la nécessité de se faire délier des péchés, qui sont un obstacle formel au salut, et que nous appelons péchés mortels. Or Jésus-Christ n'a donné le pouvoir de délier ces pécheurs qu'aux prêtres. C'est donc à eux qu'ils doivent s'adresser par une nécessité indispensable, qui ne subsiste pas à l'égard de ceux qui sont coupables seulement de péchés véniels, parce que ces fautes ne font pas perdre la grâce, qui est le fondement du salut.

Mais puisque les pasteurs ont le pouvoir de lier aussi bien que de délier, il faut qu'ils fassent le discernement de ceux qu'ils doivent absoudre ou retenir encore dans leurs liens. Ce sont des juges qui sont obligés de prononcer avec beaucoup d'équité, ce qui suppose nécessairement la connaissance de la chose sur laquelle ils ont ordre de prononcer. Ils doivent absoudre ou lier selon les dispositions des pécheurs qui demandent le remède de la pénitence. Ils ne peuvent connaître ces dispositions que par la confession et la déclaration des pénitents mêmes, parce qu'eux seuls pénètrent dans leurs intentions, et connaissent leur intérieur et leur fond, où le péché cache ce qu'il a de plus mauvais, l'extérieur de l'action n'étant pas ce qui fait précisément le péché. Il faut donc absolument qu'un véritable pénitent déclare son crime et en fasse connaître toute la malignité à celui dont il veut recevoir le jugement, soit qu'il se confesse publiquement, soit que sa confession soit secrète.

De plus, afin qu'il reçoive un jugement favorable, il doit avoir une douleur sincère des péchés qu'il a commis, et prendre une forte résolution de n'y plus tomber. Il doit d'ailleurs être préparé à embrasser la pénitence laborieuse que lui ordonnera son juge, soit afin qu'elle le préserve de la rechute, soit afin qu'elle punisse son péché, « comme tenant la place de Dieu, dit Tertullien (lib. de Pœn., c. 9); et qu'ainsi elle ne le fasse pas échapper des supplices éternels comme par faveur et gratuitement, mais qu'elle les acquitte par des peines temporelles. »

Voilà d'où nous tirons la nécessité de ce que nous appelons la contrition, la confession, la satisfaction. Mais comme la confession est le seul sujet que nous traitons ici, c'est à elle seulement que je m'arrêterai.

Il est ridicule, ce me semble, de s'opiniâtrer encore à dire qu'elle n'est pas d'institution divine, et qu'on ne peut la prouver par l'Écriture, après ce que nous avons dit du pouvoir que Jésus-Christ a donné à son

(1) Lisez S. Cyprien, épître 73.

(2) Hoc sibi jure vendicat Ecclesia, quæ veros sacerdotes habet; hæresis vendicare non potest, quia sacerdotes Dei non habet, etc. Lib. 1 de Pœn., c. 2.

(3) Ita in impudenti contumaciâ pudentem cernimus confessionem. (Ibidem.)

(1) An non cogitamus, cùm ad istorum periculorum pervenitur extrema, nec est potestas ulla fugiendi, quantus in ecclesiâ fieri soleat ab utroque sexu et ab omni ætate concursus, aliis baptismum flagitantibus, aliis reconciliationem? etc. Ubi si ministri desint, quantum exitium sequitur eos qui de illo seculo vel non regenerati exeunt vel ligati! etc.

Église de remettre ou de retenir les péchés selon les diverses dispositions des pécheurs, qui doivent être connues; comme si la commission qui donne à un officier le pouvoir de prononcer sur quelque affaire ne lui donnait pas en même temps l'autorité d'en informer et d'en prendre connaissance, quand même ce pouvoir ne serait pas énoncé en termes exprès.

Je supplie messieurs de la religion prétendue réformée de se souvenir qu'ils soutiennent que *tout ce qui se conclut de l'Écriture évidemment et nécessairement, doit être regardé comme vrai et divin, et comme faisant quelque partie de l'Écriture*. Ce sont les propres paroles de M. Daillé dans son livre de la Preuve de la foi par l'Écriture, ch. 9. Ce qu'il dit aux ch. 12 et 13 nous favorise encore davantage. Ce principe étant reçu de nos adversaires, je leur demande si ce raisonnement n'est pas une démonstration très-évidente :

Jésus-Christ donnant à son Église le pouvoir de lier et de délier, de condamner ou d'absoudre, ne veut pas qu'elle en use témérairement, mais avec connaissance. Or elle ne peut user de ce pouvoir et prononcer avec cette connaissance nécessaire, sinon par le moyen de la confession sincère des pécheurs mêmes; nul autre ne pouvant faire connaître leurs dispositions intérieures, desquelles toutefois dépend l'essentiel du péché. Donc Jésus-Christ, qui veut que son Église entre en connaissance des péchés, veut nécessairement que les pécheurs en donnent eux-mêmes la connaissance par leur confession.

Faut-il tant de machines pour tirer cette conséquence, comme le dit M. Daillé, ou plutôt y en eut-il jamais de plus naturelle? La confession, selon nous, n'est pas tout ce qui fait le sacrement de pénitence, mais elle en est seulement une partie. Ne suffit-il donc pas que nous voyions en termes formels dans l'Écriture l'institution de la puissance des clés, qui fait le principal de ce que nous appelons le sacrement de pénitence, et que la confession y soit renfermée comme une partie contenue dans le tout? Il ne s'agit pas ici du mot, nous disputons de la chose. Si nous expliquions toujours l'Écriture à la lettre, il faudrait dire avec les pharisiens que Dieu nous commande seulement d'honorer ceux dont nous avons reçu la vie, mais que nous ne sommes point obligés à les assister dans leurs besoins par ce précepte : *Honorez votre père et votre mère*. Nous pourrions rapporter ici plusieurs exemples semblables.

De même donc que les commandements de Dieu comprennent tout ce qui a une liaison nécessaire avec la chose qui y est ou ordonnée ou défendue; aussi l'institution divine s'étend sur tout ce qui est inséparable de la chose instituée; et comme on ne peut pas séparer l'exercice de la puissance des clés de la confession, il faut absolument dire que Dieu l'a établie quand il a donné aux ministres de l'Église l'autorité de lier et de délier. Et parce que les pécheurs ne peuvent pas se dispenser de s'adresser aux prêtres pour être déliés, selon les Pères que nous rapporterons dans la suite surtout selon S. Augustin qui le témoigne en cinq ou six endroits, il faut aussi conclure que Jésus-Christ a imposé aux pécheurs la nécessité de se confesser aux prêtres soit des péchés publics, soit des péchés secrets. En effet les uns et les autres nous rendent également criminels devant Dieu, et nous obligent de satisfaire à sa justice, dont le prêtre est le ministre : le pouvoir de les remettre tous indifféremment lui est accordé, et les Pères, qui ont tant disputé contre les novatiens touchant ce pouvoir, n'ont jamais distingué le péché devenu public de celui qui est toujours demeuré secret, pour dire que l'un est soumis à la puissance des clés, et non pas l'autre.

M. Daillé prétend néanmoins ruiner tout ce que nous concluons du passage de S. Jean, en disant que de nos théologiens tiennent qu'il n'y est point parlé de la confession. Mais sans examiner s'il se trompe ou s'il dit vrai, quelle conséquence veut-il tirer de là? que la confession n'est pas d'institution divine? ce serait contre le sentiment de ces théologiens, comme il est aisé de le montrer; que le chapitre 20 de saint Jean ne prouve pas la confession? mais faut-il plutôt croire quelques scolastiques qu'un très-grand nombre d'autres soutenus de l'autorité des Pères, dont M. Daillé n'a pu citer aucun passage qui fût contre nous?

Or pour lui montrer combien ce raisonnement est faible, on n'a qu'à lui faire remarquer que les scolastiques conviennent encore moins des endroits de l'Évangile d'où l'on peut prouver l'institution du baptême, les uns voulant que Jésus-Christ l'ait institué avant sa mort, les autres après sa résurrection. Sera-t-il donc permis de conclure de là quelque chose au désavantage de l'institution divine de ce sacrement? et ces disputes de l'école détruiront-elles toutes les preuves que l'Écriture sainte nous fournit sur ce point?

Au reste, quoique je me sois arrêté uniquement à ce passage de l'Évangile de S. Jean pour prouver la confession, je ne prétends pas renoncer à tous les autres que nos auteurs ont employés dans le même dessein. *Confessez vos péchés les uns aux autres*, dit l'apôtre S. Jacques (c. 5, v. 16), c'est-à-dire que ceux qui sont pécheurs se confessent à ceux qui ont reçu le pouvoir de remettre les péchés, savoir aux prêtres dont il est parlé dans les deux précédents versets. C'est l'explication que donne le savant P. Morin (lib. 8), et qu'il appuie tant par l'autorité des Pères que par de très-fortes raisons. Je pourrais ajouter encore d'autres témoignages tirés de l'Écriture, mais je crois que le premier suffit avec ce que nous rapporterons des Pères dans la suite de cet ouvrage pour faire voir notre doctrine dans une tradition continuelle de l'Église, qui est la plus grande preuve de l'autorité et de l'institution divine.

Si messieurs les prétendus réformés veulent se faire justice, ils avoueront qu'il y a bien des points de leur créance, qu'ils ont à défendre contre les anabaptistes et les sociniens, qu'ils ne peuvent pas si bien prouver par l'Écriture que nous prouvons la confession, quoiqu'ils n'aient point d'autres armes que l'Écriture pour combattre ces adversaires. Que si nous pouvons montrer que cette confession a été reconnue comme nécessaire dans tous les siècles de l'Église, et qu'il est d'ailleurs impossible qu'il se soit fait aucun changement dans la créance où nous sommes sur cet article, je crois que tout homme de bon sens, et qui a quelque soin de son salut, se rendra à une vérité si bien prouvée.

Ainsi, quand même la preuve de l'Écriture ne suffirait pas pour nous déterminer sur ce point de controverse, la tradition de l'Église devrait lever tous les doutes, par l'évidence où je la ferai paraître. Si après cet examen de la tradition il pouvait rester encore quelques difficultés qui arrêtassent, la démonstration de l'impossibilité du changement les dissiperait. Supposons néanmoins que par toutes ces voies si convaincantes et si capables de persuader, nous n'ayons rien avancé, sinon de faire douter de la vérité des deux opinions, celle des catholiques, et celle des protestants, alors je soutiens qu'il n'y aura point d'autre parti à prendre que celui des catholiques. Car puisque l'Apôtre (Ephes. 4, 14) ne veut pas que *nous soyons flottants à tous vents de doctrine, comme des enfants*, après avoir éprouvé que la voie de l'examen ne suffit pas pour nous affermir, il ne reste plus que de chercher la constance et la certitude de la foi dans l'autorité de l'Église catholique, qui est l'unique où nous trouvions cette voie de nous assurer dans la foi indépendamment de l'examen.

CHAPITRE II.

Preuves du premier siècle *tirées de saint Denis et de saint Clément pape.*

Quoique plusieurs savants croient que les œuvres qui portent le nom de S. Denis-l'Aréopagite, ne sont

pas de lui, cela n'empêche pas que dans l'incertitude où ils sont du temps auquel a vécu celui qui en est l'auteur, ils ne le citent entre les écrivains du premier siècle. Ainsi je crois pouvoir commencer par lui l'examen de la doctrine des SS. Pères sur la confession : et MM. les protestants sont obligés à recevoir son témoignage sur le point dont il s'agit, quand même il n'aurait vécu que dans le cinquième siècle, puisqu'ils prétendent que notre confession y était aussi peu connue que dans le premier.

Cet auteur adresse sa huitième lettre à Démophyle, et le reprend de sa dureté envers les pécheurs qui voulaient se réconcilier par la pénitence, et de son entreprise sans exemple contre un prêtre qui avait réconcilié un de ces pécheurs pénitents. « Le Seigneur, dit-il, met sur ses épaules celui-même qui à peine est revenu de ses égarements. Il excite les bons anges à s'en réjouir. Il est doux à ceux-mêmes qui n'ont pour lui que de l'ingratitude, il fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, il donne sa vie pour ceux qui le fuient. *Mais pour vous* (1), *selon votre lettre, vous avez chassé en propre personne, je ne sais pourquoi, un homme que vous appelez impie et pécheur, qui était venu se jeter aux pieds d'un prêtre.* Ce pauvre homme priait et disait qu'il était venu chercher le remède à ses maux ; cependant, vous l'avez chassé, et sans nulle crainte et sans nulle considération, mais même vous avez outragé avec insolence le bon prêtre qui avait eu compassion de ce pénitent, et qui avait justifié l'impie. »

Voici une idée assez claire de notre sacrement de pénitence. Un homme pécheur se prosterne devant le prêtre, il demande pardon de ses péchés, il déclare qu'il en est venu chercher le remède ; mais comment le prêtre aurait-il pu lui en donner, si ce malade n'avait découvert ses plaies par une confession sincère? Peut-on voir d'ailleurs le pouvoir de remettre les péchés mieux établi dans la personne des prêtres qu'il l'est ici, puisque le pécheur est justifié par son ministère (καὶ τὸν ἀσεβῆ δικαιώσαντα), selon S. Denis.

C'est assez de cette réflexion pour des personnes sincères, et je m'assure que ceux qui sont de bonne foi parmi MM. de la religion prétendue réformée avoueront que cette doctrine de S. Denis a plus l'air et le caractère de la nôtre que de celle qu'ils suivent.

Cependant M. Daillé qui voit de quelle conséquence il est pour sa cause de ne pas reconnaître dans les prêtres le pouvoir de rendre justes les pécheurs, en leur remettant leurs péchés, soutient que le mot grec dont S. Denis se sert signifie *juger* et non pas *justifier*.

Je suis bien aise de ce que l'embarras où le met la force de ce passage l'oblige à reconnaître dans les prêtres au moins l'autorité de juger qu'il leur a refusée un peu auparavant (l. 1, c. 5 et 7). Mais n'en demeurons pas là et faisons-lui voir combien il se trompe dans ses conjectures.

Puisqu'il s'agit ici de la justification, il ne fera pas difficulté de croire S. Paul qui en traite si divinement dans son Épître aux Romains. Mais de quel mot se sert l'Apôtre pour dire que nous sommes justifiés gratuitement, que l'homme est justifié par la foi, etc., sinon de celui qu'emploie S. Denis? Que M. Daillé lise le chapitre 3 de cette Épître, il y trouvera le même mot employé au moins six fois, toujours dans la même signification que nous lui donnons; et il semble qu'il soit consacré dans la sainte Écriture pour exprimer la justification. Ce ministre ne devait-il pas savoir mieux les Épîtres de S. Paul? Et s'il les sait, avec quelle hardiesse ose-t-il nier que la justification du pécheur par le ministère du prêtre ne soit marquée en ce passage de S. Denis? Ce n'est pas la seule chose qui est à reprendre dans sa réponse; il veut que le pécheur dont il est parlé dans ce passage soit venu demander la pénitence au prêtre sans qu'il se fût confessé *secrètement de tous ses péchés en détail* (l. 3, c. 2). Mais ce ministre ne reconnait-il pas (l. 3, c. 4) que ceux qui voulaient faire pénitence venaient avant toutes choses trouver leurs pasteurs, qu'ils leur disaient leurs péchés, et qu'ainsi ils étaient obligés à se confesser, sans quoi les ministres de l'Église n'auraient pas pu régler leur pénitence? et la même raison ne prouve-t-elle pas la nécessité de la confession de tous les péchés, même de toutes leurs circonstances qui en augmentent la malice, puisqu'un prêtre qui n'en a pas la connaissance ne peut pas imposer une satisfaction proportionnée? Pourquoi donc M. Daillé chicane-t-il sur ce détail et sur cette exactitude que nous demandons dans la confession? ou plutôt pourquoi se contredit-il si visiblement? S'il fait consister toute sa difficulté dans la confession auriculaire ou secrète, nous déclarons que nous n'entreprenons pas de prouver en particulier cette sorte de confession comme nécessaire, parce que le concile de Trente ne décide rien là-dessus, quoique la raison et l'autorité des Pères nous persuadent qu'elle a toujours été en usage plutôt que la confession publique. Cependant il nous suffit de montrer seulement que les pécheurs sont obligés de révéler au prêtre leurs crimes quoique cachés, pour en obtenir le pardon.

C'est en abrégé la réponse que fait le cardinal du Perron au roi de la Grande-Bretagne (Repl. c. 3) ; et quoiqu'elle soit fort judicieuse, parce qu'enfin il ne faut pas confondre ce qui est de discipline et de police ecclésiastique avec ce qui est d'institution divine et de foi, M. Daillé a pourtant l'injustice d'accuser cet auteur de biaiser et d'éviter la difficulté. De sorte que selon M. Daillé il faudrait nous engager à défendre comme de foi divine ce qu'Innocent III, les autres papes et les conciles ont réglé touchant la pratique, le temps et la manière de se confesser. Ce n'est pas tout; la confession qu'il attaque et que nous devons défendre, selon lui (l. 2, c. 13), suffit sans aucune contrition, contre ce que dit le concile de Trente (sess. 14, c. 4); c'est une loi commune pour tous les fidèles les plus innocents, elle est nécessaire à tous ceux qui s'approchent de la sainte table, en quelques dispositions qu'ils soient; et si nous ne voulons pas soutenir tout cela comme étant d'institution divine, quoique nous le croyions même faux, si nous distinguons le dogme de l'usage et de la discipline de l'Église ; on crie que nous évitons la difficulté. C'est ainsi que les ministres ne veulent pas que nous dégagions la vérité des faussetés dont ils l'ont enveloppée, afin d'avoir toujours lieu de nous reprocher qu'Innocent III *est l'auteur de la loi tyrannique de la confession*, parcequ'il a ordonné à ceux qui se sentiront coupables de péché mortel de se confesser au moins une fois l'année. Mais ils ne considèrent pas que le même pape ayant aussi commandé de communier tous les ans, il faudrait dire, selon leur raisonnement, qu'il a institué le sacrement de l'Eucharistie. Que M. Daillé nous laisse donc notre distinction, et qu'il abandonne les siennes qui ne sont fondées ni dans l'Écriture, ni dans les Pères, ni dans la raison. Car enfin, je le répète, la proposition de l'Évangile qui donne aux prêtres le pouvoir de remettre les péchés est générale ; les Pères qui l'expliquent ne l'ont jamais bornée aux seuls péchés commis publiquement ; est-il donc à croire que les fidèles qui étaient instruits de ce pouvoir des sacrés ministres aient autrefois négligé de s'adresser à eux et de se servir d'un remède si assuré contre le péché, comme dit S. Augustin, parce qu'il est fondé sur la promesse de Dieu (1)? Il n'y avait que la seule

(1) Tu verò, ut tuæ litteræ declarant, accedentem sacerdoti illum quem impium et peccatorem dicis, nescio quomodò per te præsens repuleris.

(1) Certiores sunt claves Ecclesiæ quàm corda regia, quibus clavibus quodcumque in terrâ solvitur, etiam in cœlo solutum esse promittitur. *Aug.*, hom. 50, nunc serm. 351.

honte qui pût les en empêcher, et il est ridicule de penser que les Pères les aient entretenus dans cette crainte pleine d'orgueil et dans cette confusion qui attire le péché, selon le langage de l'Écriture.

Cette seule considération doit faire expliquer en faveur de la confession, ce qui même ne paraît pas tout-à-fait clair dans les ouvrages des Pères sur ce sujet. Cependant je consens que mon lecteur suspende son jugement jusqu'à ce qu'il soit déterminé par des passages décisifs qui servent à entendre les autres ; mais c'en est assez pour disposer les esprits les plus portés à se former des difficultés. Écoutons maintenant parler les Pères.

S. Clément de Rome est incontestablement un auteur du premier siècle ; je sais qu'on lui attribue bien des ouvrages auxquels il n'a nulle part ; ce qui ne doit pas toutefois faire rejeter ce qu'on y trouve pour la confession, parce que ce sont toujours de très-anciens titres, qu'on ne peut pas dire avoir été falsifiés il y a plus de mille ans pour favoriser un dogme qui n'est né que depuis cinq ou six siècles, selon les calvinistes. Dans une épître de S. Clément adressée à S. Jacques, nous lisons ces paroles : « *Que celui qui a soin de son âme ne rougisse point de confesser ses péchés à celui qui préside* (1), afin qu'il en reçoive la guérison par la parole de Dieu et par un conseil salutaire. S. Pierre, ajoute-t-il, enseignait de découvrir aux prêtres jusqu'aux mauvaises pensées. » Mais si cette épître est apocryphe, les deux qui sont écrites aux Corinthiens sous le nom de S. Clément sont reçues communément des savants et des protestants mêmes. Nous n'avons pas la deuxième entière, et c'est dans le fragment qui nous en reste que nous lisons ces paroles. « Pendant que nous sommes au monde, convertissons-nous de tout notre cœur en renonçant au mal que nous avons commis étant engagés dans la chair, afin d'obtenir le salut du Seigneur pendant que nous avons le temps de faire pénitence. Car, après que nous serons sortis du monde, nous ne pourrons plus nous confesser ni faire pénitence dans le lieu où nous serons (2). »

J'avoue à MM. de la religion prétendue réformée que ces mots de *confesser* et de *confession* ne signifient pas toujours ce que nous appelons se confesser et faire sa confession. Mais dans l'application qu'en fait S. Clément en joignant ces termes à ceux de *faire pénitence*, il faut qu'il ait regardé en cet endroit la confession comme une partie de la pénitence ; et il n'y a proprement que cette confession qui se fait aux hommes qu'on ne peut plus faire après la mort. Les paroles de S. Clément prouvent non seulement l'usage de la confession de son temps, mais même elles en montrent la nécessité aussi bien que de la pénitence ; car si elle n'était pas également nécessaire, devrait-on se mettre fort en peine de ce qu'après la mort il ne nous restera aucun moyen de nous confesser ?

CHAPITRE III.

Preuves du deuxième siècle, *tirées de S. Irénée, de Tertullien et d'Origène.*

Saint Irénée est sans nulle contestation l'un de ces hommes apostoliques qui ont puisé les lumières de l'Évangile dans leur première source ; et c'est ce qui doit rendre plus considérable son témoignage. Il fut disciple de S. Polycarpe, qui avait eu pour maître l'apôtre S. Jean, et qui avait reçu de lui les admirables connaissances dont ce bien-aimé disciple de Jésus-Christ s'était rempli en se reposant sur son sein.

S. Irénée, parlant de Marc, qui était tout ensemble magicien et hérétique, dit au livre Ier contre les hérésies, chap. 9, que ce méchant homme avait des secrets abominables pour se faire aimer des femmes ; et il ajoute : « On a vu souvent de ces femmes qui s'étant converties et étant revenues à l'Église, *se sont confessées de s'être laissé corrompre par lui, même au corps, et de l'avoir extrêmement aimé, brûlant pour lui d'une passion très-violente* (1). » Il rapporte ensuite que la femme d'un diacre étant tombée dans un pareil désordre, et ayant suivi longtemps cet infâme hérétique, les chrétiens enfin la convertirent avec beaucoup de peine, et qu'ensuite *elle employa tout le temps* dans la confession ou l'*exomologèse* (2), gémissant et pleurant à cause du commerce honteux qu'elle avait eu avec ce magicien.

Nous apprenons de ce passage que ces femmes qui avaient péché avec Marc ne furent reçues dans l'Église qu'après avoir fait leur confession non seulement des péchés publics qu'elles avaient commis, mais même de ceux qui étaient cachés, comme de l'amour dont elles avaient brûlé pour cet infâme. Dès lors donc la confession était regardée comme nécessaire pour obtenir le pardon des péchés, et je défie MM. de la religion prétendue réformée de montrer le contraire.

M. Daillé répond que S. Irénée n'explique point à qui ces femmes firent leur confession ; si ce fut à un prêtre seul et secrètement, ou à toute l'assemblée des prêtres et publiquement, ou même aux laïques. Il est vrai que S. Irénée n'entre point dans ce détail, mais, 1° il n'est pas de l'essence de la confession qu'elle soit faite à un prêtre ou à plusieurs, secrètement ou publiquement, elle n'est nécessaire qu'afin que le prêtre connaisse et la qualité du péché et les dispositions du pénitent, ce qui peut se faire également par une déclaration secrète ou publique ; 2° il est encore indifférent pour la confession qu'elle soit faite devant des laïques, pourvu qu'il y ait un prêtre ; et quoique S. Irénée ne fasse point mention des prêtres, nous savons d'ailleurs par le consentement unanime des Pères, surtout de ceux qui ont écrit contre les novatiens et qui traitent cette matière de la pénitence, que l'autorité de remettre les péchés qui a été accordée à l'Église, est entre les mains de ses ministres, à qui le Seigneur a dit (Joan. 20) : *Je vous envoie comme mon Père m'a envoyé ; recevez le S.-Esprit ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez* ; *et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez.* Mais cela a déjà été prouvé au chap. Ier, et il ne faut pas ennuyer le lecteur par des redites.

Saint Irénée parle encore de la confession au livre 3, chap. 4, où il dit : « Cerdon revenant souvent à l'Église, et faisant sa confession, *continua ainsi, tantôt enseignant ses erreurs en secret, et tantôt les confessant* (3). » C'est le sens le plus naturel de ce passage, et il me semble que saint Irénée dit à peu près de Cerdon ce qu'on peut dire de certaines personnes de notre temps, qui se confessent souvent, que *toute leur vie est partagée entre pécher et se confesser* (4) ; ou, comme parle S. Augustin, qu'ils sont toujours prêts à confesser leurs péchés, et toujours prêts à les commettre.

Je sais que ce mot d'*exomologèse*, dont se sert saint Irénée, signifie quelquefois non seulement la confession, mais aussi la pénitence considérée dans toutes ses parties. Mais selon sa signification naturelle, on doit l'entendre de la confession, et toute la suite de la pénitence n'a été appelée *exomologèse*, qu'à cause de la confession, qui est nécessaire pour faire une véritable pénitence. Ce qui même n'a été en usage que quelque temps après saint Irénée. Il faut donc entendre ce mot dans saint Irénée, non pas au sens que

(1) Si in alicujus cor vel livor vel infidelitas latenter irrepserit, non erubescat qui animæ suæ curam gerit hæc confiteri ei qui præest.

(2) *Μετὰ γὰρ τὸ ἐξελθεῖν ἡμᾶς ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἔτι δυνάμεθα ἐκεῖ ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν ἔτι.*

(1) Confessæ sunt et secundùm corpus exterminatas se ab eo et velut cupidine inflammatas valdè illum dilexisse.

(2) Omne tempus in exomologesi consummavit.

(3) Sic consummavit, modò quidem latenter docens, modò exomologesim faciens.

(4) Semper præparatus ad confitendum, et commit-

lui ont donné quelquefois les auteurs qui ont vécu après lui, mais selon celui de la sainte Écriture, et des plus anciens écrivains, qui entendent toujours la confession par l'*exomologèse.*

Tertullien composa un fort beau traité de la pénitence, avant de tomber dans les erreurs de Montan ; et c'est de cet ouvrage que nous tirerons nos preuves de la confession.

Voici ce que nous lisons depuis la fin du huitième chapitre, selon l'édition de M. Rigaut, jusqu'au commencement du dixième.

La confession qu'on fait des péchés en diminue autant la pesanteur, que la dissimulation avec laquelle on les cache l'augmente (1). Car la confession qu'on en fait est un témoignage du dessein où l'on est de satisfaire à Dieu, et la dissimulation est une preuve de l'opiniâtreté dans le mal. *Cette seconde et unique pénitence étant donc tellement bornée, qu'on ne la peut faire qu'une seule fois, il faut y employer d'autant plus de soin et de travail pour en prouver la sincérité ; de sorte que l'on ne se contente pas de la faire dans le secret de sa conscience et de son cœur, mais qu'on en donne des démonstrations au dehors par l'action même* (2). Cette action est ce qu'on ne peut mieux exprimer que par le mot grec *exomologèse*, qui est la confession qu'on fait de son péché à Dieu ; non qu'il ne le sache pas, mais parce que la confession dispose l'homme à satisfaire pour son péché, qu'elle produit la pénitence, et que la pénitence apaise la colère de Dieu. Cette exomologèse donc est l'exercice qui apprend à l'homme à s'humilier et à se prosterner, lui prescrivant une conduite et une forme de vie qui attire sur lui la miséricorde de Dieu, etc.

Tertullien parle sans doute de la confession dans cet endroit, il en parle comme d'un exercice aussi nécessaire pour sortir du péché, que la pénitence même ; et il s'explique trop clairement sur la nécessité de la pénitence dans tout son traité, pour laisser encore lieu de douter de sa pensée sur ce sujet. Il est vrai qu'il semble n'obliger les pécheurs à faire leur confession qu'à Dieu ; mais on remarquera facilement que ce ne peut être sa pensée, si l'on examine bien toute la suite de son discours. Tertullien ne se contente pas de la pénitence qui se fait dans le secret du cœur ; il demande quelque action extérieure qui en soit la preuve ; et cette action, selon lui, est l'*exomologèse* ou la confession. Ce n'est donc pas seulement la confession qu'on fait à Dieu dans l'intérieur, mais c'est aussi la déclaration des péchés qui se fait aux ministres du Seigneur. Cette confession toutefois se fait encore à Dieu, selon le même Tertullien, parce que c'est une action de religion qui regarde Dieu, et parce que, la faisant aux prêtres, on ne les considère pas comme hommes, mais comme lieutenants de Dieu, et comme revêtus de son autorité.

C'est dans ce sens que les Pères ont accordé aux novatiens qu'il n'y avait que Dieu qui pût remettre les péchés, en même temps qu'ils soutenaient que les ministres de l'Église avaient ce pouvoir, parce que Dieu même est l'auteur de tout ce que font, en son nom, ceux qui tiennent sa place.

Enfin Tertullien s'explique assez en notre faveur au chap. 10, quelques lignes après ce que nous venons de citer : « J'ai toutefois sujet, dit-il, de croire que plusieurs fuient cette action (l'exomologèse), ou qu'ils la diffèrent de jour en jour, craignant de publier leur mauvaise conduite, et ayant plus de soin de leur honneur que de leur salut ; *semblables à ceux qui ayant contracté des maladies dans les parties secrètes du corps, cèlent leur mal aux médecins, et se laissent ainsi mourir avec leur malheureuse honte* (1). » Il ajoute : « Je veux bien qu'il soit fâcheux de se déclarer devant des personnes qui se moqueront après de vous ; mais étant parmi vos frères, et les serviteurs d'un même Maître, qui ont tous une même espérance, une même crainte, une même joie, etc., pourquoi ne les regardez-vous pas comme d'autres vous-mêmes ? O le grand avantage que nous promet la honte en tenant nos péchés secrets ! comme si nous les cachions à Dieu quand nous en ôtons la connaissance aux hommes. »

Il n'en faut pas d'avantage pour faire voir qu'au sentiment de Tertullien, outre la confession qu'on fait à Dieu, il faut déclarer ses péchés, ou devant les prêtres seulement, ou même devant tous les fidèles. On apprend encore de ces dernières paroles l'obligation où l'on est de se confesser, même des péchés secrets, parce que, selon Tertullien, ceux qui les cèlent encourent la mort, comme ceux qu'une malheureuse honte fait périr, ayant plus de soin d'un faux honneur que de leur salut.

Plusieurs se servent encore de ce dernier passage pour prouver la confession secrète, et même Rhénan (2) est obligé de reconnaître par là son antiquité ; mais il ne veut pas demeurer d'accord de sa nécessité. Pour moi j'ai déjà déclaré qu'il était indifférent pour l'essence du sacrement de pénitence que la confession, qui en est une partie, soit secrète ou publique. Ainsi il m'importe peu d'éclaircir ce point. Mais je ne saurais comprendre que les protestants reconnaissent, comme ils font, dans ces passages et dans d'autres semblables, l'antiquité de la confession, pendant qu'ils refusent d'en reconnaître la nécessité, quoiqu'elle ne puisse être mieux prouvée qu'elle l'est, surtout en cet endroit de Tertullien. Passons maintenant à Origène.

Cet auteur (3) ayant expliqué, dans sa seconde homélie sur le Lévitique, les différentes sortes de sacrifices que la loi ancienne ordonnait pour effacer les péchés, il se forme cette objection : « Les écoutants de l'Église diront peut-être qu'il semble que la condition des anciens était plus avantageuse que la nôtre ; parce que lorsqu'ils avaient commis des péchés, ils en obtenaient le pardon en offrant des sacrifices de plusieurs sortes ; au lieu que parmi nous le pardon des péchés ne s'accorde qu'une fois, et dès le commencement, lorsqu'on reçoit la grâce du baptême. Après cela il n'y a plus de miséricorde à espérer pour les pécheurs, et jamais ensuite ils n'obtiennent grâce. »

M. Daillé infère de ces paroles que la confession n'était pas en usage du temps d'Origène, parce que si elle eût été dès lors établie, il n'aurait pu se faire cette objection. Mais M. Daillé ne devait-il pas voir que ces écoutants de l'Église, qu'Origène fait parler ainsi, sont les catéchumènes (4), à qui l'on ne permettait l'entrée de l'église que pour ouïr les instructions ? Et il faut avouer que cette objection ne pouvait être proposée que par des personnes qui ne savaient pas la religion chrétienne, dans laquelle on a toujours enseigné qu'après le baptême la pénitence est un se-

tendum peccatum. In ps. 37.

(1) Tantùm relevat confessio delictorum, quantùm dissimulatio exaggerat.

(2) Hujus igitur pœnitentiæ secundæ et unicæ, quantò in arcto negotium est, tantò operosior probatio est, ut non solâ conscientiâ præferatur, sed aliquo etiam actu administretur.

(1) Veluti illi qui, in partibus verecundioribus corporis contractâ vexatione, conscientiam medentium vitant, et ita cum erubescentiâ suâ pereunt.

(2) Il a écrit sur Tertullien.

(3) On place ordinairement Origène entre les auteurs du troisième siècle ; il a pourtant vécu dès le second, et l'on sait qu'il parut avec éclat dès l'âge de dix-sept ans. La raison générale que je touche à la fin de l'avertissement m'a déterminé à avancer un peu cet auteur, ce qui n'est d'aucune importance pour le point de controverse que je traite.

(4) Les catéchumènes étaient distingués en *compétants*, qu'on instruisait de tous les mystères de la religion, afin de les disposer à recevoir le baptême ; et en *écoutants*, à qui on ne confiait pas encore les secrets de notre foi.

cond remède contre le péché. M. Boileau dit, avec beaucoup de raison, qu'Origène peut faire parler dans cette objection quelques personnes qu'il suppose être dans les sentiments de Montan, qui faisait beaucoup d'éclat dans ce temps-là. Mais sans m'arrêter aux chicanes de M. Daillé, voici ce que répond Origène à cette objection.

Il montre que dans la loi nouvelle, aussi bien que dans l'ancienne, il y a plusieurs moyens pour obtenir la rémission des péchés ; savoir le baptême, le martyre, l'aumône, le pardon des injures, la charité qu'on a de travailler à la conversion de ses frères, l'amour ardent envers Dieu. Enfin, « outre ces six moyens, il y en a, dit-il, encore un septième, qui consiste dans la pénitence laborieuse, lorsque le pécheur lave son lit de ses larmes, qu'il en fait son pain et sa nourriture le jour et la nuit; *et lorsqu'il ne rougit point de déclarer son péché au prêtre du Seigneur, et d'en chercher le remède* (1). »

Dans l'homélie suivante il parle encore ainsi de la confession : « *Tous nos péchés, de quelque genre qu'ils soient, doivent être déclarés et exposés en public, sans excepter ceux que nous avons commis en secret, par des paroles, et même par des pensés* (2). Ces péchés, dis-je, seront publiés par celui qui en est l'accusateur et l'auteur. Mais nous évitons la malignité du diable notre ennemi et notre accusateur, en nous accusant nous-mêmes. » Ensuite Origène fait assez connaître que cette accusation de nous-mêmes consiste dans la manifestation de nos péchés. Et comme le démon nous accusera des péchés les plus secrets, il faut aussi, selon Origène, le prévenir en découvrant nos fautes les plus cachées, et en les prononçant contre nous.

Il répète presque la même chose expliquant cet endroit du Psalmiste : *Je prononcerai ou je déclarerai mon péché* (3). « Nous avons, dit-il, parlé déjà souvent de cette déclaration de l'iniquité, c'est-à-dire de la confession du péché. Considérez donc ce que nous apprend la sainte Écriture, qu'il ne faut pas céler son péché, ni se cacher intérieurement. Peut-être que comme ceux qui sont incommodés d'une viande qu'ils ne peuvent digérer, ou de quelques mauvaises humeurs, sont guéris par le vomissement ; aussi ceux qui ont péché sont pressés et presque suffoqués de l'humeur vicieuse de leurs fautes, s'ils les cachent au dedans d'eux-mêmes; mais *s'ils s'en accusent, ils vomissent, pour ainsi dire, le péché, et ils dissipent par là toute la cause de leur maladie* (4). »

(1) Et cùm non erubescit sacerdoti Domini peccatum suum indicare et quærere medicinam.

(2) Etiam omni genere pronuntianda sunt, et in publicum proferenda quæ egerimus, si quod in occulto gerimus, si quod in sermone solo, vel etiam intra cogitationum secreta commiserimus, cuncta necesse est publicari, cuncta proferri.

(3) Iniquitatem meam pronuntiabo. *Psal.* 37.

(4) Si autem ipse sui accusator fiat, dùm accusat semetipsum et confitetur, simul evomit et delictum, atque omnem morbi digerit causam. *Hom.* 2 *in psal.* 37. — Erasme a pour suspecte cette homélie, et dit qu'elle n'est pas digne d'Origène, et que Rufin l'a corrompue. Ce sont des conjectures très-mal fondées. Erasme, qui s'est déclaré, selon M. Daillé, contre la nécessité de la confession, la voyant trop clairement marquée dans cette homélie, a voulu la désavouer, peut-être pour cette raison.

Ce que M. Daillé rapporte de Cocus n'est pas plus convaincant ; mais ce qu'il dit de lui-même n'est pas supportable : *Tanta est hujus operis ineptia ; l'ineptie de cet ouvrage est si grande*, etc. (p. 231). Ceux qui liront cette homélie n'y trouveront rien que de très-sage, des sentiments très-chrétiens, très-beaux et très-élevés. Ce ministre, qui se répand en tant de choses inutiles ; comme, par exemple, lorsqu'il (*a*) copie les relations du Japon et des Indes, composées par des jésuites, pour en faire des railleries badines, devait marquer au moins quelqu'une des *inepties* qu'il a reconnues dans cette homélie ; et il était obligé de le faire pour soutenir son caractère de critique ; mais il n'a pu assurément en découvrir. Quand même cette pièce serait l'ouvrage de Rufin, comme Erasme semble vouloir le dire, le témoignage de cet auteur du quatrième siècle, qui n'a jamais été soupçonné d'erreur touchant la doctrine de la pénitence et de la confession, serait presque aussi fort pour notre cause. Ce qui me persuade que cette homélie est d'Origène, ou qu'au moins ce que nous en avons rapporté est sa pure doctrine, c'est qu'en deux autres endroits, il explique de la même manière, au sujet de la confession, ces mots du psaume 32 (31 dans notre Psautier) : *Dixi : Pronuntiabo adversùm me injustitiam meam*, etc. Je me contenterai de rapporter l'un de ces endroits tiré de l'homélie 17 sur saint Luc : « *Dixi* : *Pronuntiabo*, » etc.: *Si enim hoc fecerimus, et revelaverimus peccata nostra non solùm Deo, sed et his qui possunt mederi vulneribus nostris atque peccatis, delebuntur peccata nostra.* L'autre passage se trouve dans l'homélie 3 sur le Lévitique.

(*a*) C'est de quoi il remplit cinq ou six chapitres très-longs de son 4ᵉ livre.

Il ajoute qu'il faut un très-grand discernement pour choisir son médecin, et celui à qui l'on veut se confesser ; qu'après en avoir fait le choix, il faut se conduire par ses avis, et lui obéir ; que s'il juge que la faute mérite d'être déclarée devant toute l'assemblée des fidèles pour en obtenir la guérison, et pour édifier ses frères, il faut encore s'y soumettre.

M. Daillé ne dira pas présentement que la confession secrète n'est pas exprimée bien clairement dans Origène. Cependant il se défend encore en disant, 1° que cet auteur ne parle point de *la confession secrète de tous les péchés en détail;* 2° qu'il ne dit point que cette confession doive être faite à un prêtre. Voilà où conduit l'habitude de chicaner que l'on a contractée ; les choses les plus claires paraissent pleines de difficultés. Origène dit qu'il faut confesser les péchés les plus secrets, les paroles et les pensées. Mais il n'ajoute pas qu'il faut en exprimer le nombre et les circonstances; ainsi il ne dit rien en notre faveur, selon M. Daillé. Origène, dans sa seconde homélie sur le Lévitique, dit que c'est au prêtre qu'il faut faire sa confession ; cependant, parce qu'il ne s'explique pas si clairement dans son homélie sur le psaume 37, il laisse en notre liberté de choisir pour confesseur, ou un prêtre, ou un laïque ; cela n'est-il pas bien imaginé?

Assurément que, par cet admirable secret d'exprimer les passages, messieurs les protestants trouveront aisément le moyen de tourner même en leur faveur les décisions des conciles de Latran, de Florence et de Trente.

M. Daillé aurait dû se souvenir qu'il explique ce dernier passage de la pénitence publique. Et n'avoue-t-il pas ailleurs qu'elle était imposée par les prêtres et par les pasteurs ; ce qui même l'a forcé à reconnaître la nécessité de la confession, avant d'entrer dans l'exercice de la pénitence publique? Pourquoi donc ce ministre veut-il qu'Origène parle en cet endroit de se confesser aussi bien aux laïques qu'aux prêtres? Il devait ajouter : Aussi bien aux femmes qu'aux hommes; c'est où conduit son raisonnement ; car cette confession, selon lui, n'est faite que pour prendre conseil, et les femmes ne peuvent-elles pas en donner quelquefois de bons? Peut-on plus avilir cette puissance des clés, qui a été donnée aux prêtres, qu'en la rendant commune à toutes sortes de personnes, ainsi que veulent les calvinistes? Comme M. Daillé applique presque partout sa distinction de pénitence publique et de pénitence secrète, et qu'il serait ennuyeux d'y répondre si souvent, on y a satisfait dans le dernier chapitre de ce traité, où l'on pourra avoir recours.

Origène parle encore de la confession selon notre doctrine dans une autre homélie (hom. 18 in Luc.); mais c'est assez parler de cet auteur.

CHAPITRE IV.

PREUVES DU TROISIÈME SIÈCLE. — *Confession de l'empereur Philippe. — Institution d'un prêtre pour l'administration de la pénitence. — Saint Cyprien. — Lactance.*

Eusèbe de Césarée à qui nous sommes obligés de la conservation de plusieurs anciens monuments de l'Église, est aussi celui à qui nous devons la connaissance de ce que nous allons rapporter touchant l'empereur Philippe, dont il parle au sixième livre de son Histoire ecclésiastique, chap. 27 de l'ancienne édition et 34 selon celle de M. de Valois.

« Après que Gordien eut gouverné l'empire romain six années entières, dit cet auteur, Philippe lui succéda, avec son fils de même nom. On rapporte que cet empereur, qui était chrétien, vint à l'église la dernière veille de Pâques, ou le jour de la dernière veille de Pâques, afin de participer aux prières avec tous les fidèles; mais que l'évêque qui gouvernait cette église ne voulut point lui en permettre l'entrée *avant qu'il eût fait sa confession, et qu'il se fût placé parmi ceux qui avaient fait des fautes humaines, et qui étaient dans l'ordre des pénitents* (1). En effet, l'évêque n'aurait jamais reçu Philippe, s'il n'avait auparavant accompli cette pénitence, parce qu'il avait commis plusieurs crimes. Aussi l'on dit que l'empereur obéit de bon cœur, et qu'il marqua par ses actions qu'il était touché d'une crainte sincère de Dieu, et qu'il avait des sentiments très-religieux. »

Quoique cet empereur fût coupable de plusieurs crimes, selon la traduction de M. de Valois, néanmoins le texte grec semble marquer seulement qu'il y avait plusieurs sujets de plaintes contre lui, διὰ πολλὰς τῶν κατ' αὐτὸν αἰτίας, plusieurs causes qui obligeaient à le traiter ainsi. Nous voyons aussi qu'Eusèbe dit qu'il se mit au rang des pénitents qui avaient fait des fautes de fragilité humaine. D'où nous devons conclure que la confession était aussi bien en usage pour les péchés ordinaires que pour les plus grands crimes.

On pourrait douter si l'*exomologèse* dont parle Eusèbe signifie seulement en ce lieu la confession; ou si ce mot se doit entendre de toute la pénitence. Mais M. Boileau montre que ce n'est pas dans ce dernier sens que cet auteur en parle; et quand même on devrait l'expliquer ainsi, nous y aurions encore une preuve de la confession, puisqu'elle a toujours été considérée comme une partie de cette sorte d'*exomologèse*, à laquelle même elle a donné le nom.

Joignons à cette histoire celle que rapporte Socrate de l'institution d'un prêtre pour l'administration de la pénitence; car voici le vrai temps d'en parler, puisque l'hérésie des novatiens, qui donna lieu à cet établissement, s'éleva vers le milieu du troisième siècle.

« Depuis, dit Socrate (l. 5 Hist., c. 19), que les novatiens se furent séparés de l'Église (2), à cause qu'ils ne voulaient point avoir de communion avec ceux qui étaient tombés durant la persécution de Dèce, les évêques ajoutèrent au canon de l'église (3) un prêtre, qu'ils établirent pour avoir soin d'administrer la pénitence, afin que ceux qui étaient tombés depuis leur baptême confessassent leurs péchés à ce prêtre. » Ce qu'ajoute Socrate fait bien connaître qu'on se confessait des péchés les plus secrets à ce prêtre pénitencier; car voici ce qu'il dit: « Une dame de grande naissance vint trouver le prêtre pénitencier (de l'église de Constantinople) pour se confesser à lui, dans tout le détail, κατὰ μέρος, des péchés qu'elle avait commis depuis son baptême. Le prêtre lui ordonna des jeûnes et des prières continuelles, afin qu'elle joignît à la confession qu'elle avait faite des œuvres dignes de pénitence. »

Calvin ne se récrie point contre cette histoire, il la reçoit (l. 3 Instit., cap. 4, § 7), et il reconnait par là de bonne foi que l'usage de la confession est ancien. Mais aidons messieurs de la religion prétendue réformée à faire là-dessus toutes les réflexions nécessaires.

Cette institution d'un prêtre pénitencier parmi les catholiques, pendant que les novatiens s'élevaient contre le pouvoir que l'Église a de remettre les péchés est fort à remarquer. Car il est constant que les vérités chrétiennes n'ont jamais été mieux éclaircies que quand elles ont été combattues par les hérétiques. On doit donc regarder cet établissement d'un prêtre, sur qui les évêques se déchargeaient du soin d'administrer la pénitence, comme une décision de tous les évêques catholiques. Mais examinons par l'usage de ce temps-là quelles étaient les fonctions de ce prêtre touchant le point particulier de la confession. On s'adressait à lui pour se confesser de tous ses péchés, et on les expliquait en détail. Cette confession se faisait aussi bien des fautes cachées que de celles qui étaient devenues publiques. On se confessait secrètement, et à un seul prêtre; au lieu qu'avant l'établissement d'un pénitencier, il y a bien de l'apparence que la confession se faisait devant l'évêque et toute la communauté des prêtres (1), qu'on appelait le *sénat* ou le *presbytère*. Et c'est de ce changement de discipline et de police ecclésiastique dont Socrate parle peut-être, quand il dit que les évêques ajoutèrent au canon de l'église un prêtre pénitencier.

Le prêtre ordonnait des jeûnes et des prières, afin que la confession des péchés produisît de dignes fruits de pénitence. Il ne faut pas douter que les pécheurs ne s'adressassent à ce prêtre pour être reconciliés même avec Dieu, puisque les péchés secrets ne les privaient pas de la paix de l'Église. Il n'est pas d'ailleurs à croire que les pécheurs se fussent soumis à la loi fâcheuse de la confession, s'ils n'avaient cru qu'elle était d'obligation indispensable. Pouvions-nous avoir dans l'antiquité un plus fidèle tableau du sacrement de pénitence, même selon l'usage de ces derniers siècles.

Ne dissimulons pas toutefois que Calvin prétend tirer un grand avantage de la suite de cette histoire, parce que Socrate parlant encore de la même femme de qualité, dit « qu'elle passa plus avant que le prêtre ne lui avait ordonné (2), et qu'elle joignit à ses jeûnes et à ses prières la confession publique qu'elle fit d'un péché qu'elle avait commis avec un diacre de l'Église. Cela causa un étrange scandale parmi le peuple, continue Socrate; et comme on en prenait occasion de faire de grands reproches à tous les ecclésiastiques, un prêtre nommé Eudémon conseilla à l'archevêque Nectaire d'ôter le prêtre pénitencier, et de laisser à la liberté d'un chacun d'approcher des sacrés mystères selon le mouvement de sa propre conscience, jugeant qu'il n'y avait point d'autre moyen de mettre le clergé à couvert de la médisance et des reproches. »

Quoique Socrate ne dise pas ce que fit Nectaire après avoir reçu cet avis, il semble pourtant marquer que dès lors il n'y eut plus de prêtre qui eût soin de l'administration de la pénitence dans l'église de Con-

(1) Prinsquàm confessionem fecisset, et iis qui humanitùs lapsi fuerant, et in ordine pœnitentium stabant, sese adjunxisset.

(2) Voyez Sozom., l. 7, c. 16.

(3) C'est-à-dire au catalogue des officiers de l'église.

(1) L'usage de se confesser à plusieurs prêtres ensemble n'a point été aboli dans les siècles suivants. Le P. Mabillon en rapporte beaucoup d'exemples; 1 *part. sec.* 3 *Benedict.*

(2) Ἡ γυνὴ προσβαίνουσα καὶ ἄλλο πλαῖσμα ἑαυτῆς κατηγόρει. C'est le sens qu'il faut donner à ces paroles, car si cette femme n'avait fait qu'une confession secrète de son péché, il n'aurait point causé d'éclat.

stantinople, de laquelle Nectaire était archevêque ; et c'est de quoi Calvin prend occasion de triompher insolemment, après avoir rapporté cette histoire avec peu de fidélité. *Que ces ânes*, dit-il, *ouvrent ici leurs oreilles*. « *Hic, hic aures asini isti arrigant* » (c'est ainsi qu'il appelle le pape et tous les évêques) ; si la confession secrète avait été établie par la loi de Dieu, comment Nectaire aurait-il osé l'abroger (1) ?

Il est difficile de répondre avec modération à un homme si emporté. Faisons-le pourtant ; et sans nous mettre en peine des paroles injurieuses de Calvin, examinons son raisonnement. Voilà à quoi il se réduit.

Un évêque n'entreprend point d'abolir ce qui est d'institution divine : or Nectaire, évêque de Constantinople, recommandable par sa sainteté et par sa doctrine, a aboli l'usage de la confession secrète ; donc la confession secrète n'est pas d'institution divine, mais seulement de police ecclésiastique.

Il faut être bien vain pour avoir de la complaisance d'un si méchant argument, et pour en triompher ; car la première proposition en est fausse aussi bien que la seconde ; et c'est ce que nous allons montrer.

Si le fait particulier d'un évêque emporté par un faux zèle, et peu savant d'ailleurs, pouvait prescrire contre l'autorité de toute l'Église, à quoi nous en tiendrions-nous ? Les ministres n'auraient qu'à nous apporter l'exemple de Crammer, archevêque de Cantorbéry et primat d'Angleterre, cet homme de Dieu qui a établi leur réformation en ce grand royaume, après avoir aboli, surtout dans son église, la religion catholique ; qui les empêchera de raisonner ainsi selon le beau principe de Calvin. Un évêque n'abolit point ce qui est d'institution divine ; or Crammer, archevêque de Cantorbéry, recommandable par sa doctrine, par sa sainteté, et par son martyre (2), a aboli dans son église tous les principaux articles de foi de l'Église romaine ; donc ces prétendus articles de foi ne sont pas d'institution divine.

A ce compte, messieurs les ministres auraient bon marché de nous, et sans doute ils feraient bien mieux de nous terrasser tout d'un coup par cette démonstration, que d'en venir à des discussions fâcheuses qui ne tournent pas à leur avantage. Mais ils sont trop éclairés eux-mêmes pour ne pas voir la fausseté de cette première proposition de Calvin.

La seconde n'est pas plus vraie. 1° Il est faux que Nectaire ait été si recommandable par sa sainteté et par son érudition ; mais son entreprise prétendue contre la confession fait son plus grand mérite auprès de Calvin. Nectaire n'était encore que catéchumène quand il fut élevé à la dignité d'archevêque de Constantinople. Il était peu instruit dans les mystères de la religion ; et comme il était déjà vieux quand il succéda à S. Grégoire de Nazianze, n'étant plus dans un âge propre pour commencer à s'appliquer aux lettres, il demeura toujours aussi peu estimé du côté de la doctrine, que son prédécesseur avait acquis de réputation par sa science toute divine, qui le fit surnommer le Théologien.

Nectaire n'avait donc rien de recommandable que sa naissance, étant d'une race de sénateurs, ses cheveux blancs, l'air de son visage, et la douceur de son esprit comme le remarque l'auteur de la Vie de saint Jean Chrysostôme (l. 3, c. 1). Socrate (liv. 5, c. 10) rapporte quel fut son embarras, quand l'empereur lui proposa d'entrer en dispute avec les hérétiques ; de sorte qu'il fut obligé de nommer Sisinnius (3) qui n'était que lecteur, pour tenir sa place. Socrate même dit que ce prélat était lié de communion avec les novatiens, quoiqu'en cela cet auteur ne doive pas être cru. Il est toutefois certain qu'il prenait souvent conseil d'Angélius, évêque des novatiens.

Quand donc Nectaire aurait aboli l'usage de la confession dans son église, de quelle conséquence serait cette action d'un bon homme transporté de zèle pour apaiser le scandale qui était arrivé à Constantinople, mais dont le zèle n'était pas réglé par la science, et qui d'ailleurs se conduisait quelquefois par le conseil des novatiens.

Cependant je dis 2° qu'il est faux que Nectaire ait retranché l'usage de la confession dans son église, non pas même de la confession publique, mais seulement qu'il abolit la pratique particulière de confesser publiquement quelques péchés, lorsque le confesseur le jugeait à propos pour la guérison du pénitent et pour l'édification des fidèles. C'est ce que prouve fort bien l'auteur de la Vie de saint Jean Chrysostôme (l. 2, c. 17), auquel je renvoie le lecteur, de peur d'être trop long. Que si l'on veut que m'étant servi de l'autorité de Socrate pour prouver l'établissement du prêtre pénitencier, je la reçoive en ce qu'il dit du retranchement de la confession ; je réponds qu'un auteur hérétique (1), comme l'était Socrate, doit être assurément cru lorsqu'il parle contre lui-même, et contre les intérêts de sa secte, à laquelle il est d'ailleurs fort attaché ; mais qu'il faut s'en défier lorsqu'il parle en faveur de son erreur, si d'ailleurs il n'y a nulle apparence en ce qu'il dit.

Nous ne pouvons mieux placer le témoignage de saint Cyprien qu'en cet endroit, parce que ce Père s'est fort signalé contre les novatiens, dans le temps où Socrate marque l'institution du prêtre qui avait le soin d'administrer la pénitence. Au reste, l'autorité de ce Père est d'autant plus considérable en cette matière, qu'il n'en a rien dit que de concert avec l'Église de Rome, étant d'ailleurs comme l'organe des conciles d'Afrique, et comme la plume des évêques, ses confrères. Cet illustre martyr s'explique ainsi en faveur de la confession dans son livre : *De ceux qui sont tombés* durant la persécution. Car blâmant ceux qui refusaient de faire pénitence : « Combien, dit-il, sont plus louables par leur foi et par leur crainte ceux *qui*, *bien qu'ils ne soient pas coupables d'avoir sacrifié ou donné des billets aux magistrats*, *néanmoins parce qu'ils ont eu seulement la pensée de le faire*, *viennent s'en confesser aux prêtres de Dieu avec regret*, *et avec simplicité*, *découvrent le secret de leur conscience*, *déchargent leur âme du poids de ses fautes*, *et recherchent un remède salutaire pour des blessures*, *bien que petites et moins dangereuses* (2), sachant qu'il est écrit : *On ne se moque point de Dieu*.

« Non, poursuit-il, on ne peut ni se moquer de Dieu, ni le tromper. Je dis même que celui qui traite Dieu comme un homme, et qui croit qu'il évitera la peine due à son crime, à cause qu'il ne l'a pas commis publiquement, se rend plus coupable.... Je veux que son péché ne soit pas si grand en ce qu'il ne s'est point présenté devant les idoles, qu'il n'a point profané la sainteté de la foi aux yeux de tout un peuple qui insulte aux chrétiens, qu'il n'a souillé ni ses mains par des sacrifices infâmes, ni sa bouche par des viandes détestables ; cela peut bien rendre sa faute moindre, mais cela ne peut pas le rendre innocent. Que chacun donc, mes très-chers frères, ajoute S. Cyprien, confesse sa faute pendant que celui qui a péché est encore

(1) Nous avons déjà montré qu'il n'est pas question de la confession secrète.

(2) Il fut brûlé sous le règne de la reine Marie.

(3) Ce Sisinnius, lecteur, était apparemment novatien, puisqu'il fut ensuite évêque des novatiens de Constantinople.

(1) Selon toutes les apparences, quoique M. de Valois tâche de le défendre, sans toutefois assurer décisivement qu'il était catholique ; et d'ailleurs il avoue qu'il était affectionné aux novatiens.

(2) Qui quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes, exomologesim conscientiæ suæ faciunt, animi sui pondus exponunt, salutarem medelam, parvis licèt et modicis vulneribus exquirunt. *Cyp.*, *de Lapsis*.

en ce monde, pendant qu'on peut recevoir sa confession, pendant que la satisfaction qu'il fera et la rémission qu'il obtiendra des prêtres peuvent être agréées de Dieu (1). »

On ne peut pas nier que saint Cyprien ne parle en ces passages des péchés secrets, puisqu'il parle des simples pensées. Cependant il montre qu'il est nécessaire de s'en confesser aux prêtres, de peur que la négligence n'augmente les fautes et ne les change en des crimes. Ce n'est donc pas seulement pour ôter le scandale causé par des crimes publics qu'on est obligé de se confesser, mais parce que Jésus-Christ ayant établi la confession comme un moyen nécessaire pour obtenir des prêtres la rémission des péchés, ce serait s'élever contre son ordre que de rechercher des voies extraordinaires pour arriver à la réconciliation.

M. Daillé fait tous ses efforts pour éluder la force de ces passages, ce qui ne sert qu'à montrer qu'il la sent, et qu'il en est pressé. Ses mauvaises réponses font plus paraître le faible de la cause qu'il soutient, que n'aurait fait son silence. Mais on est dans l'engagement de parler; et si l'on ne peut montrer qu'on a de solides raisons, on montre du moins qu'on a de l'ardeur à défendre sa cause.

M. Daillé répond donc 1° qu'il s'agit en cet endroit des mauvaises pensées en matière d'idolâtrie, et que ces pensées pouvaient être punies de la pénitence publique, qui suppose la confession, sans que toutes les autres pensées criminelles fussent soumises à la même loi. Mais enfin, voyant bien que cette réponse était détruite par ce qu'il a établi auparavant, que la pénitence publique n'était que pour les péchés accompagnés de scandale, il l'abandonne pour dire, 2° que S. Cyprien ne parle point en cet endroit de l'obligation de satisfaire pour ces mauvaises pensées, quoiqu'il n'y ait qu'à lire tout le passage pour en être persuadé. Car il donne assez lieu de conclure que celui qui étant coupable de ces pensées, refuserait de s'en confesser, se moquerait de Dieu.

Je ne crois pas devoir oublier ici Lactance Firmien (l. 4 Instit., c. 17), parce qu'il a vécu dans le troisième siècle, quoiqu'il ne soit mort qu'au commencement du quatrième.

Cet auteur explique ce que c'est que la circoncision du cœur, qui, selon lui, consiste dans le retranchement des péchés par la confession; et il montre que la circoncision de la chair dans la loi ancienne n'était que la figure de cette circoncision du cœur qui doit être en usage parmi les chrétiens.

« Dieu, dit-il, nous avertit de *ne point tenir notre cœur couvert et enveloppé: c'est-à-dire de ne garder dans le secret de notre conscience aucun crime caché sous le voile de la dissimulation* (2). Voilà quelle est la circoncision du cœur dont parlent les prophètes, et que Dieu a fait passer de la chair mortelle dans l'âme qui ne doit point finir. En effet, Dieu qui se sent porté, par son éternelle bonté, à prendre un soin singulier de notre véritable vie et de notre salut, *nous a proposé la pénitence dans cette circoncision spirituelle, afin que si nous découvrons à nu notre cœur; c'est-à-dire si nous confessons nos péchés pour satisfaire à Dieu, nous obtenions de lui le pardon* (3) qu'il refuse à ceux qui s'opiniâtrent dans le mal, et qui cèlent celui qu'ils ont commis. »

Au chapitre 30 du même livre, il rapporte les marques qui distinguent les catholiques des autres qui se disent chrétiens. « Mais parce que, dit-il, toutes les communions différentes, et toutes les assemblées des hérétiques se disent chrétiennes, et veulent faire passer leur église pour la catholique, *il faut savoir que l'Église véritable est celle dans laquelle est la confession et la pénitence* (1), qui guérit efficacement les péchés et les plaies auxquelles la faiblesse de la chair nous rend sujets. Peut-être que Lactance veut distinguer principalement dans ce lieu l'Église catholique des sectes des cataphryges, des novatiens, et des autres hérétiques, qui soutenaient des erreurs contre la pénitence (2).

Ce n'est pas que les montanistes, ou les cataphryges, et les novatiens aient rejeté absolument l'usage de la confession. Au contraire, le P. Morin (l. 3, c. 8) prouve qu'ils la supposaient comme absolument nécessaire. En effet, ces hérétiques distinguaient deux espèces de péchés, dont les uns pouvaient être remis par l'autorité de l'Église, et les autres ne dépendaient pas de son pouvoir. Or comment auraient-ils voulu qu'on eût fait ce discernement, si l'on n'avait eu une connaissance exacte des péchés de ceux qui demandaient à être réconciliés? Et comment aurait-on pu arriver à la connaissance de ces péchés sans la confession des pénitents mêmes? Cependant on peut dire dans un sens que ces hérétiques rejetaient la confession et la pénitence, parce que, ne reconnaissant dans l'Église aucun pouvoir de remettre les péchés commis contre Dieu, ils rendaient inutiles la pénitence et la confession de ces péchés, et ils jetaient dans le désespoir ceux qui en étaient coupables.

D'ailleurs, lorsque Socrate et Sozomène rapportent l'institution des pénitenciers ou des confesseurs, ils marquent expressément que les novatiens n'en instituèrent point parmi eux; ce qui suffisait pour faire dire qu'ils rejetaient la confession.

CHAPITRE V.

Réflexions générales sur les passages précédents.

Les preuves que nous avons apportées jusqu'ici sont les précieux restes de l'antiquité de l'Église, pour qui nous devons avoir une extrême vénération. On peut être surpris en lisant un si grand nombre de passages qui confirment l'usage et la nécessité de la confession, si l'on considère qu'il y a peu de nos mystères, que les protestants mêmes croient avec nous, qui puissent se prouver aussi clairement par les Pères des trois premiers siècles, autant stériles en écrivains ecclésiastiques qu'ils étaient féconds en martyrs. C'était à ces généreux confesseurs qu'on abandonnait le soin de défendre la religion par la voix éclatante de leur sang; et ce sang leur suffisait pour écrire leur profession de foi, et pour l'expliquer. Il en était alors du christianisme comme de ces langues vivantes qui ne s'apprennent point par les livres, mais par l'usage. C'était, dis-je, une religion vivante, qui consistait plutôt dans l'exacte pratique de l'Évangile que dans la doctrine et l'étude; religion qui étant gravée dans le cœur, n'avait pas besoin d'être écrite ailleurs.

Si quelques anciens Pères de l'Église ont pris la plume, ç'a été ou pour faire l'apologie des chrétiens, sans toutefois expliquer leur religion en parlant à des profanes (car cela aurait passé en ce temps-là pour un crime), puisque pendant qu'il y avait encore beaucoup de païens, on parlait fort obscurément de nos mystères, et surtout de nos sacrements, soit dans les homélies publiques, soit dans les écrits qui pouvaient tomber entre les mains des païens. Ainsi la plupart des ouvrages de ces premiers temps sont ou pour réfuter les rêveries de quelques hérétiques extravagants, ou pour faire connaître la vanité des idoles à ceux qui les adoraient. Cependant la divine Providence a voulu, même dès ce temps-là, fournir aux chrétiens des siècles plus éloignés, des preuves capables de soutenir leur foi contre les erreurs des

(1) Confiteantur singuli, quæso vos, fratres dilectissimi, delictum suum, dùm adhuc qui deliquit in seculo est, dùm admitti confessio ejus potest.

(2) Ne involutum pectus haberemus, id est, ne quod pudendum facinus intra conscientiæ secreta velemus.

(3) Pœnitentiam in illâ circumcisione nobis proposuit, ut si cor nudaverimus, id est, si peccata nostra confessi satis Deo fecerimus, veniam consequamur.

(1) Sciendum est illam esse veram Ecclesiam, in quâ est confessio et pœnitentia.

(2) M. Daillé ne s'éloigne pas de cette pensée.

hérétiques ; et c'est ce qui paraît singulièrement sur le sujet de la confession.

Les preuves que nous avons rapportées pour en montrer la nécessité sont presque toutes tirées des endroits où les Pères et les auteurs ecclésiastiques parlent expressément de la pénitence, dont la confession n'est qu'une partie ; et l'on sait que ces sortes de preuves sont *spécifiques*. Car les Pères ont confondu la confession avec la pénitence, comme nous faisons encore dans le commun usage. S'approcher du sacrement de pénitence, se réconcilier, faire sa confession, n'étant parmi nous qu'une même chose.

Les hérésies des montanistes et des novatiens rendent encore plus décisives la plupart de nos preuves, parce que la matière de la pénitence ayant été fort examinée au sujet de ces hérésies, ce qui a été prononcé là dessus dans l'Église catholique a la force de ces jugements qu'on appelle au palais des *arrêts contradictoires*.

Il ne faut pas douter que la persécution ne nous ait privés de plusieurs ouvrages des Pères, et qu'ainsi elle ne nous ait ravi bien des preuves de notre créance touchant la confession ; de sorte que quand on nous presse de prouver la foi dont nous sommes en possession, nous pourrions légitimement demander qu'avant toute chose on nous rendît nos titres. Je crois pourtant avoir fait voir qu'il nous en reste encore assez pour persuader un esprit raisonnable.

M. Daillé ne l'est pas tout-à-fait, lorsqu'il semble vouloir que si la confession a été anciennement pratiquée, comme elle l'est parmi nous, il en soit autant parlé dans les anciens auteurs que dans les modernes. Et comme, par exemple, il n'y a point de Vie de nos saints des derniers siècles où le chapitre des confessions ne trouve sa place ; aussi, selon M. Daillé, les Actes des premiers saints devraient nous rendre un compte fidèle de l'usage qu'ils faisaient de la confession.

Mais ces prétentions sont injustes, car nous avouons que la discipline a fort changé touchant cet usage ; et voici les raisons pour lesquelles il était très-rare dans l'antiquité : 1° autrefois on recevait ordinairement fort tard le baptême, parce que la perfection à laquelle les chrétiens s'obligent dans ce sacrement faisait peur à la plupart des catéchumènes. M. Daillé ne voudrait-il point qu'Eusèbe de Césarée, qui a écrit la Vie de Constantin-le-Grand, nous dît qui était le confesseur de ce pieux empereur, qui, selon cet auteur, ne fut baptisé que quelques jours avant sa mort. 2° Les chrétiens conservaient plus soigneusement l'innocence qu'ils avaient reçue dans le baptême. Leur vie était une continuelle étude de la mort, dont l'image leur était toujours présente au milieu des persécutions. On les considérait comme une nouvelle espèce d'hommes qui prenaient autant de plaisir à mourir que les autres en prennent à vivre : *Expeditum morti genus*. Je ne vois pas comment l'ambition, l'amour des richesses, et le penchant pour le plaisir, qui sont les grandes sources des désordres, et qui naissent de l'amour de la vie, auraient pu trouver place dans les cœurs de ces fidèles. Ainsi les chutes étant bien plus rares dans les premiers siècles (car c'est le moins qu'on puisse dire de la sainteté de nos Pères), il n'est pas surprenant qu'on ait eu recours plus rarement au remède. 3° Enfin, l'ancienne Église usait avec beaucoup de réserve du pouvoir qu'elle a de remettre les péchés, particulièrement à l'égard des trois crimes capitaux, *de peur que*, comme dit S. Augustin, *le remède étant devenu trop commun, il n'en fût avili, et qu'il ne devînt moins utile aux malades* (1) ; soit parce que les rechutes donnaient lieu de douter de la sincérité de la pénitence. L'Église donc ne manquait pas alors de puissance pour réconcilier souvent les pécheurs, car nous ne voyons point que les Pères apportent pour raison de cette ancienne rigueur le défaut d'autorité ; mais ils jugeaient à propos d'en user fort sobrement, pour donner une plus grande horreur du crime.

(1) Ne medicina vilis minùs utilis esset ægrotis. *Epist.* 153, aliàs 54.

CHAPITRE VI.

Preuves du quatrième siècle. — *Concile de Laodicée.* — *S. Athanase.* — *S. Hilaire.* — *S. Éphrem.*

Les Pères de ce siècle ont été presque tous occupés à défendre la divinité du Fils de Dieu, et à prouver qu'il est de même substance que son Père céleste. C'est la matière importante qui a été presque seule traitée dans les conciles assemblés, afin de terminer cette fameuse dispute entre les catholiques et les ariens ; et ces hérétiques ont alors donné tant d'exercice à l'Église par leurs artifices, par leurs intrigues et par leurs violences, qu'il semble qu'elle ait pensé uniquement à soutenir l'honneur de son Époux contre des ennemis si dangereux. Jésus-Christ avait maintenu l'Église pendant les persécutions qui devaient l'étouffer dès sa naissance, selon toutes les apparences humaines. Il l'avait fait triompher depuis peu par la conversion de l'empereur Constantin. Il était bien juste que cette Église, par reconnaissance, s'employât tout entière à défendre Jésus-Christ, que les ariens attaquaient en sa propre divinité.

Quand donc même ce siècle ne nous fournirait aucunes preuves de la confession, il ne faudrait pas se servir de ce silence contre nous, et cette sorte d'argument négatif ne vaudrait rien.

On ne peut point d'ailleurs exiger raisonnablement que l'Église se déclare sur des difficultés à naître. Elle ne décide que quand les hérétiques l'obligent à prononcer ; et elle ne s'explique précisément que sur les points contestés. C'est la remarque judicieuse que fait un auteur moderne (1), et il la prouve par ces exemples. Quand Paul de Samosate dit que Jésus-Christ est un pur homme, « l'Église, dit cet auteur, se contente de le condamner, en déclarant que Jésus-Christ n'est pas un pur homme. Elle attend que les ariens viennent, pour déclarer également à tout le monde qu'elle croit Jésus-Christ vrai Dieu, de même substance que le Père Éternel. » Et le concile de Nicée, qui décide la question de la divinité du Fils, ne dit rien de celle du Saint-Esprit. « Il sera temps de le faire quand Macédonius l'attaquera. » C'est ce que dit ce savant auteur, et S. Basile avant lui avait dit presque la même chose (epist. 72).

L'Église aurait donc pu attendre en silence que les hérétiques qui combattent la nécessité de la confession, lui eussent donné lieu de nous marquer ce qu'elle en pense, et ce que nous en devons croire. Nous pourrions même obliger les protestants à recevoir ces décisions, puisqu'enfin ils ont été contraints de reconnaître, dans la pratique, l'autorité que l'Église seule a de terminer les contestations qui s'élèvent touchant la foi, et touchant l'explication de la parole de Dieu. Ce qui montre combien sont chimériques les dogmes qu'ils soutiennent contre cette pratique.

Cependant si l'Église, dans ses conciles, et si les Pères nous ont fourni par avance des preuves des vérités qui sont attaquées par les hérétiques, il serait déraisonnable de rejeter ces preuves. Il y a même certaines vérités, qui, étant de foi et, par conséquent, immuables pour le dogme, dépendent toutefois de la discipline et de la police ecclésiastique, pour la pratique, qui peut changer quelquefois. C'est pourquoi les conciles qui ont réglé la discipline, et les Pères qu'on peut appeler *canonistes*, à cause des réglements qu'ils ont faits, comme les papes saint Grégoire, évêque de Néocésarée, connu sous le nom de Thaumaturge ; saint Basile ; saint Grégoire de Nysse, etc. ; ces conciles, dis-je, et ces Pères ont eu souvent occasion de parler de ces sortes de vérités. Or personne ne peut douter que les dogmes qui regardent la pénitence et la confession ne soient de cette sorte. Nous devons donc

(1) Méthode des Pères, c.3.

consulter, surtout lorsqu'il s'agit de la confession, les conciles et les Pères qui ont parlé de l'administration de la pénitence, quoiqu'il ne faille pas négliger les preuves que nous fourniront les autres.

Le concile de Laodicée, tenu avant celui de Nicée (V, tom. 1 Concil. Labb.), selon quelques auteurs, quoique probablement il n'ait été célébré qu'après, est un des plus fameux qu'on ait assemblés pour la réformation des mœurs et de la discipline; c'est pourquoi il a toujours été en grande considération parmi les Grecs et les Latins.

Le second canon de ce concile ordonne, sur le sujet de la pénitence, que ceux qui sont tombés en divers péchés, et qui ont donné des marques d'une conversion parfaite, par leur forte persévérance dans la prière accompagnée de la confession et de la pénitence, soient reçus à la communion en vue de la bonté et des miséricordes de Dieu, après qu'on leur aura prescrit le temps de leur pénitence à proportion de leurs péchés (1). Le concile ne fait point de distinction entre les péchés publics et les péchés secrets, entre les plus grands et les moindres Le texte grec signifie même plutôt des chutes ordinaires (2) que des crimes scandaleux, que les auteurs de ce temps appelaient monstres. Cependant ce concile ne permet pas de recevoir les pécheurs à la communion, de quelque nature que soient leurs fautes, pourvu qu'elles soient mortelles, qu'après une humble confession, et une pénitence proportionnée à la qualité du péché. Et il est inutile de dire que même, selon M. de l'Aubépine, évêque d'Orléans, qui possédait si parfaitement la science de l'antiquité ecclésiastique, le mot de *confession* ou d'*exomologèse* ne signifie pas, en cet endroit, la confession que nous entreprenons de prouver, mais tout l'ordre de la pénitence; car cet auteur si célèbre avoue en même temps qu'il y a dans le canon que nous venons d'alléguer une preuve de la confession sacramentelle. « En effet, dit-il, comment celui qui imposait la pénitence aurait-il pu la proportionner aux péchés commis, s'il ne les avait connus? »

Aussi M. Daillé reconnaît de bonne foi *que les péchés de ceux qui faisaient l'exomologèse devaient être connus des pasteurs et des ministres de l'Église, qui imposaient diversement les pénitences, ayant égard à la qualité des péchés, selon les canons.*

M. Daillé ne nous accorde ici que ce qu'il ne peut nous refuser; et même il se contente de dire qu'il fallait que les pasteurs connussent les péchés de ceux à qui ils imposaient la pénitence, pour la régler selon les canons, sans dire si cette connaissance leur venait de la confession des pécheurs mêmes, ou par quelque autre voie; mais il faut pourtant qu'il tombe d'accord, 1° que ceux qui se soumettaient de leur bon gré à la pénitence confessaient leurs péchés, et s'en humiliaient; 2° que ceux qui étaient mis en pénitence pour quelques fautes connues, qu'ils voulaient tenir cachées, n'étaient réconciliés qu'après avoir donné des marques de leur soumission, en reconnaissant et en confessant leurs fautes; car sans cela ils auraient toujours persévéré dans une opiniâtreté criminelle et dans une désobéissance formelle aux ordres de l'Église.

Puis donc qu'il est vrai que la pénitence qu'on imposait autrefois selon les canons supposait l'usage de la confession des péchés, combien de preuves de cet usage trouvons-nous dans les conciles et dans les Pères qui ont réglé la durée et la rigueur de la pénitence dans tous les siècles de l'Église (3).

(1) Eos qui diversis delictis peccant, et in oratione confessioneque et pœnitentiâ fortiter perseverant, et se à malis perfectè convertunt, tempore pœnitentiæ eis pro delicti proportione dato, propter Dei miserationes et bonitatem offerri communioni. *Conc. Laod., can. 2, ibid.*

(2) Ἐν διαφόροις πταίσμασι.

(3) Balsamon, expliquant le 2ᵉ canon du concile de Laodicée, dit ces paroles : *Didicimus nullum peccatum vincere Dei misericordiam. Porrò præsens quoque canon statuit ut qui à malo perfectè desistunt, cum purâ confessione et dignâ peccatorum pœnitentiâ, ii digni sanctâ participatione habeantur.* Et Zonare (Pandect. Can. Beuveregii, tom. 1) : *Si quis multis licèt facinoribus irretitus, tamen ea pœnitentiâ ductus confiteri velit, admissaque flagitia penitùs aversetur, pro criminum ratione quibus obstrictus est, pœnitentiæ tempus homini præscribendum*, etc.

Mais peut-être que les protestants se retrancheront encore à la faveur de quelque distinction, et qu'ils diront que les canons soumettent seulement à la pénitence les péchés publics. Cette réponse toutefois sera sans nul fondement. Il est vrai que quelques canons ordonnent une pénitence plus légère pour ceux dont la faute n'est point connue, et qui viennent s'en confesser, que pour ceux qui attendent, pour s'en confesser, que l'Église ait été informée de leur mauvaise conduite; et voilà toute la distinction que les canons mettent entre les uns et les autres, comme il est aisé de le justifier par plusieurs exemples (1). Mais je défie messieurs les protestants de trouver aucun passage qui dispense les pécheurs de se soumettre à la pénitence de l'Église, et à l'autorité de ses ministres, lorsque leurs fautes sont secrètes, si ce n'est peut-être en de certaines circonstances où leur confession les exposerait au péril évident de la mort, ou à quelque autre semblable accident; car je combats ici les protestants, et non pas quelques casuistes et quelques théologiens catholiques, qui veulent que le précepte de la confession n'oblige pas dans ces occasions. Suarez (in 3 part., disp. 23, sect. 2) est de ce sentiment, qu'il attribue à plusieurs autres; sur quoi il n'est pas nécessaire que je dise maintenant ce que je pense.

Mais non seulement les conciles et les Pères n'exemptent point les pécheurs cachés, de la loi de cette pénitence de l'Église ; au contraire, ils marquent même, en termes formels, qu'ils doivent s'y soumettre, s'ils ont soin de leur salut. Car les passages de S. Cyprien, d'Origène, de Tertullien, de Socrate, etc., le disent très-clairement.

En effet, se contenter de faire pénitence en secret et devant Dieu seulement, sans avoir recours aux clés de l'Église, pour être absous et délié par le ministère des prêtres, c'est, selon S. Augustin, anéantir le pouvoir de délier, que Notre-Seigneur a donné à ses ministres ; c'est frustrer l'Évangile, c'est rendre inutiles les paroles de Jésus-Christ (2). On peut lire S. Augustin en cet endroit, et on verra qu'il y parle des péchés les plus secrets. Mais nous examinerons dans la suite les sentiments de ce saint Père touchant la confession.

Je ne vois pas qu'on en puisse prouver plus clairement la nécessité, que nous venons de le faire au sujet du canon du concile de Laodicée; et cette preuve se multiplie presqu'à l'infini, puisqu'elle est également forte dans tous les canons de la pénitence, qui sont sans nombre. Venons maintenant aux Pères.

S. Athanase expliquant ces paroles de l'Évangile de S. Luc (c. 19): *Allez-vous en à ce village qui est devant vous; en y entrant vous trouverez un ânon lié*, etc. ; « *Profecti in pagum qui ex adverso,* » etc., reconnaît expressément la nécessité où sont les pécheurs de se faire délier par les ministres de Jésus-Christ, aussi bien que le pouvoir qu'ont ces ministres de délier et d'absoudre. « Si vos liens ne sont point encore déta-

(1) Conc. Elib.; Epist. can. S. Gregorii Thaumat.; Epist. 3 can. S. Basilii ad Amphiloch., etc.

(2) Nemo sibi dicat : Ego occultè ago, novit Deus qui mihi ignoscit... Ergo sine causâ dictum est : *Quæ solveritis*, etc. ; ergo sine causâ sunt claves datæ Ecclesiæ Dei? Frustramus Evangelium; frustramus verba Christi. *Aug., hom. 49 inter 50, in nov. edit., serm. 392.*

chés, mettez-vous, dit ce Père, entre les mains des disciples de Jésus-Christ, car ils sont établis pour vous délier, en vertu de la puissance qu'ils ont reçue du Sauveur. *Tout ce que vous aurez lié sur la terre*, leur dit-il, *sera lié dans le ciel ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez* (1). »

Quoique saint Athanase ne parle point en ce lieu de la confession, il est très-évident qu'il la suppose, puisque les prêtres ne pourraient sans cette confession exercer légitimement le pouvoir qu'ils ont de lier et de délier.

Il est vrai que M. Daillé prétend, 1° que S. Athanase parle des catéchumènes, qui ont besoin d'être déliés par les ministres de Jésus-Christ en recevant le baptême de leurs mains; mais nous avons montré, au chapitre 1er de ce traité, que les prêtres ne peuvent exercer le pouvoir de lier et de délier, sinon sur ceux qui sont soumis à l'Église, et, par conséquent, baptisés. D'ailleurs saint Athanase parle certainement des fidèles, du nombre desquels il se met. Voici ses propres termes : « Chacun de nous est engagé dans les liens du péché; c'est pourquoi nous souhaitons que Jésus-Christ nous envoie ses disciples pour nous délier. » Saint Athanase pouvait bien par humilité se compter parmi les pécheurs, mais non pas se placer au rang des catéchumènes. Il est même constant que ce saint docteur ne parle pas seulement des pécheurs publics, comme M. Daillé le veut. En second lieu, sa première solution ne vaut rien, car saint Athanase parle de tous ceux généralement qui sont coupables de quelque péché, comme il est aisé de le prouver par ces derniers mots : *Chacun de nous est engagé dans les liens du péché*, etc.; saint Athanase était-il au rang des pénitents publics, lorsqu'il parlait ainsi? et de tous les fidèles, n'y en avait-il aucun qui ne fût condamné à la pénitence publique?

Au reste, c'est en vain que quelques protestants prétendent que l'ouvrage d'où nous tirons ce passage, n'est pas de saint Athanase, car il leur est impossible de le prouver que par de très-faibles conjectures; et s'ils produisaient quelque preuve solide de ce qu'ils avancent, je ne ferais pas difficulté de leur abandonner ce passage, parce que nous n'en manquons pas (2).

En effet, presque tous les Pères qui expliquent le chapitre 18 de l'Évangile de saint Matthieu, et les autres endroits de l'Évangile, où il est parlé du pouvoir des clés, nous fournissent un grand nombre de preuves qui l'établissent. Je ne m'arrêterai qu'à saint Hilaire, qui dit ces paroles dans son Commentaire sur le chapitre 18 de saint Matthieu : « Afin que tous soient retenus dans le devoir par une forte crainte, le Fils de Dieu a établi le tribunal sévère des apôtres, et l'a rendu inébranlable, en prononçant ce jugement : *Que ceux qu'ils auront liés sur la terre, c'est-à-dire ceux qu'ils auront laissés dans les liens de leurs péchés, soient aussi liés dans le ciel par la sentence des apôtres ; et que ceux qu'ils auront absous par la confession, c'est-à-dire ceux qu'ils auront remis dans l'état du salut, par le pardon qu'ils leur auront accordé de leurs péchés, soient absous et déliés dans le ciel* (1).

On se donne bien de la peine pour expliquer ces paroles : *Quos solverint, confessione videlicet veniæ receperint in salutem.* Mais il me semble que je viens de leur donner un sens assez naturel. C'est donc en vain que M. Daillé prétend qu'il y a quelque faute en cet endroit-là, et qu'au lieu de *confessione*, on doit lire *concessione ;* car outre que le premier mot se trouve dans toutes les éditions des œuvres de S. Hilaire, et même dans celle d'Érasme, qui n'était pas fort favorable au sentiment de l'Église touchant la confession, un manuscrit de plus de six cents ans, qui est conservé dans la bibliothèque de M. Colbert, porte *confessione*, non pas *concessione;* et l'on ne saurait en produire aucun digne de foi, qui autorise le changement de M. Daillé.

Ceux-mêmes qui sont accoutumés à juger de ces sortes de changements faits par les copistes, savent assez que l'ignorance des écrivains en a été la cause; et qu'ainsi quand ils trouvaient un mot qui les embarrassait, et qui les empêchait d'entendre une proposition, ils changeaient, s'ils pouvaient, ce mot dans un autre à peu près semblable, pour rendre le sens plus clair. Or, selon cette règle, comme le sens du passage de saint Hilaire est plus naturel en y lisant *concessione* que *confessione*, il n'est point croyable que les copistes aient ôté le premier mot, pour lui substituer le second.

Mais ce sont des minuties indignes de nous arrêter; et la force du passage ne dépend pas plus d'un mot que de l'autre, puisqu'en quelque manière qu'on lise cet endroit, on y trouve toujours la puissance des clés invinciblement établie ; en sorte que ceux qui ne sont pas déliés par les prêtres, comme ne peuvent pas l'être ceux qui ne leur confessent pas leurs péchés, demeurent toujours liés, même à l'égard de Dieu.

Nos auteurs citent encore saint Éphrem (l. 1 admon. de Compunct. cordis), diacre de l'église d'Édesse, et avec raison; mais ce chapitre est déjà assez long, sans y ajouter encore quelque chose. J'avertirai seulement en passant le lecteur de la faute grossière où est tombé M. Daillé, lorsqu'il a placé S. Éphrem, qui n'était que diacre, au rang de ces anciens, soit évêques, soit prêtres, que les bons auteurs qui ont écrit leurs Vies, n'ont point loué de leur application et de leur zèle à entendre les confessions. M. Daillé (l. 4, c. 2, p. 307) avait-il lu ce qu'a écrit de saint Éphrem saint Grégoire de Nysse, qu'il ose citer? Et l'on peut faire la même question au sujet de ce grand nombre de livres dont il nous a donné le catalogue au commencement du sien. Pour moi je réponds le *videtur quòd non*, qui a autrefois été appliqué à du Plessis-Mornay, au sujet de la conférence qu'il eut à Fontainebleau avec M. du Perron, qui le convainquit d'avoir pris le *videtur quòd non* de saint Thomas, c'est-à-dire les objections pour les propres sentiments de ce saint docteur. Ce ministre mériterait

(1) Si nondùm soluta sunt vincula, tradas teipsum discipulis Jesu; adsunt enim qui te solvant pro potestate eâ quam à Salvatore acceperunt. *Athan.*, *tract. in Evang.* Profecti in Pagum.

(2) M. Daillé voulant retrancher cette homélie du nombre des ouvrages de S. Athanase, n'en apporte aucune raison, et ne cite là-dessus que deux auteurs : Erasme, qui nous est à bon droit suspect sur ce qui touche la confession, parce qu'il en combat la nécessité, selon M. Daillé et Nannius. Mais ce dernier est si peu modéré dans sa censure, qu'elle n'est nullement recevable : car il rejette cette homélie *entre les suppositions d'un homme qui abuse de son loisir pour conter des bagatelles : « Inter supposititia malè feriati nugatoris.* » Et certainement cette homélie n'a pourtant rien qui ne soit fort dans le bon sens.

Il faudrait faire voir ces absurdités et ces expressions tout-à-fait indignes de l'esprit et du génie de saint Athanase. Si M. Daillé en avait trouvé, il n'aurait pas manqué de les marquer : mais il n'a pu le faire, et il s'est contenté d'accuser en général toute cette pièce. Puisque donc on ne doit point ôter aux Pères, sans des preuves suffisantes, les ouvrages qu'une longue possession leur a conservés, nous avons droit de nous servir de cette homélie, comme étant de saint Athanase, jusqu'à ce qu'on ait donné de bonnes raisons du contraire. Enfin on ne peut douter que cet ouvrage ne soit d'un fort ancien auteur, qui a parlé selon les sentiments reçus de son temps, et cela nous suffit.

(1) Ut quos in terris ligaverint, id est, peccatorum nodis innexos reliquerint, et quos solverint, confessione videlicet veniæ receperint in salutem, hi apostolicæ conditione sententiæ in cœlis quoque absoluti sint aut ligati. *Hilar. in Matth.*

bien qu'on lui en fit la confusion, pour le punir de ce qu'il traite si indignement le cardinal Bellarmin et tous les catholiques. Mais les injures et les emportements sont les raisons de ceux qui en manquent. Ce sont les armes des faibles ; et nous devons employer d'autres raisons et d'autres armes.

CHAPITRE VII.

Suite des preuves du quatrième siècle. — S. Basile. — S. Grégoire de Nazianze. — S. Grégoire de Nysse.

Nous pourrions rapporter ici toute l'Épître canonique de saint Basile à S. Amphiloque, parce qu'elle ne contient presque aucuns canons qui ne parlent de la confession, ou qui ne la supposent, en prescrivant aux prêtres qui administrent la pénitence quelle en doit être la rigueur et la durée, selon les différents péchés. Or nous avons montré au chapitre précédent que les règles de la pénitence ne pouvaient être gardées par les prêtres, sans la confession des pénitents mêmes. Mais c'est assez d'avoir remarqué ci-dessus quel avantage nous pouvons tirer ainsi d'un grand nombre de conciles et de Pères, pour prouver la nécessité de la confession, sans rapporter au long les pièces entières qui nous fournissent tant de preuves. Nous ne grossirons donc point cet ouvrage de plusieurs citations de l'Épître canonique de saint Basile, par la même raison que nous n'avons point rapporté au siècle précédent l'Épître canonique de saint Grégoire Thaumaturge, évêque de Néocésarée, laquelle est d'égale force pour nous ; mais nous nous contenterons de ce canon, qui est le 74[e] de l'Épître à saint Amphiloque. « Si ceux, dit saint Basile, qui sont tombés dans les péchés dont nous venons de parler, donnent des marques d'une grande ferveur (σπουδαῖος γένηται) après leur confession, celui à qui la puissance de délier et de lier a été donnée, par la bonté de Dieu, ne sera point blâmable s'il devient plus doux à l'égard de ces pénitents, et s'il abrége le temps de leur pénitence, en vue de la manière extraordinaire dont ils s'y exercent » (1).

Tout ce qu'on peut dire de plus raisonnable contre cela, c'est qu'à la vérité saint Basile et d'autres Pères obligent à la confession, mais que ce n'est que par des lois de discipline et de police ecclésiastique. C'est pourquoi ils laissent même à la disposition des prêtres qui administrent la pénitence, de changer quelque chose dans la pratique de leurs canons et de leurs règles ; la discrétion voulant, par exemple, qu'on abrége le temps de la pénitence de celui qui donne des marques éclatantes d'une parfaite conversion. Que s'il peut y avoir du changement en ce qui regarde la satisfaction, pourquoi ne pourra-t-il pas s'en faire en ce qui touche la confession? Pourquoi l'usage n'en dépendra-t-il pas de l'autorité des évêques? Et par conséquent, la loi de la confession n'est pas de droit divin.

Mais voici ce que je réponds à ce raisonnement, en me servant des propres termes d'un fameux auteur, expliquant la tradition de l'Église sur le sujet de la pénitence et de la communion (2) : « Il ne faut considérer aucun de ces saints exercices de la pénitence comme étant simplement de police, cérémoniaux et légaux, ce qui serait indigne de l'état de la nouvelle alliance ; mais reconnaissant qu'ils étaient tous destinés à l'expiation des péchés et à la sanctification des pénitents, nous devons seulement remarquer que les uns étaient permanents, et observés généralement dans toute l'Église, comme étaient la confession des crimes, la soumission à la conduite des prêtres, etc.

« Les autres exercices, quoiqu'ils se rapportassent à la même fin, c'est-à-dire à la justification des pécheurs, étaient particuliers à certains lieux, à certains temps, à certaines circonstances, comme la détermination du temps pour chaque sorte de péché, la distinction des divers degrés de pénitence, et même l'exercice public de la pénitence, qui n'était commun ni à toute sorte de personnes, comme aux ecclésiastiques, ni à toutes sortes de crimes, comme aux adultères des femmes, et qui était aisément changé, lorsqu'il se rencontrait des raisons importantes qui le rendaient ou périlleux ou impossible.

« Cette dernière sorte d'exercices n'a jamais obligé généralement tout le monde dans les premiers siècles, même selon les Pères, » etc.

Ce que cet auteur dit en cet endroit est entièrement conforme à ce que nous lisons dans l'Épître canonique de saint Basile ; et c'est ce qui m'a obligé à le rapporter assez au long, pour montrer que ni la confession, ni la soumission à la conduite des prêtres n'ont jamais changé dans la pénitence ; et qu'ainsi les changements qui se sont faits dans les autres exercices qui l'accompagnent, ne peuvent prouver que la confession ne soit pas de droit divin.

Saint Basile parle encore en plusieurs autres lieux de la confession, et surtout dans les petites règles. Dans la question 110, il demande s'il est à propos que la supérieure des religieuses soit présente lorsque quelqu'une des sœurs se confesse au prêtre (1), et il répond que oui. Dans la réponse à la question 229, il dit qu'il faut en confessant ses péchés se conduire de la même manière qu'en découvrant ses maladies corporelles (2) ; et que comme on ne fait pas connaître ses infirmités de corps à tout le monde indifféremment, mais seulement à ceux-là qui savent les guérir ; aussi on ne doit faire la confession de ses péchés qu'à ceux qui peuvent y apporter le remède. Enfin répondant à la question 288, voici comment il s'explique : « Les desseins de la miséricorde de Dieu sur celui qui pèche paraissent en ce qu'il est écrit : *Je ne veux pas la mort du pécheur, je souhaite plutôt qu'il se convertisse et qu'il vive.* Mais comme la mesure de la conversion et de la pénitence doit être proportionnée à la qualité du péché, et à l'état où est le pécheur, et comme il faut qu'il produise des œuvres dignes de son changement de vie selon ces paroles : *Faites de dignes fruits de pénitence ; car tout arbre qui ne produit point de bon fruit sera coupé et jeté au feu ; il faut nécessairement confesser ses péchés à ceux qui ont reçu la dispensation des mystères de Dieu* (3). Aussi nous voyons que les an-

(1) Si autem unusquisque eorum qui in prædictis peccatis fuère, confessus, bonus evaserit, is cui à Dei benignitate ligandi et solvendi credita est potestas, si fiat clementior, videns summam ejus qui peccavit confessionem, ad diminuendum pœnarum tempus, non erit dignus damnatione, etc. *Basil.*, *Ep.* 3, *ad Amphiloc.*

(2) Préface de la Tradition de l'Église.

(1) Numquid conveniat, dùm soror presbytero confitetur, etiam antistitam ipsam adesse.

(2) Omninò in peccatorum confessione eadem ratio est, quæ in apertione vitiorum corporis.

(3) Ἀναγκαῖον τοῖς πεπιστευμένοις τὴν οἰκονομίαν τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ ἐξομολογεῖσθαι, c'est-à-dire : *Necessariò iis peccata confiteri oportet, quibus est credita dispensatio mysteriorum Dei.* — M. Daillé répond à ces passages tirés des règles de saint Basile, qu'*il parle à des moines, et que ce qu'il leur prescrit n'est pas une loi qui oblige les autres fidèles.* Mais ce ministre devait considérer que les moines ne cessent pas d'être chrétiens, et qu'ils sont obligés à de certains devoirs communs à tous les chrétiens. Il ne faut donc pas s'imaginer que tout ce qui est dit aux moines regarde seulement quelque point de règle monastique. Ceci se prouve par saint Basile même. Il parle de deux sortes de confession : l'une d'institution monastique, pour les fautes extérieures (de Instit. monachi) : *Admissum delictum, audientibus cunctis enuntiato* ; l'autre d'institution divine, pour les péchés qui blessent et qui tuent l'âme ; et celle-ci est d'obligation à tous les chrétiens. Il est

ciens ont tenu cette conduite dans leur pénitence, puisqu'il est écrit dans l'Évangile qu'on venait à saint Jean, et qu'on lui confessait ses péchés.

Quoique saint Basile apporte cet exemple d'une confession qui n'était pas d'obligation, il ne faut pas croire qu'il veuille dire que celle qui est en usage dans l'Église ne soit pas pour nous une loi indispensable; comme on aurait tort d'attribuer le même sentiment à ceux de nos théologiens qui emploient des preuves et des exemples de l'ancien Testament pour prouver la confession.

Ne séparons pas deux amis si étroitement unis ensemble, et joignons saint Grégoire de Nazianze à saint Basile; mais sans nous étendre beaucoup dans les preuves que nous pourrions tirer de ce Père : La confession, dit-il (orat. 15), et la fuite du péché sont d'excellents remèdes contre le vice. Selon le même docteur (ibidem), une des grandes grâces que nous devons souhaiter de Dieu; c'est celle de nous corriger par la rigueur de la confession, ἐξαγορεύσεως.

Saint Grégoire de Nysse (orat. 10 cont. Eunom.) parlant des cérémonies sacrées de l'Église, que nous appelons sacrements, fait mention du baptême et de la confession des péchés, se servant d'un mot grec qui ne peut signifier autre chose.

Dans son Épître canonique adressée à Létoius, évêque de Méliline, il dit que si celui qui a volé secrètement quelque chose *déclare ensuite son péché au prêtre* (1), et s'il quitte l'inclination au vice pour embrasser la vertu, il guérira de sa maladie. Dans son homélie contre ceux qui jugent trop rigoureusement des autres, il exhorte à la confiance que nous devons prendre dans les prêtres, à qui nous nous confessons, et que nous appelons nos pères spirituels. « Ayez, dit-il, plus de confiance en celui qui vous a engendré à Dieu, qu'en ceux qui vous ont donné la vie du corps. *Découvrez sans crainte à ce père spirituel tout ce que vous avez de plus caché, faites-lui connaître le fond de votre cœur, comme vous montreriez à un médecin vos plaies cachées* » (2).

C'est une chose surprenante que M. Daillé se moque de toutes ces preuves, pendant qu'il fait beaucoup valoir pour sa mauvaise cause cette conséquence qu'il tire de la même Épître de saint Grégoire de Nysse à Létoius. Voici à quoi se réduit son raisonnement : *Les canons de la pénitence ne prescrivaient point de peine pour les péchés de larcin et d'avarice, avant saint Grégoire de Nysse, comme lui même l'assure; donc il est évident*, dit M. Daillé (l. 4, de Conf., c. 25), *que tout le mystère de la confession établie par Innocent III était inconnu au quatrième siècle*. Quelle conséquence! J'aurais honte d'entreprendre de réfuter cette objection, et M. Daillé n'en a point eu de la proposer. Ne devait-il pas savoir qu'il y avait des péchés dont les canons ne déterminaient pas les peines, laissant à la discrétion des prêtres de régler la pénitence qu'il fallait faire pour les expier. C'est ce que nous prouvons à la fin du dernier chapitre de cette première partie, qu'on pourra consulter; et je crois qu'on sera satisfait des raisons que nous y apportons.

nécessaire, dit saint Basile, de confesser ses péchés à ceux qui ont été établis, c'est-à-dire aux prêtres, dispensateurs des mystères divins : *Necessarium est iis peccata confiteri, quibus credita est dispensatio mysteriorum Dei* (Ad quæst. 88). Car s'il s'agissait en ce lieu d'une confession propre aux moines seulement, pourquoi devrait-elle être faite aux prêtres par nécessité? Ne suffirait-il pas de recourir aux supérieurs? Et qui ne sait que du temps de saint Basile la plupart des abbés et des supérieurs des monastères n'étaient point prêtres? Saint Benoît, qui s'est si fort attaché à saint Basile qu'il l'appelle son père, parle aussi dans sa règle de ces deux sortes de confession, comme nous le ferons voir dans le sixième siècle, au chapitre 13.

(1) Si per declarationem, δι' ἐξαγορεύσεως, peccatum suum sacerdoti aperuerit. *Greg. Nyss., Ep. can. ad Letoium.*

(2) Audacter ostende illi quæ sunt recondita, animi arcana tanquàm occulta vulnera medico retege.

CHAPITRE VIII.

Suite des preuves du quatrième siècle. — S. Ambroise, archevêque de Milan. — S. Pacien, évêque de Barcelone.

Les Pères Latins de ce siècle n'ont pas moins avantageusement parlé de la confession que les Pères grecs. Arrêtons-nous seulement à saint Ambroise et à saint Pacien, parce qu'ils ont écrit des traités sur le sujet de la pénitence, et qu'ils se sont signalés en combattant les novatiens.

Les deux livres de saint Ambroise touchant la pénitence, contre les novatiens, sont des sources fécondes en preuves, pour réfuter les erreurs des calvinistes sur la confession. Dans le premier chapitre du livre premier, ce saint docteur parle de la modération et de la douceur que ceux qui ont le soin de guérir les maladies des pécheurs, doivent employer pour s'acquitter dignement de leur devoir. Au chap. 2, il réfute ce que disaient les novatiens, qu'ils réservaient à Dieu, par respect, la rémission des crimes; et il montre au contraire qu'ils lui faisaient injure (1). Il établit partout la puissance de lier et de délier qui a été accordée à l'Église par Jésus Christ. Au chapitre 16, il rapporte l'exemple de l'apôtre saint Paul, qui remit le péché à l'incestueux de Corinthe; d'où il conclut qu'il faut réconcilier les pécheurs après qu'ils ont fait une sincère pénitence. Si donc quelqu'un, dit-il, ayant commis des péchés cachés (c'est-à-dire des péchés mortels secrets) en fait ensuite pénitence avec beaucoup d'exactitude et d'ardeur, quel fruit reçoit-il de cette pénitence, si on ne le remet pas dans la communion de l'Église (2)? Il

(1) On peut dire la même chose des calvinistes.

(2) *Si quis igitur occulta crimina habens, propter Christum tamen studiosè pœnitentiam egerit, quomodò istic recipit, si ei communio non refunditur?* — M. Daillé n'a pu se défendre d'un passage si formel qu'en le corrompant. Il dit donc (l. 4, c. 22, p. 446) que par une faute de copiste le mot *occulta* s'est glissé au lieu de *multa*, et il apporte de légères raisons pour prouver que ce changement s'est fait. Il n'y aurait rien de plus facile que d'en opposer de plus fortes, s'il s'agissait ici de simples conjectures.

1° Saint Ambroise veut montrer aux novatiens l'inutilité de la pénitence qu'ils conseillaient de faire pour les crimes et les péchés qu'ils appelaient mortels, *ad mortem*, sans aucune espérance d'être réconcilié par l'Église. Et pour rendre son raisonnement plus fort, il dit : *Si quelqu'un, n'étant même coupable que de crimes cachés, fait une pénitence exacte sans que l'Église le réconcilie ensuite, de quoi lui sert cette pénitence?* En quoi paraissait la cruauté des novatiens, de ne vouloir point accorder de pardon à ceux-mêmes qui n'avaient commis des crimes qu'en secret.

2° Il est presque impossible qu'en cet endroit les copistes se soient trompés au mot *multa*, et qu'ils y aient lu *occulta*, parce que le même mot *multa* se trouve peu de lignes après, avec celui de *multum*. Les copistes auraient donc lu en ces mêmes endroits *occulta* au lieu de *multa*, et *occultum* pour *multum*; ou bien lisant *multa et multum*, ils devaient s'apercevoir de l'erreur où ils seraient tombés un peu auparavant, lisant *occulta* pour *multa*.

Mais sans s'arrêter à ces raisons, le différend se peut décider par l'examen des manuscrits. Il y en a un grand nombre dans l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Deux entre autres, l'un d'environ huit cents ans, l'autre à peu près de cinq cents ans. Comme on travaillait dans cette maison à une édition nouvelle des ouvrages de saint Ambroise, on y a recueilli plu-

est vrai que saint Ambroise parle en cet endroit de la pénitence publique, et non pas précisément de la confession. Mais nous avons déjà prouvé souvent que cette pénitence publique supposait nécessairement la confession des péchés. Ce qu'il faut principalement remarquer, c'est que saint Ambroise juge inutile la pénitence la plus exacte et la plus fervente, faite même pour les péchés secrets, lorsqu'elle n'est pas suivie de la réconciliation de l'Église par le ministère du prêtre. Il établit donc l'obligation de la pénitence qui se fait selon le jugement des prêtres, pour ceux mêmes qui n'ont commis que des péchés secrets; et ainsi, selon lui, nul pécheur ne peut être délié et réconcilié sans le secours de la confession et sans la puissance des prêtres. Ce n'est donc pas seulement pour réparer le scandale, ou pour s'humilier volontairement qu'on usait autrefois de la confession, et qu'on avait recours aux prêtres; mais c'était une pratique nécessaire à tous ceux qui voulaient sortir des liens du péché.

Il y aurait encore bien des réflexions à faire sur le second livre de la pénitence. Saint Ambroise (l. 2, c. 7) y compare les ministres de l'Église catholique, qui délient les pécheurs, aux apôtres qui délièrent Lazare par l'ordre de Jésus-Christ; et les hérétiques qui ne reconnaissent point dans l'Église le pouvoir d'absoudre les pécheurs, aux Juifs qui voulaient tuer Lazare, et qui étaient animés de rage contre Jésus-Christ de ce qu'il avait ressuscité cet homme. Vous êtes indignés, dit-il aux novatiens, et vous faites des assemblées séditieuses contre l'Église, parce que vous voyez que les morts ressuscitent dans son sein, et qu'ils reprennent une nouvelle vie par le pardon qu'on leur accorde (1).

Il blâme toutefois les pécheurs qui, voulant précipiter leur réconciliation, ne désirent pas tant d'être déliés, qu'ils semblent désirer de lier le prêtre (2), et qui ne déchargeant point leur conscience chargent celle du prêtre.

L'exhortation à la pénitence qu'on a ajoutée à ces deux livres de S. Ambroise, contient encore une excellente preuve de la doctrine que nous défendons. « Non seulement, dit l'auteur de cet ouvrage, on doit être en garde contre le péché après avoir fait pénitence, mais même avant que de l'avoir faite, et lorsqu'on est encore en pleine santé, *parce qu'on a lieu de douter si on pourra recevoir la pénitence après le péché, et si on sera assez heureux pour confesser ses péchés à Dieu et à un prêtre* (3). »

Nous avons déjà rapporté au commencement du premier chapitre de ce traité un passage de saint Ambroise, qui montre que l'Église a le pouvoir de remettre les péchés, parce qu'elle conserve le véritable sacerdoce. D'où nous devons conclure qu'il faut s'adresser aux prêtres afin d'obtenir la rémission des péchés. Mais saint Ambroise le dit encore plus nettement dans un autre endroit (in ps. 38, v. *Remitte mihi*, etc.): « Nous n'entrerons point dans le repos (de la vie éternelle), dit ce Père, si le péché ne nous est remis ici bas. » Mais par qui doit-il être remis selon saint Ambroise, sinon par les apôtres et leurs successeurs, auxquels le Seigneur a cédé ce qui était auparavant réservé à son jugement; *quod ante erat judicii sui, dedit apostolis?* C'est pourquoi écoutez, poursuit ce Père, le Seigneur qui dit (Matth. 16), *Je vous donnerai les clés du royaume des cieux*, etc. Le novatien n'a pas entendu ces paroles, mais l'Église de Dieu les a comprises. De là vient que le novatien demeure dans ses chutes, pendant que nous nous relevons par la rémission des péchés. Il persiste dans l'impénitence, et nous vivons dans la grâce. » On n'a qu'à changer ici le nom de novatien en celui de calviniste; car nous y trouvons la réfutation des erreurs qu'embrassent les prétendus réformés contre la pénitence; soit lorsqu'ils nient que la véritable puissance des clés ait été donnée aux apôtres, aux évêques et aux prêtres; soit lorsqu'ils prétendent qu'il n'y ait pas d'obligation indispensable pour les pécheurs de s'adresser aux prêtres afin d'être déliés par eux, parce que, disent-ils, et M. Daillé entre autres, on peut s'adresser immédiatement à Dieu. Mais qui ne voit que parler ainsi, c'est établir l'indépendance, et donner entrée à l'illusion? C'est pourquoi saint Ambroise rejette bien loin ce sentiment, et dit que Jésus-Christ a cédé aux prêtres le pouvoir de juger sur terre: *Quod ante erat judicii sui*, etc.

Tout ce que nous venons de dire laisse, ce me semble, une idée assez forte de la nécessité de la confession, sans que nous employions nos réflexions pour aider le lecteur à se la former. Fortifions néanmoins ceci du témoignage illustre de l'auteur de la Vie de saint Ambroise. Il importe fort peu que cet auteur ne soit pas saint Paulin, évêque de Nole, puisqu'il est constant qu'il est très-digne de foi, et qu'il a vécu du temps de saint Ambroise, dont il était diacre. Il nous apprend que toutes les fois que quelqu'un confessait à saint Ambroise ses chutes et ses péchés pour en recevoir la pénitence, ce saint prélat pleurait si fort, qu'il forçait le pénitent à pleurer (1).

(1) Quotiescumque illi aliquis, ob percipiendam pœnitentiam, lapsus confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret. — Il s'agit apparemment dans cet endroit de la confession des péchés cachés, puisque Paulin dit que saint Ambroise gardait le secret sur ce qu'on lui avait confessé, et qu'il ne s'en entretenait qu'avec Dieu. D'ailleurs il paraît que, du temps de saint Ambroise, on confessait non seulement les péchés, mais aussi les causes et les occasions des péchés, c'est-à-dire les circonstances. C'est ce qu'on doit raisonnablement conclure de cette suite du passage cité: *Causas autem criminum quas illi confitebantur, nulli, nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur.*

sieurs variations, qui ont été envoyées de presque tous les lieux où l'on trouve des manuscrits de ce saint Père. J'ai été exprès dans cette abbaye pour m'éclaircir par moi-même du changement prétendu par M. Daillé, et je puis assurer que l'on trouve partout *occulta*, et nullement *multa*. Messieurs les ministres de Charenton pourront facilement consulter ces manuscrits de Saint-Germain-des-Prés. Il paraît par-là combien mal à propos M. Daillé donne pour titre au chapitre 22 de son quatrième livre: *Locus Ambrosii ab Arnaldo objectus expenditur et emendatur.* C'est lui-même qui aurait dû être corrigé de sa hardiesse, à falsifier les endroits des Pères qui ne l'accommodent pas.

(1) Nam et vos indignamini et contra Ecclesiam congregatis concilium, qui videtis mortuos in Ecclesiâ reviviscere, et peccatorum indultâ veniâ resuscitari.

(2) Illi non tam se solvere cupiunt, quàm sacerdotem ligare; c. 9.

(3) Quia nescit si possit pœnitentiam accipere et confiteri Deo et sacerdoti peccata sua.

Dans le septième siècle, le concile de Nantes, tenu l'an 658, selon le Père Lecointe (*Annal. Franc. tom. 3*), ordonne, au quatrième canon, qu'*aussitôt que le prêtre ou le curé apprendra la maladie de quelqu'un de ses paroissiens, il aille le voir; qu'étant entré dans la chambre, il lui donne de l'eau bénite, et qu'il en arrose la chambre, en disant l'antienne:* Asperges me, etc.; *qu'ensuite il fasse sortir tout le monde de la chambre, et qu'il avertisse le malade de se confesser.* Le cinquième canon parle aussi de la confession des malades réduits à l'extrémité.

Au neuvième siècle le 25e canon du concile de Worms (*tom. 8 Conc. Labb.*), ordonne aux prêtres qui entendent les confessions d'*examiner bien toutes les causes et les circonstances des péchés, afin d'imposer une pénitence qui leur soit proportionnée.* Raban-Maur (*l. 2 de Instit. cleric., c. 30*) distingue la pénitence publique

Saint Pacien, évêque de Barcelonne, dans son exhortation à la pénitence, nous marque qu'il y avait de son temps des personnes qui se contentaient de confesser leurs péchés, mais qui refusaient d'entrer dans l'exercice laborieux de la pénitence, et voici ce qu'il en dit : « *Je parlerai de ceux qui confessent bien leurs péchés et qui les expliquent soigneusement; mais ou ne savent point qui sont les remèdes qui les doivent guérir, c'est-à-dire les exercices de la pénitence, ou refusent de les pratiquer* (1); de sorte qu'ils sont semblables à ceux qui, faisant venir un médecin auprès d'eux, lui découvrent fort fidèlement leurs blessures et leurs apostumes, sans lui rien cacher de leurs maladies, mais ils négligent de mettre l'appareil sur le mal, et de faire ce que le médecin ordonne. » Il ne faut pourtant pas croire que saint Pacien conseille de négliger la confession, pour s'adonner uniquement aux travaux de la pénitence, puisqu'il dit dans la suite : « Je vous conjure, mes frères, par ce Seigneur à qui les choses les plus cachées sont connues, *cessez de cacher et de voiler votre conscience blessée* (2). Les malades qui sont prudents n'ont point de honte des médecins et ne les craignent point, quoiqu'ils coupent ou qu'ils brûlent dans les parties du corps les plus secrètes. »

Ce Père peut-il parler plus nettement qu'il fait de la confession des péchés même secrets, sans en excepter aucun? Et comment M. Daillé ose-t-il employer ici ses distinctions? S'il a lu les Epîtres du même auteur contre les novatiens, il y aura trouvé encore notre doctrine solidement établie, et il aura pu s'attribuer ce que dit ce saint évêque aux novatiens dans son épître 3 à Sympronien : « Vous ne pouvez souffrir que je remette les péchés aux pénitents, parce que vous prétendez que je n'ai l'autorité de les remettre que dans le baptême. Mais je vous réponds, qu'à la vérité je n'ai pas ce pouvoir, et qu'il appartient à Dieu seul. C'est pourquoi ce que je fais, je ne le fais pas par ma propre puissance, mais par celle du Seigneur (3). »

CHAPITRE IX.

PREUVES DU CINQUIÈME SIÈCLE. — *S. Innocent I et S. Léon-le-Grand.*

La sainteté du pape Innocent I, dont les Pères qui vivaient de son temps nous rendent d'illustres témoignages, et l'autorité qu'il a eue dans l'Église, comme successeur de S. Pierre, doivent nous faire recevoir avec beaucoup de respect ses décisions et ses réponses sur les questions que lui proposaient les évêques, qui le regardaient comme leur chef et comme le centre de l'unité sacerdotale. Son pontificat a commencé presque avec le cinquième siècle ; c'est pourquoi j'y rapporte ce que je trouve dans une épître de ce saint pape sur le sujet de la confession, quoiqu'on pût lui donner rang parmi les auteurs du quatrième siècle, aussi bien qu'à plusieurs autres Pères, que je produirai dans la suite.

Voici ce que nous lisons dans la première épître décrétale de saint Innocent : « Pour ce qui regarde les pénitents, *soit qu'ils fassent pénitence pour des péchés énormes, soit qu'ils ne la fassent que pour des fautes légères* (1), la coutume de l'Église romaine veut qu'on leur donne l'absolution la cinquième férie avant Pâques, si quelque maladie pressante n'oblige d'en user autrement. Au reste, *c'est le devoir du prêtre de juger de la grandeur et du poids des péchés. Il doit aussi avoir égard aux dispositions de celui qui se confesse* (2), il doit considérer les larmes et les gémissements du pénitent qui est soigneux de se corriger; et le renvoyer absous lorsqu'il voit que la satisfaction est proportionnée à la faute. Si toutefois quelqu'un des pénitents tombe malade et qu'on en désespère, il faut lui remettre ses péchés avant Pâques, de peur qu'il ne sorte de cette vie sans la communion. »

On a dans ce canon un abrégé de la doctrine de l'Église romaine touchant le sacrement de pénitence, la puissance de remettre les péchés qui appartient au prêtre ; et la prudence, la discrétion, la charité dont il a besoin pour ne pas abuser de cette puissance, y sont fort bien marquées. On y voit les dispositions nécessaires aux pénitents pour recevoir l'absolution ; la douleur et la véritable contrition, la confession des péchés, même de ceux qui paraissant légers au jugement des hommes nous rendent toutefois criminels devant Dieu ; enfin une satisfaction proportionnée à la grandeur des fautes qu'on a commises. Nous y reconnaissons aussi cette ancienne pratique observée si longtemps dans l'Église, de ne réconcilier les pécheurs qu'après les avoir éprouvés par une pénitence longue et rigoureuse, surtout pendant le carême, et de ne faire pas toujours suivre l'absolution immédiatement après la confession.

Que M. Daillé ne pense donc pas nous faire accroire qu'on s'accommode fort bien dans sa communion de cette doctrine d'Innocent I. Car enfin y est-on disposé à reconnaître dans les prêtres l'autorité de remettre les péchés, et dans les pécheurs l'obligation de confesser leurs fautes, celles mêmes qui ne sont point scandaleuses, parce qu'elles sont légères (3) dans l'estime des hommes? C'est en vain qu'il a recours à ses artifices ordinaires, qui sont de distinguer mal à propos et de confondre ce qui est de la discipline avec ce qui est du dogme et de la foi.

Il prétend sans raison (Daillé, p. 254) que le pape Innocent parle seulement en cet endroit des pénitents publics, et que par conséquent il n'y parle pas de la confession secrète, qui fait le sujet de notre dispute, si nous voulons l'en croire. Car, 1° ce saint pontife comprend indifféremment tous ceux qui font pénitence. Si donc il est vrai, comme le veut M. Daillé (l. 4, de Conf., c. 32), avec ceux de son parti, qu'il n'y a que les pécheurs scandaleux qui doivent être soumis à la pénitence publique; pourquoi veut-il y assujétir ceux dont parle ce pape, qui avaient seulement commis des fautes légères?

Il me dira peut-être qu'ils s'y étaient soumis eux-mêmes sans y être obligés par les canons. Mais est-il à croire qu'un chrétien pût se résoudre à subir, sans nulle nécessité, l'excommunication, et se mettre en danger de mourir hors de la paix de l'Église, c'est-à-dire sans presque aucune espérance de salut? Car

d'avec la secrète, et veut que celle-ci seulement soit imposée à ceux qui se sont confessés volontairement de péchés secrets, soit à l'évêque, soit à quelque prêtre. Paschase Radbert dit *(l. de Corp. et Sang. Dom., c. 8)*, que *selon l'apôtre* (saint Jacques) *lorsque* quelqu'un tombe malade, il doit premièrement avoir recours à la confession des péchés, ensuite à la prière de plusieurs, et recevoir l'onction sainte. Riculfe, évêque de Soissons, parle ainsi dans son dixième statut (*tom. 9 Conc. Labb.*) : *Il faut que les curés donnent la sainte onction à leurs malades après qu'ils les auront confessés et réconciliés; qu'ensuite ils les communient.* Angélome dit *(l. 9 Bibl. pp. Colon.)* que *la confession et la pénitence des péchés doivent se faire selon le jugement des prêtres.* (Cap. 12 in 4 Regum.)

(1) De his erit sermo, qui confessis benè, apertisque criminibus, remedia pœnitentiæ... aut nesciunt, aut excusant.

(2) Desinite vulneratam tegere conscientiam.

(3) Solus hoc, inquies, Deus poterit : verum est; sed et quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est. *Pac., ep. 3, ad Sympr.*

(1) Qui sive ex gravioribus commissis, sive ex levioribus pœnitentiam gerunt...

(2) Deponderе æstimando delictorum sacerdotis est judicare, ut attendat confessionem pœnitentis. *Innoc., ep. 1, c. 7.*

(3) Sive ex gravioribus commissis, sive ex levioribus.

pourquoi saint Innocent et plusieurs conciles ordonnent-ils que l'on prévienne le temps ordinaire pour réconcilier les pécheurs, lorsqu'une maladie dangereuse fait désespérer de leur vie, sinon afin que ces malheureux ne meurent pas sans le gage du salut, qui est absolument nécessaire : *Sine arrhâ salutis, sine viatico maximè necessario?* Ce sont les termes dont se servent les Pères et les conciles en mille endroits, qu'il serait inutile de rapporter. Quoi, un fidèle pouvant facilement et sans danger expier son péché en se confessant à Dieu, se serait exposé au péril de se damner en subissant la pénitence publique, si l'Église ne l'avait jugé nécessaire! Faut-il avoir assez de complaisance pour en croire M. Daillé sur sa parole?

2° J'avoue toutefois que saint Innocent parle des seuls pénitents publics, c'est-à-dire de ceux qui étaient éloignés pour un temps de la participation des saints mystères; ce qui était autrefois une punition commune à tous ceux qui tombaient dans les péchés mortels, même les plus cachés : car il faut entendre par ces paroles, *ex levioribus commissis*, les péchés mortels ordinaires. Pourquoi M. Daillé veut-il conclure de là qu'il ne s'agit point dans l'épître d'Innocent I de la confession secrète? Pourquoi confond-il la pénitence publique avec la confession publique, sans aucun fondement que de faibles préjugés?

Qu'il apprenne donc à les distinguer, et qu'il sache que l'ancienne discipline (1), qui a toujours séparé les pécheurs de la communion des justes, et qui les a mis ainsi dans l'exercice d'une pénitence qu'on peut appeler publique, quoique leurs péchés fussent secrets, ne leur a jamais imposé communément la loi de confesser leurs péchés devant tout le monde, bien que cela se soit fait quelquefois, lorsque les prêtres l'ont jugé à propos pour la guérison des pécheurs mêmes, ou pour l'édification des fidèles, comme dit Origène (2). Ainsi saint Basile (in regul. brev. 287) enquis si l'on doit confesser ses péchés à tous indifféremment, répond qu'il n'y a nécessité de se confesser qu'à ceux à qui la dispensation des mystères de Dieu a été confiée.

3° Mais quand même ce serait de la confession publique dont parlerait ce canon, n'avons-nous pas déjà déclaré qu'il est indifférent pour la confession sacramentelle qu'elle soit faite en public ou en particulier? Il est donc faux que ce soit là le point de notre contestation avec les protestants; et M. Daillé prétend en vain faire voir des erreurs dans notre doctrine, quand il exagère la différence qui est entre la pénitence pratiquée maintenant dans l'Église et celle qui était autrefois en usage. Cela ne regarde que la discipline et la police ecclésiastique, qui change sans qu'il arrive de changement dans la doctrine et dans la foi. Ce ministre néanmoins se trompe lorsqu'il dit (l. 3, de Conf., c. 15) qu'*autrefois la confession était un exercice propre aux seuls pécheurs pénitents, et qu'il s'agit dans notre dispute d'une confession dont nous soutenons que la loi est commune à tous les fidèles.* Car s'il avait bien lu nos auteurs, et surtout saint Thomas (suppl. q. 6, art. 3, ad 3), il aurait appris qu'on n'est obligé de confesser que les péchés mortels avec leurs circonstances qui en augmentent la malice, et que les fidèles qui vivent dans une si grande pureté, qu'ils évitent tous les péchés mortels, ne sont point obligés même au précepte ecclésiastique de la confession; quoique l'Église approuve fort ceux qui se confessent des plus légères fautes pour s'en corriger, n'en ayant point de grossières qui chargent leur conscience.

Continuons à parler de la nécessité de la confession, par laquelle on soumet au jugement des prêtres les péchés mortels, et faisons succéder à l'autorité du saint pape Innocent I celle de saint Léon, qui a rempli la chaire de saint Pierre un peu après lui, et qui a mérité le surnom de Grand, autant par l'éminence de ses vertus que par l'éclat de sa doctrine. L'érudition de ce grand pape paraît surtout dans ses épîtres; la 82ᵉ et la 136ᵉ, selon l'édition du R. Père Quesnel, prêtre de l'Oratoire, prouvent clairement l'usage nécessaire de la confession.

Voici ce que dit saint Léon dans la première de ces deux épîtres (1) : « La miséricorde de Dieu, qui se fait sentir en tant de manières, vient si à propos au secours de l'homme dans ses chutes, *qu'elle rétablit en lui l'espérance de la vie éternelle, non seulement par la grâce du baptême, mais aussi par le remède de la pénitence;* afin que ceux qui auraient violé le don de leur renaissance, se condamnant par leur propre jugement, puissent recevoir encore la rémission de leurs crimes. *Dieu toutefois a dispensé avec un tel ordre les grâces et les secours de sa bonté qu'il nous prépare, que nous ne pouvons obtenir de lui le pardon de nos péchés, si ce n'est par les prières des prêtres. Car Jésus-Christ homme, et le médiateur entre Dieu et les hommes, a laissé aux ministres de son Église la puissance d'ordonner à ceux qui se confessent l'exercice de la pénitence, et de les recevoir à la participation des sacrements par la porte de la réconciliation, après les avoir purifiés par une satisfaction salutaire. Il est donc fort utile, et il est même absolument nécessaire que nos péchés nous soient remis* avant la mort *par la prière du prêtre* (c'est-à-dire par l'absolution que donne le prêtre en prononçant une prière). »

Écoutons le même Père dans une autre épître : « J'ordonne qu'on abolisse, par toute sorte de moyens, une entreprise qui est fort contraire à la règle apostolique, et qui toutefois se pratique par une usurpation illégitime, comme je l'ai appris. Je défends, dis-je, que l'on fasse réciter en public la déclaration que les pécheurs auront faite de toutes leurs fautes en détail, les donnant par écrit; *parce qu'il suffit de découvrir aux prêtres par une confession secrète, les péchés dont sa conscience est chargée* (2). Car quoiqu'on doive louer la plénitude de la foi de ceux qui ne craignent pas de se couvrir de confusion devant les hommes, parce qu'ils ont une forte crainte de Dieu; néanmoins comme ceux qui demandent la pénitence n'ont pas tous commis des péchés de cette nature, qu'ils n'appréhendent point de les publier, il faut abolir cette coutume si blâmable, de peur que plusieurs ne se privent des remèdes de la pénitence, et qu'ils n'en soient éloignés par la honte ou par la crainte qu'ils peuvent avoir de découvrir à leurs ennemis des actions qui méritent d'être punies par l'autorité des lois. *Car la confession qu'on fait premièrement à Dieu, et ensuite au prêtre, doit suffire* (3). »

Je ne sais si la témérité d'un homme peut aller plus loin que celle de M. Daillé (p. 264) lorsqu'il traite les cardinaux Bellarmin et du Perron *de ridicules,* « *rejiciuntur Perronii et Bellarmini,* » etc., parce qu'ils emploient ces passages pour prouver la confession. N'y est-elle pas marquée en termes exprès, et même

(1) Voyez la 2ᵉ part. de la fréq. Comm., chap. 3, 4, etc., et M. Boileau, Hist. Conf. auriculaire, chap. 2.

(2) Hom. in ps. 37. — Voyez ci-dessus, chap. 3.

(1) Dans les anciennes éditions elle est la 91ᵉ. « Ut non solùm per baptismi gratiam, sed etiam per pœnitentiæ medicinam spes vitæ repararetur æternæ.... Sic divinæ bonitatis præsidiis ordinatis, ut indulgentiâ Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Mediator enim Dei et hominum homo Christus Jesus hanc præpositis tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem pœnitentiæ darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos, per januam reconciliationis, ad communionem sacramentorum admitterent. Multùm enim utile ac necessarium est ut peccatorum reatus sacerdotali supplicatione solvatur. » *Ep.* 82 *n. édit., aliàs* 91.

(2) Cùm reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secretâ. *Ep.* 136, *aliàs* 80.

(3) Sufficit enim illa confessio, quæ primùm Deo offertur, tum etiam sacerdoti. *Ibid.*

comme *nécessaire à tous ceux qui sont tombés dans le péché depuis leur baptême* (1), sans aucune distinction de crimes publics et scandaleux, ou de fautes secrètes? Saint Léon ne défend-il pas que la confession se fasse publiquement, à cause des suites fâcheuses que cela peut avoir, et *parce que la confession secrète suffit* (S. Leo, ut supra)? c'est-à-dire, parce qu'elle seule est d'obligation ; la confession publique étant d'ailleurs fort louable, quand on la fait avec une plénitude de foi, qui empêche de rougir, lors même qu'on se couvre de confusion devant les hommes.

Mais qu'opposera ce ministre pour détruire la force de ces autorités? *Saint Léon*, dit-il, *au cinquième sermon sur le carême*, *témoigne qu'il ne peut pas pénétrer dans la conscience de tous les fidèles à qui il parle; par conséquent*, conclut notre ministre, *la confession des péchés secrets n'était pas en usage au temps de saint Léon; car*, poursuit-il, *s'il eût entendu les confessions, il aurait parlé comme le jésuite Olarius, qui dit que les confesseurs, à qui les pénitents découvrent les secrets de leur conscience, connaissent leur intérieur, comme Dieu qui sonde les cœurs.*

N'est-ce pas raisonner *en désespéré*, pour se servir des termes de ce ministre? On aura, peut-être, peine à se persuader qu'un habile homme soit tombé dans une si grande extravagance ; mais qu'on lise le chapitre 12 de son quatrième livre de la Confession, p. 397, on en sera pleinement convaincu. Ce raisonnement même plaît si fort à M. Daillé, qu'il s'en sert encore quand il répond à l'autorité de Pacien. Ce Père parle de l'obligation de confesser les péchés cachés. *Donc*, dit M. Daillé *la confession n'était pas alors en usage; car les péchés des fidèles auraient été connus des pasteurs, supposé l'usage de la confession.* M. Daillé ne voit-il pas qu'il se perd? Le même jésuite qu'il fait parler ne pouvait-il pas dire avec saint Léon : *Nobis singulorum conscientiæ patere non possunt?* Nous ne pouvons pas de nous-mêmes voir à nu le fond de la conscience d'un chacun ; ou la conscience de tous en particulier ne peut pas nous être connue; savoir, sans la déclaration sincère de ceux qui se confessent. Car je soutiens qu'on ne peut point donner à ces paroles de S. Léon un sens raisonnable, qui ne revienne à celui-ci ; et faut-il en conclure : *Donc ce père jésuite a ignoré l'usage de la confession des péchés secrets, et du moins il ne l'a pas connu comme nécessaire?*

C'est ainsi que les ministres abusent de l'autorité des saints Pères, et de la crédulité de ceux qui les suivent aveuglément comme des enfants, sans examiner ce que ces mauvais docteurs leur enseignent, pendant qu'ils apprennent de leur bouche qu'il faut tout examiner, et qu'ils sont les seuls juges dans les matières de foi.

CHAPITRE X.

Suite des preuves du cinquième siècle. — Saint Jean Chrysostôme. — Saint Nil. — Sozomène.

Saint Jean Chrysostôme (2) est celui des Pères que les calvinistes croient le plus favorable aux opinions qu'ils soutiennent contre la doctrine de l'Église touchant la confession. Nous parlerons de lui fort amplement quand nous répondrons aux objections; mais il faut par avance produire quelques passages de ce grand docteur, qui nous aideront à entrer dans le sens de ceux dont les ministres abusent.

Il est très-évident que ce Père a reconnu dans les prêtres l'autorité de lier et de délier. Il en parle d'une manière à ne laisser là dessus aucun doute. Et je ne pense pas que messieurs de la religion prétendue réformée voulussent souscrire à ces belles paroles : « Ceux qui habitent la terre (3) ont reçu le pouvoir d'administrer les choses du ciel ; pouvoir que Dieu n'a point accordé aux anges ni aux archanges ; car jamais il ne leur a dit : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel ; et tout ce que vous aurez délié sur la terre, le sera dans le ciel.* Les princes de la terre ont à la vérité la puissance de lier, mais les corps seulement; au contraire les liens que les prêtres ont en leur pouvoir tiennent l'âme captive; et ce pouvoir même s'étend jusque dans le ciel.... Que faut-il dire après cela, sinon qu'une pleine autorité, même sur les choses célestes, a été confiée aux prêtres? *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez*, leur dit Jésus-Christ, *et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez. Le Père Éternel a donné à son Fils toute puissance de juger ; et le Fils de Dieu a cédé aux prêtres la même puissance dans toute son étendue* (1). » Il n'y a pas lieu de croire que saint Chrysostôme (2) ait si avantageusement établi l'autorité de remettre les péchés, qui est propre aux prêtres, pour la détruire ensuite, en dispensant les pécheurs de l'obligation de s'adresser à eux, pour leur faire connaître l'état de leur conscience, et de se soumettre à leur conduite dans l'exercice de la pénitence. Car nous avons déjà appris de saint Augustin que se contenter de faire pénitence en secret, sans avoir recours aux clés de l'Église pour être délié, même des péchés secrets, par le ministère des prêtres, c'est rendre inutile l'autorité que Jésus-Christ leur a donnée. Aussi saint Chrysostôme s'explique assez pour faire connaître qu'il a touchant la confession les mêmes sentiments que nous avons déjà remarqués dans les autres Pères, et qu'il la croit nécessaire.

Il veut (l. 2, de Sacerd., c. 3) que les chrétiens qui sont pressés du poids de leurs péchés se persuadent qu'il faut *se soumettre aux prêtres pour en être déchargés*, « *sacerdotum curationibus sese submittere oportere*, » et que les pasteurs sont les médecins auxquels ils doivent avoir obligation de la guérison de leurs maladies.

Il dit (ibid., c. 4) que l'évêque, ou celui qui est chargé du soin des âmes, doit entrer dans tous les replis du cœur *par une exacte recherche à qui rien n'échappe*, « *nihil horum relinquendum est quod probè non excutiat* ... ; » qu'il faut qu'il prenne une entière connaissance de toutes les maladies, et qu'*ensuite il leur applique des remèdes propres*, « *tum demùm illum oportet sua ipsius remedia congruè... afferre.* » Saint Chrysostôme pouvait-il mieux nous représenter la charitable curiosité d'un confesseur qui sait fouiller dans le plus secret de la conscience, pour surmonter la difficulté que les faux pénitents ont quelquefois à se découvrir?

Il exhorte encore les fidèles (hom. 30, in Genes.) à faire une confession sincère pendant la grande semaine (ou la semaine sainte), qui est un temps particulièrement destiné au jeûne et à la prière; *faciendaque diligens et pura peccatorum confessio.* Il les munit (ibid.) contre les tentations du démon, qui s'oppose de toutes ses forces aux avantages qu'on peut tirer de ce saint temps; sachant qu'il nous est fort commode pour déclarer nos péchés au prêtre, pour découvrir nos plaies à ce médecin spirituel, et pour obtenir la santé ; *peccata declarare*, *detegere vulnera medico et sanitatem consequi.* C'est, ce me semble, parler de la confession des péchés secrets (3).

(1) Lapsibus subvenit humanis, ut qui regenerationis dona violâssent.

(2) Il a fleuri dans le 4e siècle, mais il n'est mort qu'au commencement du 5e.

(3) Qui terram incolunt eis commissum est ut ea quæ in cœlis sunt, dispensent : iis datum est ut potestatem habeant, quam Deus neque angelis neque archangelis datam esse voluit : neque enim ad illos dictum est : *Quæcumque alligaveritis*, etc. *L. 3*, *de Sacerd.*, *c. 5.*

(1) *Pater omne judicium dedit Filio ;* cæterùm video ipsum omne judicium à Deo Filio illis (sacerdotibus) traditum. *Ibid.*

(2) Il s'explique encore de même *ser. 30*, *de Utilit. lect. S. Script.*

(3) M. Daillé dit qu'il n'est point parlé dans cet endroit de la confession auriculaire, *qui était*, dit-il, *in-*

Dans l'homélie qu'il a composée sur la Samaritaine, il se sert de l'exemple de cette femme pour exhorter les fidèles à ne point rougir de confesser leurs péchés : « Cependant je vois, dit-il, arriver le contraire ; car nous ne respectons point celui qui doit être un jour notre juge, et nous tremblons devant ceux qui ne peuvent nous faire de mal, craignant de recevoir quelque confusion de leur part. Mais nous serons punis pour cela même qui fait le sujet de notre crainte ; *parce que celui qui a honte de révéler ses péchés à un homme, et qui ne rougit pas de les commettre à la vue de Dieu ; celui qui ne veut point se confesser ni faire pénitence, sera chargé d'ignominie au jour terrible du jugement, non seulement en présence d'une personne ou de deux, mais à la face de toute la terre* (1). »

Dans la morale de l'homélie 9 sur l'Épître aux Hébreux, la première chose dont saint Chrysostôme compose le remède de la pénitence, c'est la déclaration et la condamnation des péchés ; *conficitur primùm ex peccatorum suorum condemnatione et declaratione ;* non seulement en général, mais aussi en particulier et en détail. Et pour montrer que c'est aux prêtres qu'il faut s'adresser et se soumettre pour se confesser, il ajoute : Il faut rendre aux prêtres le respect qui leur est dû, *et si vous avez des péchés*, dit le sacré texte, *ils vous seront remis.*

Si donc saint Chrysostôme semble porter quelquefois les fidèles à se confesser à Dieu seul, il parle de l'examen de conscience que nous devons faire tous les jours (2). En quelques endroits aussi il entend par la confession faite à Dieu celle que l'on fait au prêtre, qui tient la place de Dieu à notre égard. Et comme saint Ambroise et saint Pacien, qui ont soutenu si courageusement contre les novatiens la puissance que les prêtres ont de remettre les péchés, disent toutefois en quelques endroits, qu'il n'y a que Dieu seul qui puisse nous les remettre, parce que c'est lui qui fait tout par le ministère des prêtres ; aussi saint Chrysostôme peut dire qu'il ne faut se confesser qu'à Dieu seul, parce que c'est à lui-même qu'on fait sa confession quand on déclare ses péchés au prêtre qui tient sa place (S. Leo, epist. 136, ut supra), et qui doit être, à l'égard de ce qu'il sait par la voie de la confession, comme s'il ne le savait pas. C'est ce qu'ont voulu nous enseigner les Pères, lorsqu'ils ont dit qu'*il faut se confesser à Dieu et au prêtre* (1), *se confesser à Dieu par le prêtre* (2), etc.

Jésus-Christ et le prêtre ne font donc qu'un même tribunal ; c'est Dieu qui lui-même y prononce seul, comme il n'y a que le roi qui parle dans les arrêts de son conseil, quoique rendus par ses officiers. Nous rapporterons dans la suite un endroit tiré de Geofroy, abbé de Vendôme, qui donnera beaucoup de jour à ce que nous venons de dire. Car il témoigne (epist. 16) que par la confession secrète faite à Dieu dont il a parlé, il entend celle qu'on fait à celui qui tient la place de Dieu ; *sibi dico (Deo), quia illi qui ejus loco esse dignoscitur.* Et certainement les auteurs qui parlent le plus clairement de la confession qu'on doit faire au prêtre, semblent néanmoins dire qu'elle n'est faite qu'à Dieu (3).

Saint Chrysostôme compare cette confession faite à Dieu en la personne de ses ministres à celle que les juges séculiers exigent des criminels. L'une est secrète, l'autre est publique, et se fait en *plein théâtre.* L'une procure l'absolution du pénitent sans blesser sa réputation, l'autre couvre le criminel de confusion et lui fait perdre la vie. Ainsi la première est aussi avantageuse que la seconde est nuisible. Que pouvait dire de plus fort saint Chrysostôme pour obliger les pécheurs à se servir du remède de la confession ? Il est donc bien éloigné de les abandonner à cette vaine timidité, qui leur fait craindre de révéler leurs fautes aux prêtres. Mais nous examinerons encore la doctrine de ce Père et de ses disciples dans la seconde partie de ce traité, où nous répondrons en détail à tous les passages de saint Chrysostôme, que Calvin et ses sectateurs nous opposent, afin qu'on ne nous reproche pas de rien dissimuler. Je dirai seulement par avance que les protestants mêmes ne peuvent prendre à la lettre ces endroits qu'ils nous objectent, parce qu'ils prouveraient plus qu'ils ne veulent, et qu'ils seraient contraires à leur police ecclésiastique. Pourquoi donc, dans la nécessité où nous sommes les uns et les autres d'expliquer ce Père un peu moins littéralement, ne lui donnerons-nous pas un sens conforme à ses principes, que nous avons ci-dessus remarqués, et aux sentiments des autres Pères de l'Église, dont il ne s'est jamais écarté ? Au reste, on n'a qu'à lire saint Nil (l. 3, epist. 243), disciple de saint Jean Chrysostôme, pour apprendre que la confession était en usage de son temps, puisqu'il écrit au prêtre Chariclès, afin de l'instruire de la douceur et de la charité qu'un confesseur doit avoir pour ceux qui lui déclarent leurs péchés.

Quoique l'historien Socrate ait vécu dans ce siècle, nous n'y rapporterons pas toutefois ce qu'il dit de la confession, parce que nous en avons déjà parlé au ch. 4 ; mais je ne puis me dispenser de produire ici Sozomène, qui a vécu presqu'au même tems ; parce qu'un témoignage aussi clair que le sien en faveur de la confession est très-remarquable dans un auteur qui est, avec sujet, suspect de l'hérésie des novatiens. C'est ainsi que nos ennemis sont nos témoins, et que nous ne refusons pas de les reconnaître pour juges. « Comme il faut, dit Sozomène (l. 7 Hist., c. 16), une nature au-dessus de celle de l'homme, et presque divine, pour ne pécher en aucune manière, Dieu a commandé qu'on pardonne à ceux qui témoignent du repentir de leurs fautes, quoiqu'ils y soient souvent

connue dans ce siècle ; mais de la fuite du péché, de la douleur qu'on en doit concevoir, et de la pénitence.

C'est en vain qu'il suppose que la confession secrète était alors inconnue ; Socrate et Sozomène nous apprennent le contraire, et nous avons montré par l'autorité de plusieurs témoins irréprochables, combien M. Daillé s'est trompé, quoique nous ne nous soyons point engagé à prouver la nécessité de la confession auriculaire.

La seconde raison qui lui fait rejeter le sens que nous donnons à ce passage de saint Chrysostôme, n'est pas meilleure. Il prétend qu'*il est contraire à la discipline de l'Église, selon laquelle la confession devait se faire le mercredi devant le premier dimanche de carême, et l'absolution se donnait le jeudi avant Pâques. Ainsi saint Chrysostôme ne devait pas exhorter les fidèles à la confession pendant la semaine sainte.*

M. Daillé rapporte ce qui est de la discipline de l'Église latine, et non pas de l'église grecque ; au moins je n'ai point lu d'auteurs grecs qui en parlent, et ni Socrate ni Sozomène n'en disent rien. D'ailleurs, quoique ce point de discipline ait été observé pendant plusieurs siècles, cela n'empêchait pas qu'on ne se confessât dans les autres temps.

Je pardonne en cet endroit plusieurs choses à M. Daillé, principalement le beau raisonnement qu'il fait sur un passage de saint Chrysostôme, au second livre du Sacerdoce. Il est aussi ridicule que celui que nous avons rapporté à la fin du chapitre 9.

(1) Qui enim homini detegere peccata erubescit, Deo verò cernente facere nòn erubescit, neque confiteri vult, et pœnitentiam agere, in die illâ non coram uno vel duobus, sed universo terrarum orbe spectante traducetur. *Hom. de Mul. Samarit.*

(2) Dicito ea quotidiè in animâ tuâ. *Hom. in psal.* 50 ; *aliàs :* Dicito ea quotidiè in oratione tuâ.

(1) Deo et sacerdoti. *Aug.*, s. 393.

(2) Confitere Christo per sacerdotem peccata tua. *Anast. Sin.*, *serm. de s. Synaxi.*

(3) Voyez ci-dessous la Confession de S. Fulgence, et Jean-le-Jeûneur, 6e siècle ; Egbert. 8e siècle ; Geofroy de Vendôme, 12e siècle.

tombés. *Et comme il faut nécessairement* (1) *confesser ses péchés pour en demander pardon, les évêques néanmoins jugèrent dès le commencement que ce serait une chose trop fâcheuse de publier ses crimes comme en plein théâtre, devant toute l'assemblée des fidèles. C'est pour cette raison-là qu'ils choisirent celui d'entre les prêtres qui était le plus recommandable pour l'intégrité de sa vie, le plus capable de garder le secret, le plus prudent; et qu'ils l'établirent dans l'administration de la pénitence. Ceux qui avaient péché venaient à lui, et confessaient leurs fautes.* Il leur ordonnait, selon la qualité des péchés, ce qu'ils devaient faire chacun pour punir leurs déréglements; ensuite il leur donnait l'absolution après qu'ils s'étaient confessés, et il les renvoyait, les obligeant à faire une satisfaction digne de leurs crimes. Les novatiens, qui ne reçoivent point la pénitence, n'ont point eu besoin d'établir la même chose parmi eux : mais *cette coutume persévère encore à présent parmi toutes les autres communions ou sociétés chrétiennes. Elle s'observe dans les églises d'Occident; elle est gardée surtout fort soigneusement dans l'Église de Rome.* »

Le cardinal Bellarmin a cité quelque chose de ce passage ; mais M. Daillé l'accuse d'avoir commis dans cette citation une insigne infidélité, ou, pour expliquer les paroles du ministre dans toute leur force, *une grande friponnerie ; « insignis fraus Bellarmini. »* Quand on parle si hardiment, il faut être bien sûr de ce qu'on dit. Voyons donc ce qui donne occasion à un si sanglant reproche. Bellarmin, suivant la traduction de Christoforson, rapporte ainsi ces premières paroles de Sozomène : *Ad impetrandam veniam, peccata confiteri necessarium est; « il est nécessaire de confesser ses péchés pour en obtenir le pardon. »* Quand même il y aurait quelque chose à reprendre dans cette version, il ne faudrait pas assurément accuser pour cela Bellarmin de mauvaise foi. Que messieurs les protestants se servent de la traduction de *Musculus* qui est insoutenable, on leur fera voir qu'il s'est trompé, mais on ne les accusera pas de vouloir tromper eux-mêmes. Examinons pourtant cette version que suit Bellarmin.

S'il y a quelque chose qu'on y doive reprendre, c'est qu'au lieu d'exprimer à la lettre ces mots grecs : Ἐν τῷ παραιτεῖσθαι συνομολογεῖν τὴν ἁμαρτίαν χρεών, par ces paroles latines : *Ad deprecandam veniam peccatum confiteri necessarium est ; « Il est nécessaire de confesser son péché pour en demander pardon ; »* l'on a traduit ainsi : *Ad impetrandam veniam, confiteri peccata necessarium est ; « il est nécessaire de confesser ses péchés pour en obtenir pardon. »* Mais qui ne voit que l'une de ces versions est aussi favorable au dessein de Bellarmin que l'autre, puisque toutes deux jointes au reste du passage prouvent également la nécessité de la confession? Ainsi ce changement n'est nullement affecté.

Je soutiens de plus que l'une et l'autre de ces versions rendent un même sens, et expriment également la pensée de Sozomène, puisque lorsqu'il dit que pour demander pardon de son péché, il faut nécessairement s'en confesser au prêtre (car c'est de cette sorte de confession dont il parle, comme il paraît par la suite), il ne veut rien dire autre chose, sinon que pour demander pardon (efficacement), ce qui est la même chose que l'obtenir, on a besoin de la confession. En effet, cet auteur ne serait-il pas ridicule, s'il prétendait que, pour demander simplement grâce, il est nécessaire de faire le récit de toutes ses actions criminelles à l'oreille d'un prêtre?

Quelle imprudence donc à monsieur Daillé d'avoir accusé Bellarmin d'une insigne fausseté, pour faire retomber justement ce reproche sur soi-même? Ne pourrions-nous pas à bon droit crier à l'imposture, à la calomnie? Mais au lieu de nous faire justice de ce ministre, je l'attends des plus honnêtes gens de sa religion. Qu'ils jugent ce que mérite un auteur qui ne parle presque jamais des nôtres les plus sages et les plus modérés qu'en ces termes : *Inscitè et ridiculè Bellarminus. Bellarmini cavillationes, inscitia, gravis fraus vel oscitantia. Perronii error et fraus, ineptiæ, somnia, deliria, commenta. Petavii non solutio, sed desperatio. Maturi error et impudentia.* Voilà ce que j'ai extrait des seuls titres de ses chapitres; que serait-ce si je voulais ramasser tout ce qu'il répand d'injures et d'invectives dans tout le corps de son livre? Je rapporte celle-ci en latin, parce que notre langue ne peut souffrir ces sortes d'ordures. Un auteur si emporté mérite-t-il qu'on lui réponde? Il ne faut donc pas s'étonner de ce que l'on a été de notre côté près de vingt ans sans répliquer à son livre, mais il faut plutôt admirer la modération de deux fameux docteurs (1), qui ont depuis peu réfuté ce qu'il y a de moins faible dans cet ouvrage, sans punir l'auteur de ses excès et de ses emportements. Je tâcherai avec la grâce de Dieu de les imiter dans cette conduite si charitable, et dans cet esprit de douceur, *avec lequel il faut instruire*, selon l'Apôtre (Gal. 6, v. 1). Reprenons donc la suite de nos preuves.

CHAPITRE XI.

Suite des preuves du cinquième siècle. — S. Augustin. — Le concile d'Afrique. — Julien Pomère.

Saint Augustin s'est acquis une si grande autorité dans toute l'Église, que les hérétiques mêmes semblent conserver encore quelque respect pour lui. On peut non seulement l'appeler le théologien de l'Église latine, comme S. Grégoire de Nazianze est celui de l'église grecque ; mais on peut dire aussi que ce saint docteur suffit seul dans l'Église universelle, soit pour établir solidement ses vérités, soit pour les défendre avantageusement contre les ennemis qui les combattent, comme l'a montré le savant jésuite (Hieronymus Torrensis) qui a composé une Somme de théologie, selon l'ordre de nos écoles, des seuls passages de ce Père, avec ce titre : *Confessio Augustiniana.* On n'a qu'à consulter cet auteur, au lieu où il traite du sacrement de pénitence, pour y voir la doctrine de l'Église romaine sur cet article, expliquée dans tout le détail par celle de S. Augustin même. On y lit que c'est une hérésie de soutenir que ceux qui ont reçu une nouvelle naissance en Jésus-Christ n'en perdent jamais la grâce ; qu'entre les péchés il y en a de véniels et de mortels; qu'il faut faire une grande distinction du baptême et de la pénitence, qui efface les péchés commis après le baptême, etc.; toutes vérités que les calvinistes combattent. Mais afin de ne nous pas tant étendre, montrons par des autorités claires de S. Augustin, 1° la puissance des clés dans les prêtres; 2° l'obligation pour tous les pécheurs d'avoir recours à cette puissance, afin d'être absous en faisant une sincère confession de leurs fautes.

Nous avons déjà rapporté au chapitre premier de cet ouvrage un endroit de l'Épître 180 (128 in novâ edit.) de Saint Augustin, où il fait connaître le danger extrême des pécheurs qui meurent sans être déliés par les prêtres; en sorte qu'il ne craint pas de dire qu'ils n'auront aucune part dans la société des

(1) Cùmque in petendâ veniâ peccatum necessariò confiteri oporteat, grave ac molestum ab initio jure merito visum est sacerdotibus tanquàm in theatro, circumstante totius ecclesiæ multitudine, crimina sua evulgare. Itaque ex presbyteris aliquem qui vitæ integritate spectatissimus esset, et taciturnitate ac prudentiâ polleret, huic officio præfecerunt ; ad quem accedentes ii qui deliquerant, actus suos confitebantur ; ille verò pro cujusque delicto quid aut facere singulos, aut luere oporteret, pœnæ loco indicens, absolvebat confitentes........ Apud reliquas autem sectas hic mos etiamnum perseverat. Et in occidentalibus ecclesiis, ac præcipuè in Ecclesiâ Romanâ studiosè observatur. *Ex intervr. Valesii.*

(1) Le R. P. Alexandre et M. Boileau.

saints. Ainsi lorsqu'on a été assez malheureux pour s'assujétir à la tyrannie du péché, on ne peut en sortir qu'en se soumettant à la puissance légitime des prêtres par une humble confession (car messieurs les protestants reconnaissent eux-mêmes la liaison nécessaire qui est entre l'exercice de l'autorité des clés et la confession); donc cette confession est de nécessité de salut pour tous les pécheurs, quoique leurs fautes ne soient pas publiques.

On dira peut-être que saint Augustin parle seulement des pécheurs publics et scandaleux, qui, ayant été liés, c'est-à-dire excommuniés par l'Église, doivent être réconciliés avec elle avant leur mort, pour passer du sein de cette Église qui est en terre dans celle qui est au ciel. Mais sur quoi appuyer cette conjecture? Les Pères n'entendent-ils que les excommuniés par ceux qu'ils appellent liés? et qui ne sait au contraire que c'est le nom qu'ils donnent à tous ceux qui peuvent dire avec le prophète : *Les liens des péchés m'ont environné de toutes parts* (1).

Saint Augustin parle donc en ce lieu de tous ceux qui sont engagés encore dans le péché, soit qu'ils n'aient pas reçu le baptême (2), soit qu'après l'avoir reçu ils en aient violé la sainteté, ou par des péchés publics, ou par des péchés secrets. C'est ce qui paraît encore dans ces paroles, dont nous avons déjà rapporté quelque chose au ch. 6. « Que personne ne dise : Je fais pénitence en secret aux yeux de Dieu ; c'est assez que lui qui doit m'accorder le pardon connaisse la pénitence que je fais au fond de mon cœur. C'est donc sans raison que Jésus-Christ a dit : *Tout ce que vous délierez sur la terre, sera délié au ciel?* C'est donc en vain que les clés ont été confiées à l'Église? Nous abusons de l'Évangile, nous cassons ce que Jésus-Christ a institué, et nous osons nous promettre ce qu'il ne nous a jamais accordé. » (Hom. 49, nunc serm. 392.) S. Augustin dit-il que ceux qui ont commis des péchés publics, ne doivent pas se contenter d'une pénitence faite en secret, sans se soumettre à la puissance des clés et à l'autorité des prêtres? N'est-il pas visible qu'il parle de tous les pécheurs, et surtout de tous ceux qui s'étaient souillés par des impuretés? On sait que ces péchés sont pour l'ordinaire secrets, parce qu'étant très-honteux, on les enveloppe de ténèbres. De là vient que quoique l'adultère doive être puni de mort, selon les lois civiles, néanmoins on n'a presque pas d'exemples de cette sévérité exercée contre ceux qui sont coupables de ce crime, parce qu'il est très-difficile de le prouver. Ce qui fait dire au pape Innocent I, en parlant des hommes tombés en adultère, dont parle aussi saint Augustin en cet endroit, que *souvent on ne fait aucune punition de leurs désordres, parce qu'on manque de preuve; « Interdùm probatione cessante, vindictæ ratio conquiescit »* (epist 3). Qui a appris à M. Daillé que ces paroles de saint Augustin : *Qui post uxores vestras vos illicito concubitu maculâstis*, s'entendent des hommes adultères de notoriété publique? ou pourquoi veut-il que les péchés secrets commis en cette matière soient plutôt soumis au pouvoir des clés, par la confession, que tous les autres?

Mais enfin pourquoi disputer davantage sur le sentiment de saint Augustin, puisqu'il s'explique lui-même en plusieurs endroits? Dans l'homélie 41 (in edit. nov., serm. 392), après avoir parlé du larcin, de l'ivrognerie, de la médisance, il dit (3) qu'il faut se préserver de ces vices lorsqu'on est encore sain, parce qu'on *ne sait si*, à la fin de la vie, *on recevra la grâce de la pénitence, et si l'on pourra confesser ses péchés à Dieu et au prêtre.* Il faut donc que saint Augustin ait cru la confession de tous les péchés mortels (1), faite au prêtre, nécessaire pour la rémission des péchés.

Comme l'homélie, d'où nous avons tiré ce passage, est aussi attribuée à saint Ambroise, nous l'avons citée lorsque nous avons examiné les sentiments de ce Père. On la trouve encore parmi les œuvres de saint Césaire, et c'est ce qui fait douter de son véritable auteur. Elle porte plusieurs marques d'antiquité; on n'y voit rien d'indigne de saint Augustin; elle tient rang depuis longtemps parmi ses sermons, et dans la nouvelle édition on l'a placée entre ceux de la cinquième classe. Mais quand même nous renoncerions à la preuve que nous fournit cette homélie, quoiqu'elle soit certainement d'un ancien auteur, la cinquantième suffirait pour confirmer tout ce que nous venons de dire.

Saint Augustin y parle de tous les péchés qui sont mortels, parce qu'ils sont commis contre le Decalogue, et que l'Apôtre dit : *Ceux qui font ces choses ne seront point héritiers du royaume de Dieu.* Dira-t-on que tous ces péchés sont publics? Saint Augustin ne comprend-il pas ceux que l'on connaît par la confession volontaire du pécheur, et ceux dont on le peut convaincre? Ceux qui ne nuisent qu'à la personne qui les commet, et ceux qui sont joints au scandale; ceux qui doivent être expiés par une pénitence secrète, ou ceux qui méritent une pénitence publique? Quelle loi saint Augustin impose-t-il à celui qui a péché de l'une ou de l'autre manière, publiquement ou secrètement? Qu'on lise cette homélie 50 (nov. edit., serm. 351), on y verra que ce grand docteur veut que, quelque pénitence qu'on pratique en particulier, on s'adresse aux ministres de l'Église, par lesquels la puissance des clés nous est appliquée pour nous délier du péché avec une certitude immanquable (2).

Dans l'homélie 27 (nov. edit., serm. 352), il dit à peu près la même chose (3), et il n'y parle pas moins clairement de la nécessité qu'il y a de recourir aux prêtres pour être absous quand on a péché; mais on ne peut recevoir d'eux ce bienfait, même selon M. Daillé, sans se soumettre à la loi de la confession.

Dans le sermon 34 (*de Diversis*), le 278[e] de la nouvelle édition, où il parle des péchés mortels, il dit que c'est par la puissance des clés que ces péchés sont remis, pour les distinguer de ceux que nous appelons véniels : *Hæc dimittuntur per claves Ecclesiæ.* On voit la même distinction dans l'homélie 50; mais parcourons les autres ouvrages de saint Augustin, où il parle en termes formels de la confession.

Dans l'explication du psaume 101, sur le verset 21 (concione secundâ), il compare le pécheur ressuscité par la pénitence à Lazare sortant du tombeau et délié par l'ordre de Jésus-Christ. Que servirait-il à Lazare, dit ce Père, d'être sorti de son tombeau si Jésus-Christ ne prononçait : *Déliez-le, et le laissez aller?* C'est lui, c'est le Seigneur qui l'a tiré du sépulcre par sa voix... La même chose arrive dans le cœur d'un pénitent. Lorsque vous apprenez qu'un homme fait pénitence de ses péchés, il a déjà repris une vie nouvelle. *Lorsque vous apprenez* (4) *qu'il a fait connaître l'état de sa conscience en se confessant, il est déjà sorti du tombeau, mais il n'est pas encore délié. Quand l'est-il? Par qui l'est-il? Écoutez : « Ce que vous aurez délié sur la terre*, dit Jésus-Christ, *sera délié dans le ciel. »* C'est donc à bon droit que l'Église a le pouvoir d'ôter les liens du pé-

(1) Unusquisque nostrûm obligatus est vinculis peccatorum. Athan., tract. in Evang. *Profecti in pagum;* psal. 118.
(2) Vel non regenerati exeunt, vel ligati.
(3) Nescit si possit pœnitentiam accipere, et confiteri Deo et sacerdoti.

(1) *Gravia.*
(2) Veniat ad antistites, per quos illi in Ecclesiâ claves ministrantur.
(3) Certiores sunt claves Ecclesiæ quàm corda regia, quibus clavibus quodcumque solvitur in terrâ, etiam in cœlo solutum esse promittitur, *etc.*
(4) Cùm audis hominem confitendo proferre conscientiam, jam de sepulcro eductus est; sed nondùm solutus; quando solvitur? à quibus solvitur? *Quæ solveritis*, inquit, *in terrâ*, etc.

ché; il faut toutefois que ce soit la voix intérieure du Seigneur qui ressuscite le mort.

Au traité 22, sur saint Jean, n. 7, saint Augustin fait la même comparaison de Lazare et du pécheur qui sort de son tombeau quand il se fait connaître par sa confession. « Celui, dit il (1), qui se confesse est sorti, parce qu'avant sa confession il était caché. Mais quand il déclare l'état de sa conscience, il passe des ténèbres à la lumière; et après qu'il se sera confessé, que dira Jésus-Christ à ses ministres? Que dit-il au sujet de Lazare qui était mort? *Déliez-le, et laissez-le aller;* comme il a dit aux apôtres, ses ministres : *Ce que vous délierez sur terre sera délié au ciel.* » Saint Augustin a eu tant de soin de nous instruire de ces grandes vérités, qu'il les enseigne encore au 49ᵉ traité sur saint Jean, n. 24. On peut aussi voir le chapitre 18 du livre 1ᵉʳ de la Doctrine chrétienne, et le chapitre 9 du livre 20 de la Cité de Dieu.

Il est constant 1° que saint Augustin parle en ces passages mêmes des pécheurs cachés (2), qui se confessent volontairement, pressés par la seule voix intérieure de Jésus-Christ (3); 2° quoique ce Père attribue la résurrection du pécheur converti à la voix puissante de la grâce, il reconnaît toutefois qu'il ne peut être délié de ses péchés que par les ministres de l'Église (4); 3° il exige du pénitent une confession sincère de ses péchés, qui le découvre et qui le fasse connaître. Et quoique cette confession doive être faite à Dieu par les gémissements du cœur, pour obtenir de lui la vie, il faut aussi la faire aux prêtres, afin d'éprouver en sa faveur la puissance qu'ils ont de délier; c'est à leur égard que le pécheur auparavant caché est connu par la confession, ce qui ne se peut pas dire à l'égard de Dieu.

Je ne sais ce qu'on peut souhaiter encore pour avoir une preuve décisive de la nécessité de la confession ; où M. Daillé trouvera-t il place, dans ces passages, pour ses distinctions ordinaires de pénitence publique et de pénitence secrète ; de pécheurs connus, et de pécheurs cachés? Qu'il apprenne l'usage qu'il en doit faire, du 10ᵉ canon du concile d'Afrique, qui distingue, à la vérité, les pécheurs manifestes et scandaleux de ceux qui sauvent les apparences, et dont les crimes ne sont pas divulgués, mais qui veut néanmoins que les uns et les autres soient réconciliés par le prêtre ou par l'évêque, quoiqu'en différents endroits de l'église (5). On sait que non seulement S. Augustin a souscrit à ce concile, qui est comme un recueil de tous les canons des autres conciles d'Afrique, mais aussi qu'il y a eu la plus grande part.

On trouve parmi les œuvres de S. Augustin un traité de la vraie et de la fausse pénitence, et un autre de la visite des malades, qui à la vérité n'appartiennent pas à ce Père, mais dont toutefois les auteurs sont fort anciens, et méritent beaucoup de créance, surtout le premier, dont on a inséré quelques passages dans le corps de nos canons. Je rapporterai seulement quelque chose de l'un et de l'autre.

Le premier veut que le vrai pénitent *fasse connaître toute sa vie au prêtre* (6), qui tient la place de Dieu, et qu'il se présente en personne devant lui, qu'il lui découvre dans la confession non seulement les péchés, mais aussi toutes leurs circonstances, le lieu, le temps, la personne, les occasions (1), etc.

(1) Qui confitetur processit... quia antequàm confiteretur occultus erat ; cùm autem confitetur, procedit de tenebris ad lucem, et cùm confessus fuerit, quid dicetur ministris... *Quæ solveritis in terrâ*, etc.

(2) Antequàm confiteretur occultus erat.

(3) Vox Salvatoris irrupit duritiam lapidis, etc.

(4) A quibus solvitur : *Quæ solveritis*, inquit, *in terrâ*, etc.

(5) Cujuscumque autem pœnitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quòd universam Ecclesiam commoverit, ante absidem manus ei imponatur.

(6) Repræsentat vitam suam Deo per sacerdotem ; c. 10.

« *Il y en a*, dit le second de ces auteurs (2), *qui s'imaginent qu'il leur suffit pour faire leur salut, de se confesser à Dieu*, à qui rien n'est caché, et qui lit dans la conscience d'un chacun. Car ils ne veulent point se montrer aux prêtres, soit par honte, soit par orgueil et par mépris, quoique Notre-Seigneur les ait établis pour discerner entre la lèpre, et la lèpre. *Mais je ne veux pas que vous vous laissiez abuser par cette opinion*, ni que vous rougissiez de vous confesser devant le vicaire du Seigneur... *Car il faut subir le jugement de celui qu'il n'a pas dédaigné de mettre en sa place.* Priez donc *un prêtre de venir à vous* (quand vous serez malade) *et faites-lui part de tous les secrets de votre conscience*, ne vous laissez pas séduire par la fausse religion de ceux qui vous disent, en vous rendant visite, que la seule confession faite à Dieu, sans la participation du prêtre, est capable de vous sauver. Nous ne nions pas qu'il ne faille souvent s'adresser à Dieu pour lui faire sa confession; mais avant toutes choses vous avez besoin du prêtre... *Regardez-le comme un ange qui vous est envoyé de Dieu... Ouvrez-lui le plus secret de votre cœur, révélez-lui tout ce qui vous cause plus de confusion*, et n'ayez pas de honte de déclarer devant un seul homme ce que vous n'avez pas rougi de commettre devant plusieurs... Faites donc une confession claire, sans chercher d'excuses pour dissimuler votre faute. Allez droit, et ne prenez point de détours pour obscurcir et pour embarrasser la vérité. *Marquez même* les circonstances de vos péchés, *les lieux*, les temps, les personnes, sans toutefois les nommer. »

On trouve dans Burchard (l. 19, c. 36) le passage suivant, cité comme étant de S. Augustin : *Si quelqu'un a commis un inceste en secret* (3), *et s'il s'en confesse secrètement au prêtre*, celui-ci doit lui enseigner quel est le remède que les canons prescrivent pour un si grand mal. La confession secrète faite en particulier au prêtre n'est-elle pas bien marquée en cet endroit ?

Hugues de Saint-Victor prouve aussi la nécessité de se confesser au prêtre de tous les péchés mortels par ces paroles qu'il rapporte, comme étant de saint Augustin, et qui apparemment se rencontraient dans quelqu'un de ses ouvrages que nous avons perdus : *Personne ne peut être justifié et délivré de son péché, si auparavant il ne le confesse* (4). Que peut-on raisonnablement répondre à tant d'autorités tirées ou de saint Augustin, ou des autres Pères ? La chaîne que nous composons du tissu de ces passages, sera, ce me semble, difficile à rompre.

Le second livre de la Vie contemplative nous fournit encore une preuve très-évidente de la confession (c. 7); et quoiqu'on sache maintenant que ce n'est pas saint Prosper, disciple de saint Augustin, qui a composé cet ouvrage, il a pourtant été jugé digne de lui, par le concile d'Aix-la Chapelle. Le savant P. Sirmond nous a appris que Julien Pomère,

(1) Omnis ista varietas confitenda est; c. 15.

(2) Sunt quidam qui sufficere ad salutem autumant, si soli Deo... sua confiteantur crimina... Sed nolo ut ipsâ decipiaris opinione... Nam ipsius subeundum est judicium, quem Dominus non dedignatur sibi vicarium..... Astantem coram te sacerdotem angelum Dei existima.... Aperi ei penetralium tuorum abditissima latibula, conscientiarum verecundarum penitiora revela repagula.... Ergo quæ mentem graviùs exacerbant facinora Dei angelo manifesta... Designanda sunt etiam in quibus peccâsti loca, etc.

(3) Si quis incestum occultè commiserit, et sacerdoti occultè confessionem egerit.

(4) Non potest justificari à peccato, nisi confessus fuerit ante peccatum.

abbé d'un monastère d'Arles, dont saint Isidore parle dans son catalogue des hommes illustres, était le véritable auteur de cet excellent traité ; et l'on ne doute point qu'il n'ait vécu vers la fin du cinquième siècle. *Ceux*, dit Julien, dont les péchés sont cachés à la connaissance des hommes, parce qu'ils ne les ont point confessés eux-mêmes, et parce qu'ils n'ont point été publiés par d'autres, *éprouveront pour juge et pour vengeur de ces crimes Dieu qui en a été le témoin, s'ils refusent de les confesser et de s'en corriger. Que leur sert-il donc d'éviter le jugement des hommes, puisqu'ils seront condamnés à un supplice éternel, par un effet de la justice de Dieu, s'ils demeurent dans leur mauvais état* (1) ?

Cet auteur parle de la confession qu'il faut faire aux hommes, c'est-à-dire aux prêtres, puisqu'il dit : Que sert-il d'éviter la connaissance et le jugement des hommes ? et qu'il menace des supplices éternels ceux qui refusent de se confesser et de se soumettre au jugement des prêtres ; ce qui prouve la nécessité de la confession. Les protestants nous accuseront, peut-être, de n'avoir pas traduit fidèlement ces paroles : *Si ea confiteri aut emendare noluerint*, parce qu'à la lettre elles semblent signifier : *S'ils refusent de confesser leurs péchés, ou de s'en corriger*. Toute la difficulté consiste à savoir si la particule latine *aut* est *disjonctive* en cet endroit, ou *copulative*, comme parlent les grammairiens. Si elle est disjonctive, comme le veut M. Daillé, il faut nécessairement attribuer à un auteur fort chrétien ce sentiment impie : Qu'un pécheur pour se sauver n'a pas besoin de confession et de conversion, mais de l'une ou de l'autre, de la conversion sans la confession, ou de la confession sans la conversion et l'amendement.

Voilà les suites nécessaires qu'ont les vaines subtilités de ce ministre, et l'on ne peut trouver en le suivant un autre sens aux paroles de l'auteur allégué. Ne vaut-il donc pas mieux dire que la particule *aut* est copulative en cet endroit, comme en une infinité d'autres, et que Julien Pomère exige tout ensemble, d'un vrai pénitent, l'amendement et la confession. Il est aisé même de voir qu'il fait tomber la menace des peines éternelles précisément sur le refus de se confesser, et sur la honte criminelle de découvrir ses maladies ; puisqu'il dit que Dieu sera le vengeur de ces crimes cachés dont il a été le témoin, si l'on refuse de s'en confesser, et si l'on évite le jugement des hommes.

Quand même l'auteur n'entendrait pas la seule conversion par ce mot, *emendare*, mais le changement de vie joint à une pénitence rigoureuse, il faudrait toujours lui faire dire, selon la pensée de M. Daillé, que la confession suffit sans la pénitence laborieuse ; ce qui est autant contraire à la vraie piété et au sentiment des Pères, que de dire qu'avec la confession seule on n'a point besoin de corriger ses mœurs. M. Daillé a-t-il prévu des conséquences si fâcheuses? Il aurait bien mieux fait d'y rêver un peu que de maltraiter Estius comme un chicaneur sans raison.

C'est le titre qu'on peut lui donner plus justement, surtout pour ce qu'il dit au sujet de Julien Pomère ; car pour ne point parler de ce que nous venons de remarquer, n'est-ce pas abuser des paroles de cet auteur, que de vouloir, comme le prétend notre ministre, qu'il dispense de s'adresser aux prêtres les vrais pénitents, parce qu'il désire qu'ils deviennent leurs propres juges, en se punissant eux-mêmes (2)? Comme si saint Augustin ne disait pas dans la 50e homélie, que nous avons déjà citée : « Après que le pécheur aura prononcé contre lui cette sentence très-sévère, mais qui est néanmoins le remède de ses maux, qu'il s'adresse aux ministres de l'Église, par lesquels la puissance des clés lui est appliquée. »

Que M. Daillé apprenne donc que selon notre doctrine, qui est celle de saint Paul, le pécheur doit être son juge, non pas pour s'absoudre, mais pour se condamner ; que la pénitence à laquelle il se soumet doit être volontaire, quoiqu'elle lui soit imposée par les prêtres ; qu'enfin il doit reconnaître au-dessus du tribunal de sa conscience, celui de l'Église qui prononce un arrêt d'absolution en sa faveur.

Avant que de passer à un autre siècle, je crois devoir rapporter ce que le P. Lecointe marque à la dernière année de celui-ci (Ann. Eccl. Franc., ad an. 499) : Clovis, premier roi chrétien de France, avait commis après son baptême un péché que la honte l'empêchait de confesser ; saint Éleuthère, évêque de Tournay, que le roi respectait singulièrement, le sut par révélation. Il en avertit ce prince, il lui fit sentir sa faute. Clovis la lava de ses larmes, et en fit pénitence. Le péché était secret, et saint Éleuthère le connut par révélation. S'il avait été libre aux fidèles de ne se point confesser de ces sortes de péchés, pourquoi le saint évêque aurait-il repris Clovis de son silence, et pourquoi l'aurait-il obligé à la confession? Cette histoire est toute conforme à ce que nous lisons dans les Actes de saint Éleuthère, dont l'auteur vivait au neuvième siècle, puisqu'il se dit contemporain d'Hésilon, évêque de Noyon, qui vivait au milieu de siècle-là. Il ne faut pas douter que cet auteur n'ait écrit ceci sur des actes anciens, et à peu près du temps de saint Éleuthère. Nous donnerons dans la suite plusieurs faits semblables, et même nous ferons connaître les confesseurs de plusieurs de nos rois et de quelques autres princes.

CHAPITRE XII.

Preuves du sixième siècle. — *S. Grégoire-le-Grand.* — *S. Fulgence.* — *S. Isidore, évêque de Séville.*

Le sixième siècle n'a rien produit de plus grand que saint Grégoire, pape, dont les Grecs et les Latins ont également respecté la science, la sagesse et la vertu. Il est considéré dans l'église d'Occident comme l'un de ses quatre principaux docteurs, et s'il n'a pas été plus éclairé que les autres, il a néanmoins parlé avec plus d'autorité qu'eux, étant assis sur la chaire de saint Pierre. Le soin qu'a pris ce saint pape de former les ecclésiastiques par son Pastoral, et de les instruire de tout ce qui regarde l'administration de nos sacrements, dans le livre qu'on appelle son Sacramentaire, quoiqu'il n'en soit pas le premier auteur, nous doit faire recevoir avec beaucoup de respect son témoignage sur le point de la confession. C'est pourquoi je passe plusieurs auteurs (Sidoine Apollin., S. Césaire, etc.) qui nous en fournissent des preuves, pour venir à celui-ci qui décide.

Commençons par ce qu'il dit dans son sixième livre sur le premier des Rois, chap. 15 (1). La confession

(1) Si ea confiteri aut emendare noluerint, Deum quem habent testem, habituri sunt et ultorem; et quid eis prodest humanum vitare judicium, cùm si in malo suo permanserint ituri sint in æternum Deo retribuente supplicium ?

(2) Neque sibi ipse judex est, qui apud sacerdotis tribunal reus consistit...., neque voluntaria pœna dicenda est quam nos non propriâ voluntate sumptam, sed nobis alterius judicio constitutam necessariò subimus. *Dallæus, l. 4, de Conf., c. 36, p. 529.*

(1) Je ne dois pas dissimuler que quelques savants ont douté si ce commentaire sur le premier livre des Rois est de saint Grégoire. Le style et la manière d'expliquer les choses sont tout-à-fait de lui. Rathérius, évêque de Vérone, qui vivait il y a plus de 700 ans, l'en reconnaît auteur (Spicil., tom. 2). Saint Grégoire témoigne, dans la lettre 22 du livre 10, qu'il a expliqué quelque chose des livres des Rois ; ce qui peut facilement s'entendre des seize premiers chapitres du premier livre dont nous avons le commentaire. Que si ceux qui ont fait le dénombrement des ouvrages de saint Grégoire ne parlent point de celui-ci, c'est peut-être parce que Claude, disciple du saint, avait écrit sous lui ces explications, et que saint Grégoire n'y avait pas lui-même mis la main. D'ailleurs, nous ap-

de nos péchés doit être accompagnée de l'abaissement et du mépris, et non pas de l'honneur et de la gloire. Que sert-il en effet de confesser ses péchés, si les travaux de la pénitence ne suivent pas la confession? *Car il y a trois choses qu'il faut toujours considérer dans un véritable pénitent, la conversion du cœur, la confession de bouche et la punition du péché* (1). *Que sert-il à celui qui n'est pas converti dans son cœur, de confesser ses fautes de bouche?* Le péché pour lequel on conserve encore de l'affection n'est point effacé quand on s'en confesse. Il y en a quelques-uns à la vérité qui découvrent leurs désordres dans la confession; mais ils font bien voir qu'ils ne les haïssent pas, puisqu'ils ne changent point de vie. On peut dire que ces personnes n'avancent rien par leur confession, parce qu'elles rappellent dans leur cœur, par l'amour du vice, les péchés qu'il semble en avoir fait sortir par les paroles qu'elles ont prononcées.

Saint Grégoire ne se déclare-t-il pas en ce passage pour la nécessité de la confession, puisqu'il dit qu'*elle est l'une de ces trois choses que l'on doit toujours remarquer en quelque pécheur que ce soit, qui fait une véritable pénitence*, « *in unoquoque veraciter pœnitente;* » et puisqu'il nous la représente comme étant aussi nécessaire que la conversion du cœur, sans laquelle il est impossible que Dieu nous regarde avec des yeux de miséricorde? Celui donc qui se sent coupable de quelques péchés, quoique secrets, ne peut faire qu'une pénitence feinte, s'il n'est disposé à s'en confesser, selon saint Grégoire.

Ce grand docteur continue non seulement à parler de la confession, mais il montre aussi en quelles dispositions il faut la faire. *Celui*, dit-il, *en qui le commencement d'une bonne volonté a produit une véritable conversion, fait alors une confession salutaire, parce qu'il pousse au-dehors la pourriture de l'ulcère qu'il a ouvert par la componction qui accompagne la vraie conversion* (2). *L'apostume du crime*, ajoute-t-il, *qui a été percé par la douleur d'une sincère conversion, est purgée par la confession, et guérie par une pénitence rigoureuse, qui sert de remède. Celui donc qui ne croit point du cœur pour la justice, ne se confesse point utilement pour obtenir le salut, parce qu'en découvrant ses péchés, il ne montre que les feuilles d'un mauvais arbre, dont il fait entrer les racines jusqu'au fond de son cœur.*

Je ne prévois pas ce que peuvent répondre nos adversaires, ni ce qu'ils opposeront pour obscurcir un témoignage si éclatant. Tout ce qu'ils peuvent dire, à ce qu'il me semble, c'est que saint Grégoire explique en cet endroit, à l'occasion de la fausse pénitence de Saül, quelle est la véritable, et quelles conditions lui sont nécessaires, à la considérer en toute sorte d'états, sous la loi de Moïse aussi bien que sous celle de Jésus-Christ. Et qu'ainsi ce Père ne parle pas de la confession qui est reçue parmi nous, et dont nous nous sommes fait une obligation, puisqu'il est constant que la même n'était pas établie au temps de Saül.

Il est vrai que ce saint docteur explique au lieu allégué ce que l'Écriture nous rapporte de Saül, et de sa fausse pénitence, à l'occasion de laquelle il parle de l'illusion qui se rencontre souvent dans nos confessions. Mais qui peut ignorer que les Pères se sont souvent servis des passages et des histoires de l'ancien Testament, pour nous exhorter à la pratique de certains devoirs qui sont propres seulement à l'état du christianisme? Et d'ailleurs ne faudrait-il pas s'aveugler soi-même, pour douter que saint Grégoire parle ici de la confession des péchés, qui est en usage dans la loi nouvelle? confession de cœur et de bouche, tout ensemble, selon lui; confession aussi nécessaire que la conversion à toute sorte de pécheurs; confession enfin qu'il faut faire au prêtre, comme il paraît dans un autre passage, qui n'est que la suite de celui-ci.

Saint Grégoire y explique moralement ce qui est rapporté au premier livre des Rois, chapitre 15, au sujet d'Agag, roi des Amalécites, que Samuel se fit amener pour le sacrifier. « On livre le roi (à Samuel), dit cet excellent interprète, lorsque la passion charnelle qui domine dans l'âme est révélée aux prêtres de Jésus-Christ par la confession. » On peut lire le chapitre 11 du livre 8 des Morales sur Job, et les chapitres 9 et 10 du livre 22, on y verra encore fort bien marquée par le même auteur la nécessité de la confession des péchés mêmes secrets. Ces passages mériteraient bien d'avoir ici leur place; mais je suis forcé de me borner. Je ne rapporterai donc plus de ce Père que l'abrégé de l'homélie 26 sur le chapitre 20 de l'Évangile de S. Jean, où nous lisons ces paroles : *Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez;* et quelque chose de l'homélie 40. « Il est à propos de considérer (1), dit notre saint docteur, à quel comble de gloire sont élevés les disciples de Jésus-Christ, qu'il a toutefois appelés à tant de devoirs d'une profonde humilité.... Ils reçoivent l'autorité souveraine et la puissance de juger (les hommes) afin qu'ils retiennent les péchés aux uns, et qu'ils les remettent aux autres, comme tenant la place de Dieu.... Les évêques sans doute leur ont succédé dans ce pouvoir.... O que cet honneur est grand! mais que le poids en est difficile à soutenir (2)! »

Saint Grégoire, en effet, montre ensuite le mauvais usage que font quelques prêtres du pouvoir qu'ils ont de lier et de délier. Mais pour empêcher ces abus,

prenons de la vie de ce saint pape que plusieurs de ses ouvrages furent brûlés après sa mort, d'où peut-être il est arrivé qu'il ne s'est conservé que très-peu d'exemplaires de cet ouvrage sur les Rois, et que cependant Rathérius, au dixième siècle, en trouva quelques-uns.

Si l'auteur de ces commentaires se sert de la version vulgate de la sainte Écriture, saint Grégoire assure aussi dans sa préface sur ses Morales, que tantôt il emploie la version ancienne et tantôt la nouvelle, parce que le Siége apostolique se sert de l'une et de l'autre : *Nunc novam, nunc veterem per testimonia assumo*, etc. Si l'auteur de ces commentaires a été moine et abbé, saint Grégoire a fait profession de la vie monastique dans le monastère de Saint-André, et il a gouverné cette maison en qualité d'abbé. C'est dans ce temps-là, selon toutes les apparences, qu'il expliqua le premier livre des Rois, et que Claude, l'un de ses enfants (*filius meus Claudius*), c'est-à-dire de ses religieux, qui fut ensuite abbé de Classe, recueillit ce qu'il disait; mais parce qu'il ne l'avait pas fait exactement, saint Grégoire eut soin de retirer tout ce que son disciple avait répandu de ces sortes d'écrits, d'entre les mains de ceux qui les avaient, et se les fit apporter pour les corriger (*a*). Il n'en faut pas davantage pour répondre à tout ce qu'on allègue pour prouver que ces commentaires ne sont pas de saint Grégoire.

(1) Tria quippe in unoquoque consideranda sunt veraciter pœnitenti, videlicet conversio mentis, confessio oris, et vindicta peccati. Nam qui corde non convertitur, quid prodest ei si peccata confiteatur? Nonnulli quidem sunt qui peccata confitendo aperiunt, sed non convertendo nequaquàm detestantur. *Greg. Mag.*, *l.* 6, *in cap.* 15 *l.* 1 *Reg.*

(2) Hic certè jam ad salutem confitetur... Apostuma reatûs quod conversione compungitur, confessione purgetur. *Ibid.*

(1) Licet intueri, illi discipuli ad tanta onera humilitatis vocati, ad quantum culmen gloriæ sunt perducti... Principatum superni judicii sortiuntur, ut vice Dei quibusdam peccata retineant, quibusdam relaxent...

(2) Grandis honor, sed grave pondus illius honoris.... Videndum est quæ culpa præcessit, etc.

(*a*) Voyez ce que dit là-dessus le P. Mabillon, tom. 2 *Analect.*

voici ce qu'il dit en instruisant les confesseurs : « *Il faut considérer quel est le péché qui a été commis*, et quelle est la pénitence qui a suivi le péché, afin que la sentence du pasteur n'absolve que ceux que Dieu tout-puissant visite par la grâce de la componction. Car alors l'absolution que donne le prêtre est véritable, quand elle suit la volonté du juge éternel. Il emploie pour appuyer son sentiment l'exemple de Lazare ressuscité, qui ne fut délié par les apôtres qu'après que Jésus-Christ l'eut appelé et tiré du tombeau, et il prouve qu'il faut que le prêtre délie seulement ceux que la grâce d'une véritable pénitence a fait sortir du tombeau du péché, par une véritable confession. *Tout homme pécheur*, dit-il (1), *est caché au dedans, il est enseveli dans le fond du tombeau, tandis qu'il retient sa faute dans le secret de sa conscience. Mais le mort sort dehors, lors que le pécheur confesse de son propre mouvement sa malice et ses désordres.* Il est donc dit à Lazare (2) : *Sortez dehors, ou plutôt, c'est à tous ceux qui sont morts par le péché qu'il est dit : Pourquoi gardez-vous votre faute cachée au fond de votre conscience? Sortez dehors par la confession.* Car vous avez jusqu'à présent été caché par la dissimulation. *Que le mort paraisse donc dehors, c'est-à-dire que le pécheur confesse sa faute.* »

M. Daillé est tellement accoutumé à sa distinction de pénitence publique et de pénitence secrète, qu'il l'emploie encore en cet endroit. Mais que prétend-il en tirer pour l'avantage de sa cause? Saint Grégoire ne parle-t-il pas ici de tous ceux qui sont pécheurs et coupables de péché mortel? *Omnis peccator; cuilibet mortuo in culpâ.* Ne s'explique-t-il pas même touchant les pécheurs dont les crimes sont cachés? *Introrsùm latet, in suis penetralibus occultatur.* Enfin, ne les soumet-il pas à l'obligation de se confesser? Qu'importe-t-il donc pour notre difficulté, que cette confession soit suivie d'une pénitence, ou publique ou secrète? et ne nous sommes-nous pas assez déclarés là-dessus?

On dira peut-être que la componction du cœur, selon saint Grégoire, opère la résurrection du pécheur avant la confession, et qu'ainsi elle n'est pas absolument nécessaire. Mais quoique le pécheur ait reçu un commencement de vie par la véritable contrition, il n'en est pas moins obligé de se faire délier par les prêtres, et sa pénitence est fausse, s'il n'est dans cette disposition de reconnaître leur autorité. Écoutons encore saint Grégoire : *Le travail de la pénitence n'a*, dit-il, *le pouvoir d'effacer les péchés que lorsque nous y sommes soumis par le jugement du prêtre, lequel, après avoir examiné les actions de ceux qui se confessent à lui, leur impose le fardeau de la pénitence, selon la qualité de leurs crimes* (3).

Qu'est-ce que la confession des péchés, dit encore S. Grégoire-le-Grand (*hom. 40 in Evang. Luc. 6*), *sinon l'ouverture de nos plaies, parce que le venin du péché qui était caché au-dedans de l'âme pour lui donner la mort, est découvert et sort dans la confession pour le salut de celui qui la fait? Que faisons-nous autre chose en nous confessant, sinon de pousser au-dehors le mal qui était caché en nous? « Quid est peccatorum confessio, nisi « quædam vulnerum ruptio? quia peccati virus salubriter « aperitur in confessione quod pestiferè latebat in men- « te....; et confitendo peccata quid aliud agimus, nisi « malum quod in nobis latebat aperimus?* » Saint Grégoire parle assurément des péchés secrets : *Malum quod in nobis latebat.* Cependant il marque assez qu'on ne peut se dispenser de confesser ces sortes de péchés qu'en se perdant : *Quod pestiferè latebat.* Se confesser, c'est se procurer le salut : *Salubriter aperitur in confessione.* Ne se confesser pas, c'est encourir la mort : *Quod pestiferè latebat.*

Dans le livre des Sacrements, attribué à ce grand pape, quoiqu'il n'ait fait qu'y ajouter, changer ou retrancher quelque chose, comme le dit Jean Diacre, l. 8, c. 17, on trouve plusieurs prières qu'on disait autrefois pour le pénitent qui faisait la confession de ses péchés ; ce qui m'engage à parler des confessions que nous trouvons dans l'histoire et dans les antiquités de l'Église.

Il y en a de deux sortes : les unes sont des formules de confession, où l'on peut voir marqués presque tous les péchés que l'homme est capable de commettre. Il ne faut donc pas croire que les pénitents récitassent tout ce qu'ils trouvaient écrit dans ces modèles de confession ; mais ils les consultaient pour s'examiner, et pour rappeler en leur mémoire les fautes qu'ils avaient commises. Les confesseurs s'en servaient aussi pour interroger ceux qui venaient leur demander le remède de la pénitence. La Confession de saint Fulgence, qu'on trouve parmi les observations du savant P. dom Hugues Menard (*in Sacram. Greg.*, *p.* 225), est de cette sorte, autant que je puis en juger. En effet, qui pourrait se persuader que ce saint eût commis dans toute sa vie la centième partie des péchés que nous y lisons? Aussi le titre qu'elle porte : *Confessio S. Fulgentii ad dandam pœnitentiam*, signifie assez que ce pieux évêque ne l'a point faite pour s'accuser de tous ces crimes, mais pour aider les pécheurs et les prêtres qui travaillent à leur salut.

On apprend de cette formule que la confession se faisait en secret au prêtre : *Coram hoc sacerdote.* On y comprenait les péchés les moins connus, tels que sont ceux qu'on appelle d'omission, les désirs déréglés, les mauvaises pensées : *Multa mala cogitavi.* Le pénitent témoigne que c'est à Dieu qu'il se confesse, quoiqu'on ne puisse point douter qu'il ne se confessât aussi au prêtre : *Confiteor tibi, Domine, Pater cœli et terræ.* Ce qui nous donne la vraie explication de certains passages des Pères, quoiqu'en très-petit nombre, où ils semblent dire qu'il suffit de se confesser à Dieu, sans exclure toutefois les prêtres, et sans les priver de l'exercice de leur autorité dans la réconciliation des pécheurs. Mais ce qui est très-remarquable dans cette Confession de saint Fulgence, c'est qu'entre tous les péchés qui y sont exprimés, on trouve celui-ci : *J'ai reçu le corps et le sang du Seigneur m'en connaissant indigne, et sans m'être préparé par la confession et par la pénitence*; *après m'être souillé dans le cœur et dans le corps : « Ego corpus Domini et sanguinem ejus, pol- « luto corde et corpore, sine confessione et pœnitentiâ « sciens indignus accepi.* » Alcuin dit la même chose dans sa formule de confession (*in 2 part. de psal. Usu*).

Cela nous fait voir que la confession était dans ce temps-là, aussi bien qu'en notre siècle, considérée comme une préparation nécessaire pour s'approcher de la sainte communion, lorsqu'on était tombé dans le péché mortel, contre ce que dit M. Daillé (*l. 4, c.* 4) ; mais nous le réfuterons là-dessus encore plus fortement dans la suite, et surtout dans l'examen des auteurs du septième siècle, nous servant des observations du P. Mabillon, qui est dans une si haute estime d'érudition parmi tous les savants, sans excepter les protestants mêmes. Nous rapporterons au sixième siècle cette Confession de saint Fulgence, parce que c'est son propre lieu, soit que nous disions que ce saint Fulgence est l'évêque de Ruspe, soit qu'on veuille que ce soit un évêque d'Espagne (1), qui a vécu au

(1) Omnis peccator dùm culpam suam intra conscientiam abscondit, introrsùm latet, in suis penetralibus occultatur. Sed mortuus venit foras, cùm peccator nequitias suas spontè confitetur.

(2) Lazaro ergo dicitur : *Veni foras*, ac si apertè cuilibet mortuo in culpâ diceretur : Cur reatum tuum intra conscientiam abscondis? Foras jam per confessionem egredere.... Veniat itaque foras mortuus, id est, culpam confiteatur peccator. *Greg.*, *hom.* 26 *in Joan.*

(3) Quæ tamen afflictio pœnitentiæ tum demùm idonea est, cùm sacerdotis fuerit judicio temperata. *Greg. in* 1 *Reg. l.* 5.

(1) Episc. Astigitanus, *Eccia en Espagne.*

temps de saint Léandre et de saint Isidore, tous deux successivement évêques de Séville, dont il était frère.

L'Ordre romain nous fournit encore un semblable modèle de confession ; et pour faire voir que les fidèles ne s'accusaient pas sans discernement de tous les péchés, comme ils sont marqués dans cette confession générale, et que ce n'était pas une pure cérémonie pour demander la pénitence, c'est que selon presque tout ce que nous avons rapporté jusqu'à présent de conciles et de Pères, la pénitence était imposée selon la qualité des péchés qu'on examinait. Ce qui ne se serait pas observé, si tous les pécheurs avaient récité une même confession. Aussi nous lisons dans Burchard : *Les prêtres doivent avertir le peuple qui est soumis à leur conduite, que tous ceux qui se sentent atteints de la blessure mortelle du péché, viennent à l'église la quatrième férie avant le carême, avec toute sorte de diligence, qu'ils s'y confessent de tout le mal qu'ils ont fait, avec beaucoup de simplicité et d'humilité* (1), *et dans une parfaite contrition de cœur, afin qu'ils y reçoivent le remède de la pénitence.* On ne se confessait donc que des péchés qu'on avait commis. Mais l'Ordre romain lève toutes les difficultés là-dessus, puisqu'il prescrit que *le prêtre doit interroger le pénitent sur les vices et les péchés, sur leurs circonstances mêmes, de peur que la honte, la lâcheté et l'oubli ne l'empêchent de pousser hors de son cœur tout ce qu'il renferme de corrompu.*

Nous trouvons dans l'histoire de l'Église une autre sorte de Confession (2), faite par des évêques, et de leurs propres péchés, pour en obtenir le pardon. Car quoique par ce qui nous en reste ils semblent ne s'accuser qu'en termes généraux, il est toutefois vraisemblable qu'ils faisaient un dénombrement de leurs fautes, que l'on n'a pu laisser à la postérité de peur de violer le secret de la confession. Le P. Mabillon pense qu'ils écrivaient leurs péchés dans un papier à part, qui était ensuite déchiré ou brûlé par ceux à qui il était donné. Entre toutes ces confessions la plus ancienne que nous ayons est celle de saint Isidore, évêque de Séville, qui la fit un peu avant sa mort, non par écrit, mais de vive voix, et d'une manière si édifiante, que l'histoire mérite bien d'en être ici rapportée, comme nous l'a donnée M. Godeau, évêque de Vence, qui l'a tirée d'une relation de la mort du saint, écrite par un de ses ecclésiastiques. « Il voulut, dit ce pieux et savant prélat (*Eloges des évêques, élog.* 70) achever le sacrifice de son corps qu'il avait commencé dès son enfance (3). Enfin il résolut de mourir debout, comme Vespasien disait qu'il fallait qu'un empereur mourût. Il se fit porter dans l'église de Saint-Vincent....... Quand il eut fait sortir les femmes du chœur, où il s'était fait mettre sur une chaise, il se dépouilla de ses habits, et pria deux évêques qui l'assistaient, l'un de le vêtir d'un cilice, l'autre de le couvrir de cendres. Il avait vécu dans une maison de pénitence, il voulut mourir en l'état et en l'habit de pénitent. Il confessa ses péchés tout haut, il en demanda l'absolution à ses confrères avec un torrent de larmes, il la reçut avec une humilité qui en tira des yeux de tous ceux qui en étaient témoins.

Outre cette confession de S. Isidore (4), nous avons encore celle que Robert (*t.* 3 *Conc. Galliæ*), évêque du Mans, fit étant près de mourir, et celle d'Hildebold (*apud Hincmarum*), évêque de Soissons, pendant une grande maladie.

Nous tirons de tout ceci une très-forte preuve de l'usage ordinaire de la confession, surtout quand il fallait ou se préparer à recevoir Jésus-Christ qui vient à nous par le Saint-Sacrement, ou se disposer à paraître devant Jésus-Christ, lorsque la mort nous fait aller à lui. Les évêques font des formules de confession pour instruire les fidèles ; leurs Rituels apprennent aux prêtres comment ils doivent se conduire à l'égard des pénitents qui se confessent. Enfin les saints évêques mêmes purifient leur conscience des moindres taches, en les découvrant sincèrement par la confession. Certainement si l'on ne croyait pas alors qu'elle fût nécessaire, j'ai peine à me persuader que nous la croyions même présentement. Mais les siècles suivants nous fourniront encore un bien plus grand nombre de semblables preuves ; et si M. Daillé les avait lues avant l'impression de son livre, il en aurait assurément retranché plusieurs chapitres, et il aurait d'ailleurs marqué le commencement de *la tyrannie que les papes exercent sur les consciences par le moyen de la confession*, au moins plus de 500 ans avant Innocent III.

CHAPITRE XIII.

Suite des preuves du sixième siècle, tirées de Grégoire de Tours; de Fortunat, évêque de Poitiers; de S. Sanson, évêque de Dol, et de la règle de saint Benoît.

Nous ne devons pas négliger les exemples domestiques de la confession que nous fournissent Grégoire de Tours et Fortunat, parce que nous apprenons de leurs témoignages que l'usage de la confession est aussi ancien en France que l'établissement du christianisme. Le premier de ces auteurs à qui l'Église donne justement le titre de saint, peut être appelé le père de notre histoire, puisqu'elle lui doit son commencement : car nous ne savons de nos premiers rois que ce qu'il nous en a appris.

Il rapporte entre les choses remarquables qui arrivèrent sous le règne de Chilpéric que « Daccon, fils de Dagaric, ayant été arrêté prisonnier par l'ordre de ce prince, et voyant bien qu'il n'en échapperait pas, demanda, sans que le roi le sût (1), *la pénitence* à un prêtre, et la reçut de lui, après quoi on le fit mourir. »

Si l'on doute de ce que veut dire Grégoire de Tours par cette *pénitence* que Daccon demanda, Aymoin l'explique ainsi : Daccon ayant confessé ses péchés à un prêtre, lui demanda la pénitence à l'insu du roi ; et l'ayant reçue, il fut ensuite tué (2). Ce mot de *pénitence* dont use Grégoire de Tours, doit donc s'entendre de la confession secrète et de l'absolution du prêtre, qui composent l'une et l'autre jointes ensemble, ce que nous appelons le sacrement de pénitence. Si MM. les prétendus réformés veulent que cet auteur parle de la pénitence publique, qu'aurait-il servi au misérable Daccon de recevoir cette pénitence qu'il ne pouvait pas accomplir à cause du peu de temps qui lui restait à vivre ? et quel secours pouvait-il attendre de l'imposition de la pénitence, sans qu'il fût en état d'y satisfaire ? Mais ce que dit Grégoire de Tours, que la chose se passa *à l'insu du roi*, lève toutes les difficultés sur ce sujet, et montre que la confession et la pénitence de Daccon furent secrètes : car il est aisé de remarquer que l'intention du roi était de faire mourir cet homme sans confession (ce qui s'est pratiqué en France, à l'égard des criminels condamnés au dernier supplice, jusqu'au règne de Charles VI), et qu'ainsi le prêtre n'osa entendre la confession de ce malheureux, ni lui donner la pénitence que fort secrètement.

Nous avons donc au moins, dès le sixième siècle, des exemples de ceux qui, étant près de mourir, se sont confessés contre ce que dit M. Daillé (l. 4, c. 5), *que cela ne s'est jamais pratiqué jusqu'au neuvième siècle inclusivement.* C'est-à-dire que la pratique n'en

(1) Ubi quod malè commisit, cum omni humilitate et contritione cordis simpliciter confessus. *Burchard, lib.* 16, *c.* 2.

(2) Voyez les Observations du P. Ménard, pag. 219.

(3) Vid. inter opera Isid. Hispal.

(4) Observationes Menardi.

(1) A presbytero, rege nesciente, pœnitentiam petiit, quâ acceptâ interfectus est. *Greg. Turon., l.* 5, *Hist., c.* 25.

(2) Dacco confessus cuidam presbytero peccata sua, pœnitentiam, rege nesciente, petiit, quâ acceptâ interfectus est ; *Aymoin, l.* 3, *c.* 29.

a commencé qu'au dixième siècle, si toutefois elle a même commencé dès ce temps-là : car il prend bien garde de le dire; mais il ne pousse pas plus loin sa preuve. Cependant nous ne prétendons pas qu'on ait anciennement regardé la confession comme nécessaire pour se préparer à la mort. Il n'y a que le péché mortel qui mette les fidèles dans la nécessité de s'en servir, même à la fin de leur vie. C'est pourquoi nous ne lisons pas que plusieurs grands saints, dont on a recueilli les actions, aient eu soin de se confesser pour se disposer au voyage de l'éternité.

Nous apprenons encore de cette histoire que le mot de *pénitence* n'a pas toujours signifié la seule pénitence publique jusqu'au huitième siècle (l. 4, c. 40), comme le veut M. Daillé (1). Fortunat fut évêque de Poitiers, selon l'opinion commune, qui a été toutefois contestée, parce que Grégoire de Tours, son contemporain, l'appelle seulement prêtre (2). Mais on n'a point douté qu'il n'ait été fort célèbre par sa piété et par son érudition, qui lui ont mérité tant d'éloges de la part des auteurs qui vivaient de son temps, ou qui l'ont suivi. Nous avons la Vie de saint Marcel, évêque de Paris, écrite par lui, et dédiée à saint Germain, évêque de la même ville. C'est de cet ouvrage que j'ai tiré l'histoire que je vais rapporter. « Un homme, dit Fortunat, voulant s'approcher de la communion, se trouva les mains liées derrière le dos, sans pouvoir avancer jusqu'à l'autel, et demeura debout immobile dans la même place, pendant que tous les fidèles passaient (pour aller communier); de sorte qu'il semblait qu'il était venu là plutôt pour compter les autres que pour participer avec eux aux saints mystères. L'évêque (saint Marcel) le voyant dans cet état, lui demanda ce qu'il avait fait. Cet homme lui répondit qu'il avait péché. Alors saint Marcel, ayant entendu sa confession, lui dit : Venez, approchez, et ne péchez plus. Cet homme étant ainsi absous par le commandement du saint prélat, reçut la sainte communion. »

Les actes de saint Marcel qu'on trouve dans l'ancien Bréviaire de l'église de Paris, expliquent ce fait plus clairement. Voici comme ils le rapportent : « Marcel ayant été fait évêque, il arriva que lorsque les fidèles s'approchaient pour recevoir la communion chacun en son rang, l'un d'eux, lié invisiblement, s'arrêta sans pouvoir avancer. Le saint homme connaissant par-là que les péchés de ce malheureux le tenaient enchaîné, l'avertit de confesser son crime, et il lui donna l'absolution après sa confession (3). » Ce qui fut suivi du miracle que Fortunat rapporte. Ne devons-nous pas conclure de ceci qu'au temps de S. Marcel, non seulement la confession était en usage, mais aussi qu'on la jugeait nécessaire avant que de participer aux saints mystères pour ceux qui étaient tombés dans le péché mortel?

Je sais qu'il se trouve bien des gens qui croient qu'il ne faut pas toujours ajouter foi à ces sortes d'histoires miraculeuses. Néanmoins ceux qui en sont auteurs doivent être crus comme témoins de la discipline qui s'observait de leurs jours; et il ne faut pas s'imaginer que, pour persuader un miracle, ils aient feint quelque chose contre l'usage du temps dont ils parlent, ce qui suffirait seul pour en faire perdre la créance.

Je ne craindrai donc point de produire encore pour preuve de la confession, ce que nous lisons dans la vie de saint Sanson, évêque de Dol, en Bretagne, écrite par un auteur contemporain, selon le R. P. Mabillon (secul. 1 Bened.), qui marque la mort de ce saint prélat en l'an 565; ainsi, il a vécu pendant une grande partie de ce siècle-là. Le père de saint Sanson

(1) Vide præfat. in 1 partem 3 sec. Bened., p. 74 et 75.

(2) Il fut ensuite évêque.

(3) Confiteri delictum admonuit, et confitentem absolvit.

étant dangereusement malade, envoya prier son fils de le venir voir. Ce vertueux solitaire (car Sanson avait embrassé l'état monastique) résista d'abord à la sollicitation de ceux qui étaient venus le chercher, alléguant plusieurs raisons pour se dispenser de sortir de sa retraite. Il fut pourtant obligé de le faire pour obéir à son supérieur. Étant arrivé au logis de son père, le malade, fortifié par sa présence, fit sortir de sa chambre tout le monde, excepté sa femme, saint Sanson et son diacre. Alors *il confessa*, en présence de ces trois personnes, *un péché mortel et capital* qu'il avait célé et tenu caché en son cœur jusqu'à ce moment-là (1). Il en demanda pardon avec beaucoup de douleur et d'humilité; il voulut même qu'on le rasât pour marque de la profession qu'il faisait de la vie monastique.

Le malade ne se confessa de ce péché mortel que pour satisfaire à son devoir et pour obtenir le salut de son âme, comme le font assez connaître les paroles qu'il prononça un peu avant sa confession (2). Et l'auteur a remarqué comme une grande faute que cet homme avait toujours célé son péché jusqu'à ce jour. Le crime étant énorme, le pénitent, afin de l'expier dignement, renonça au monde pour se faire moine. Nous ne lisons point que saint Sanson lui ait alors donné l'absolution, parce qu'il jugea peut-être à propos de la différer, selon l'usage de ce temps-là, qui même est encore observé quelquefois dans le nôtre, lorsqu'une maladie mortelle n'oblige pas à faire autrement; car d'ailleurs saint Sanson était prêtre et avait reçu dans son ordination le pouvoir de délier les pécheurs. Nous trouvons encore un autre exemple de la confession dans la même vie de saint Sanson; mais le récit en serait trop long, et ce que nous avons dit doit suffire.

Au reste, qu'on ne me reproche pas que je tire ces preuves d'auteurs inconnus et de nul crédit; car j'ai déjà prévenu cette objection, et j'ai montré que, quand même ces auteurs ne mériteraient pas d'être crus en bien des choses, ils doivent néanmoins être reçus comme témoins de ce qui se pratiquait lorsqu'ils vivaient. Le siècle des Basile, des Ambroise et des Augustin est passé, nous les avons ouïs dans leurs temps, et il faut se contenter des auteurs qu'ont produits les siècles suivants, après que les barbares eurent détruit l'empire romain, et avec lui toutes les bonnes lettres et toute la politesse.

Un des plus excellents ouvrages qui ait été composé dans ce siècle est sans doute la Règle de saint Benoît, qui a mérité l'approbation de saint Grégoire-le-Grand, de tant de papes et d'un si grand nombre de conciles, comme ayant été dictée par le Saint-Esprit même dont son auteur était rempli. Nous trouvons au chapitre 46 de cette règle si sage deux sortes de confessions marquées : l'une publique des fautes communes, extérieures et moins considérables; l'autre secrète des péchés intérieurs notables qui ont leur origine dans la mauvaise disposition de la volonté, et qui causent ou les véritables maladies de l'âme, ou même sa mort. La première est régulière et propre aux moines; la seconde est sacramentelle et oblige tous les chrétiens. « Celui, dit saint Benoît, qui ne viendra pas s'accuser devant l'abbé, ou devant toute la communauté, de ce qu'il aura rompu ou perdu, etc., pour faire une satisfaction volontaire de ses fautes, en sera puni plus sévèrement si elles sont connues par le moyen d'un autre. »

Voilà la première sorte de confession que ce père des moines d'Occident exige de ses enfants. Mais ajoute-t-il, *si*, outre ces fautes extérieures, *il y a quelque péché caché dans l'âme*, ou si l'on est en doute de la cause du péché, ne sachant pas précisément s'il est

(1) Ammon ille capitale crimen ad mortem cum veniæ postulatione... quod in se celaverat publicavit in medium.

(2) Ecce auxilium corporis et animæ meæ.

véniel ou mortel, *qu'on le déclare seulement à l'abbé ou à quelque père spirituel* (1).

Saint Benoît ne prescrit pas qu'on s'adresse pour cela toujours à l'abbé, parce qu'il n'était quelquefois pas prêtre, et alors il fallait avoir recours à quelqu'un des prêtres du monastère. Or, s'il s'agissait seulement en cet endroit de faire connaître l'état de sa conscience pour demander conseil, saint Benoît n'aurait jamais permis de consulter d'autres personnes que l'abbé de peur de donner lieu à la diversité de conduite, qui est capable de ruiner tout le bien dans les cloîtres où il est même le plus solidement établi.

Les confesseurs sont appelés, dans cette Règle, *pères spirituels*, selon l'usage des Grecs et même des Latins modernes. Ces paroles : *Si animæ peccati causa latens fuerit*, sont, à la vérité, obscures, mais il me semble que nous leur avons donné le sens le plus naturel. Saint Benoît veut donc que s'il y a quelque scrupule dans la conscience, sur la qualité du péché, sans qu'on puisse juger distinctement si c'est une faute qui aille jusqu'à faire perdre la vie de l'âme, ou si elle est seulement légère, alors pour une plus grande sûreté, on ne se contente pas de le confesser publiquement à ses frères, mais qu'on s'adresse en particulier au père spirituel et au prêtre. Le P. Mabillon explique presque de la même manière un endroit de la règle que Chrodegand, évêque de Metz, a composée sur le modèle de celle de saint Benoît; et je ne crains pas de m'égarer en suivant un si excellent guide, quoique dans des routes qui jusqu'ici n'ont pas été fort connues.

Saint Colomban recommande fort la confession dans son Pénitentiel. Il veut que, selon les Pères, on la fasse non seulement des crimes capitaux, c'est-à-dire des péchés mortels, mais aussi des négligences grossières, parce que la confession et la pénitence délivrent de la mort. Il ordonne à l'article 29 que celui qui sait que son frère pèche mortellement, et néanmoins ne l'en reprend pas, doit être noté comme transgresseur de l'Évangile, jusqu'à ce qu'il fasse son devoir de reprendre celui dont il a tu la faute, et qu'il se confesse à un prêtre (2), afin qu'il fasse pénitence, persévérant dans l'affliction autant de temps qu'il s'est tu avec une mauvaise conscience.

CHAPITRE XIV.

Suite des preuves du sixième siècle. Jean patriarche de Constantinople, surnommé le Jeûneur. — Le moine Jean. — Anastase-le-Sinaïte, patriarche d'Antioche.

Quoique Jean, patriarche de Constantinople sous l'empereur Maurice, ait eu quelques démêlés avec saint Grégoire le-Grand, qui ne pouvait souffrir le titre d'évêque universel qu'il s'attribuait, il a toutefois été parfaitement d'accord avec lui touchant la nécessité de la confession que nous défendons. Au reste, le témoignage de ce prélat est fort considérable, non seulement parce qu'il prouve l'usage de la confession dans l'église de Constantinople, cette seconde Rome dont tant d'autres églises dépendaient, et qu'il détruit ce que les hérétiques se sont imaginé touchant saint Jean Chrysostôme; mais aussi à cause du mérite personnel de ce patriarche. Son abstinence extraordinaire lui a fait donner le surnom de Jeûneur; sa grande charité pour les misérables, celui d'Aumônier; toutes ses vertus, le titre de saint. C'est de lui qu'on peut dire que son jeûne était la réfection du pauvre, parce qu'il lui accordait tout ce qu'il se refusait à soi-même.

Le R. P. Morin, prêtre de l'Oratoire, qui a fait connaître son esprit et son érudition profonde en presque toute sorte de langues et en tout genre de doctrine, nous a donné dans le recueil qu'il a fait des Rituels touchant la pénitence celui de ce patriarche, qu'il a tiré d'un manuscrit ancien à peu près de 500 ans. Cet ouvrage est cité par plusieurs auteurs grecs, et porte pour titre : *Ordre qu'il faut tenir à l'égard de ceux qui confessent leurs péchés*. C'est une instruction pour les confesseurs et pour les pénitents. Nous en rapporterons ici l'abrégé.

Le prêtre conduit devant l'autel celui qui doit confesser ses péchés; il prie Dieu pour lui, et reconnaissant sa propre indignité, quoiqu'il soit revêtu de l'honneur du sacerdoce, il avertit le pénitent que c'est à Dieu principalement qu'il doit se confesser, comme c'est de sa bonté qu'il doit attendre l'absolution et la rémission de ses péchés, parce que le prêtre n'est que l'instrument de la miséricorde du Seigneur, duquel il a reçu le pouvoir de délier.

Ce langage suffirait pour nous faire entendre celui de saint Chrysostôme, lorsqu'il semble n'exhorter les pécheurs qu'à se confesser au Seigneur qui voit tout. En effet le pénitent, selon le Rituel de Jean-le-Jeûneur, doit commencer ainsi sa confession : « Je me confesse à vous, Père éternel, Seigneur du ciel et de la terre, et je vous découvre tout ce qui est caché dans mon cœur. » Ensuite le prêtre lui témoigne toute sorte de bonté pour le porter à déclarer ses péchés sincèrement, et pour dissiper toutes ses vaines appréhensions. Mais principalement il doit redoubler à son égard ces démonstrations d'amitié et de tendresse, s'il le voit abattu de tristesse et retenu par la honte. Il l'aide aussi en l'interrogeant sur les différentes espèces des péchés de pensée, de parole, d'action ; contre Dieu, contre les parents, contre le prochain, contre soi-même. » Le détail de ces péchés ne paraît que trop exact dans ce Rituel, surtout de ceux qui blessent la chasteté. Les moindres circonstances des actions mauvaises y sont aussi marquées.

Après que la confession est achevée, le prêtre dit plusieurs oraisons pour absoudre le pénitent, et il l'exhorte à vivre dans une grande vigilance sur soi-même, pour éviter la rechute. « Vous avez eu recours à la pénitence, lui dit-il, et vous vous êtes déchargé du poids de toutes vos mauvaises actions précédentes, en vous confessant. Prenez donc garde de tomber une seconde fois par négligence dans les mêmes maux dont vous avez été délivré. »

Cette absolution dont nous venons de parler n'exemptait pas le pénitent de la satisfaction, puisque ce Rituel prescrit pour certains péchés jusqu'à sept ans de pénitence, pendant lesquels il défend la communion.

Quel témoignage plus formel de l'usage de la confession dans toute l'église grecque, peuvent demander messieurs les protestants? Qu'y a-t-il de plus admirable que de voir un patriarche de Constantinople, qui fut presque toujours brouillé avec les papes, les favoriser si fort dans *la domination injuste qu'ils ont usurpée sur les consciences par le moyen de la confession* (*Dall.*, *l.* 1, *c.* 2)? Quel prodige qu'il ait même *exécuté leur projet ambitieux* 600 ans avant que *la politique de Rome l'eût conçu?* Voilà les merveilles que sont obligés de croire ces messieurs qui font des railleries de tous nos miracles.

Le R. P. Morin nous a donné encore un sermon du même patriarche Jean sur la confession et la pénitence. Il y traite entre autres choses des questions qu'il faut faire aux pénitents, lorsqu'ils se confessent, pour tirer d'eux l'aveu de leurs fautes. Au reste, pour montrer que cette doctrine n'était pas particulière à ce prélat, il ne faut que produire les Canons de pénitence du moine Jean, qui prend la qualité de disciple du grand Basile. Il vivait toutefois apparemment du temps de Jean-le-Jeûneur (*apud Morinum, p.* 101 *Appendicis*).

La confession est exprimée dans cet ouvrage avec tous les mêmes caractères que dans ceux dont nous

(1) Si animæ peccati causa latens fuerit, tantùm abbati aut spiritualibus senioribus patefaciat.

(2) Qui scit fratrem suum peccare peccatum ad mortem, et non arguit eum, legis Evangelii transgressor notetur, donec arguat eum cujus malum reticuit, et fateatur sacerdoti. *Pœnitential. S. Col. ap. Coint., tom.* 2 *Ann. Eccl. Fr., pag.* 387, *art.* 29.

venons de faire l'examen. Ce qu'il y a de plus que dans les pièces précédentes, c'est qu'il y est traité des qualités d'un confesseur (1), et des grâces dont il a besoin, à quelque degré de sainteté qu'il soit élevé, surtout du discernement des esprits.

Afin de voir la continuation de cette doctrine par une tradition constante qu'on lise encore dans le P. Morin (*ibid.*) le Manuel de confession selon les Grecs, qu'il a inséré dans son recueil. On y trouvera la manière de se confesser et d'entendre les confessions; l'examen du pénitent, et les questions qu'on peut lui faire. Enfin la forme de l'absolution y est exprimée.

Joignons à ceci le Dialogue de Siméon, archevêque de Thessalonique (2), sur le sacrement de pénitence; Blastarès, Balsamon et les autres auteurs Grecs qui citent souvent Jean-le-Jeûneur; les Rituels, ou Eucologes des églises grecques de M. Allatius et du P. Goar; le traité des sept Sacrements de Gabriel, métropolitain de Philadelphie; enfin le concile tenu à Jérusalem l'an 1672 (3), où notre doctrine touchant le sacrement de pénitence est enseignée. Tout cela ne suffit-il pas pour démontrer que le quatrième concile de Latran et le pape Innocent III ne sont pas les auteurs du dogme de la confession? J'ai voulu joindre ensemble toutes ces preuves tirées des canonistes de l'église grecque, quoiqu'ils aient vécu en divers temps, parce qu'on reconnaît mieux par cette suite que la doctrine de la confession, qui nous est commune avec les Grecs modernes, est passée jusqu'à eux par une succession continuelle. Cela n'empêchera pas que nous n'examinions encore les sentiments de quelques auteurs grecs qui se présenteront, quoique nous trouvions une si grande foule de preuves dans l'Église latine depuis le septième siècle, qu'il semble inutile de faire le voyage de Grèce pour en chercher. Mais il me reste une réflexion à faire sur le Rituel du patriarche Jean, et sur quelques autres dont nous avons parlé.

Il est constant qu'on ne peut guère pousser plus loin que font les auteurs de ces ouvrages l'examen des péchés qui offensent la pudeur; et je ne doute point que Jean-le-Jeûneur particulièrement n'ait eu horreur de ce qu'il a écrit sur cette matière. Il a toutefois jugé nécessaire d'en venir à cette recherche et à ce détail, parce qu'il est certain qu'il se commet sur ces sales sujets bien des péchés auxquels l'ignorance a part. Je n'entreprends pas ici l'apologie des casuistes que M. Daillé maltraite extrêmement. Il est pourtant certain qu'ils peuvent se défendre par ces exemples : il ne faut pas s'imaginer qu'ils ne doivent traiter dans leurs livres que de ce qui peut entrer dans une conversation honnête. Saint Paul, sans parler des autres auteurs sacrés, ne fait-il pas le dénombrement de certains péchés qu'on ne saurait nommer sans rougir? Dieu a répandu la honte et la confusion sur ces péchés infâmes, afin de nous en imprimer de l'aversion : et c'est à la faveur de cette honte qu'ils semblent régner en sûreté, parce que la morale qui attaque tous les autres n'ose presque jamais combattre ceux-ci, de peur de blesser l'honnêteté. Les voiles de la modestie sont les retranchements qui les mettent à couvert; mais il faut quelquefois lever ces voiles, il faut percer la muraille par une fâcheuse nécessité de faire voir même dans Jérusalem les abominations de Babylone (Ezechiel 8, v. 8). *Il y a du danger*, dit M. Daillé; je l'avoue, mais un médecin ne va-t-il pas dans les lieux infectés, et n'expose-t-il pas sa vie pour conserver celle des autres? D'ailleurs celui qui attend la vocation divine pour s'employer dans le ministère de la confession, et qui s'y prépare par l'oraison et par la mortification, doit se tenir assuré de la protection de Dieu, qui n'est pas moins puissant dans ces derniers siècles que lorsqu'il empêcha le feu d'agir sur les trois Hébreux, au milieu d'une fournaise ardente.

Quoi qu'il en soit, les calvinistes n'ont rien à nous reprocher sur le point de la chasteté, eux qui ont aboli le célibat des prêtres et les vœux monastiques; eux qui, condamnant l'état et la profession des vierges sacrées, ont voulu ravir à Jésus-Christ la plus illustre portion de son troupeau, comme parlent les Pères. Mais reprenons la matière de la confession, dont il s'agit.

Après en avoir trouvé dans l'église de Constantinople l'usage constant, voyons s'il se rencontrera dans l'église d'Antioche, et au même temps. Nous ne pouvons l'apprendre avec plus de certitude que d'Anastase surnommé le Sinaïte (*Auctuar. Bibliothecæ Gr. P. Combefis.*, t. 1, p. 882), qui était alors patriarche de ce siége. Nous avons de lui quelques sermons, un entre autres qu'il fit à son peuple sur la sainte communion, pour apprendre aux fidèles avec quelles dispositions il faut s'en approcher (1). C'était une occasion favorable de parler de la confession, qui nous prépare à recevoir avec plus de pureté le Saint des saints. Aussi s'en explique-t-il en ces termes :

« Si vous aviez les mains sales, oseriez-vous toucher les vêtements d'un roi? Mais que dis-je? vous ne voudriez pas même toucher les vôtres sans vous être lavé auparavant. Quoi donc, vous ne rendez pas tant d'honneur à Jésus-Christ, que vous en portez à des habits de nul prix? Et comment après cela osez-vous espérer quelque grâce? Ce n'est pas assez d'entrer dans l'église de Dieu; ce n'est pas assez d'y honorer et d'y baiser les saintes images et les croix qui méritent nos respects. Ce ne sont pas nos mains qu'il faut laver pour nous purifier; mais voici ce qui nous rendra purs : Fuir le mal, se laver de ses souillures, effacer les taches du péché dans la confession, dans les larmes, dans l'humilité d'esprit, dans la mortification de cette passion qu'on a de s'élever. C'est de cette sorte qu'il faut s'approcher de nos saints mystères, dont la pureté est inviolable (2). »

Il ajoute un peu après : « Confessez vos péchés à Jésus-Christ par les prêtres; condamnez vos actions, et ne rougissez pas de le faire. Car il y a une confusion qui cause le péché, comme il y en a une qui se tourne en gloire, et qui procure la faveur de Dieu. Condamnez-vous en présence des hommes, afin que le souverain Juge vous justifie devant les anges et devant tout le monde. Demandez miséricorde, demandez instamment pardon, priez pour obtenir la rémission de vos péchés, et la grâce d'éviter tous ceux que vous pourriez commettre; afin que vous approchiez dignement des sacrés mystères; afin que vous receviez avec une conscience pure le corps et le sang du Seigneur; afin que l'un et l'autre serve à vous purifier de plus en plus, et à expier vos fautes, au lieu de contribuer à votre condamnation. *Que chacun s'éprouve soi-même, et qu'il mange ainsi de ce pain, et boive de ce calice. Car quiconque en mange et en boit indignement, mange et boit sa propre condamnation, ne faisant pas le discernement qu'il doit faire du corps du Seigneur*, etc. »

(1) Quem, qualemque decet eum esse qui confessiones excipiat.

(2) In his omnibus tenetur unusquisque confitentium seipsum examinare.., et confessor de unoquoque eum interrogare.

(3) Pœnitentiam (sive pœnitentiæ sacramentum) in quo et secreta includitur confessio, tunc tradidit (Christus) cùm dixit : *Quorum remiseritis*, etc.

(1) M. Boileau attribue ce sermon à Anastase, patriarche d'Antioche : le P. Combéfis et plusieurs savants veulent qu'un autre Anastase, moine de Sina, en soit auteur. Cela ne diminue point la force de ma preuve.

(2) In confessione et lacrymis, animoque humiliato, ab supercilio detracto abstergere peccatorum maculas, sicque ad intemerata mysteria accedere. *Hom. de S. Synaxi*.... Confitere Christo per sacerdotes peccata tua, et ne erubescas...; condemna te in conspectu hominum, etc. *Ibid.*

Nous avons en ces paroles une preuve non seulement de la confession, mais aussi de la nécessité où nous sommes d'y avoir recours, pour nous préparer à recevoir dignement le corps et le sang de Jésus-Christ, lorsque le péché nous a fait perdre la pureté avec laquelle il faut s'en approcher. J'ai voulu rapporter tout ce passage, parce qu'il n'y a rien de plus édifiant pour les catholiques, ni de plus fort contre les calvinistes. Car on peut dire que si nos adversaires ne sont pas réveillés par ces paroles, ou plutôt par ces coups de tonnerre, ils sont du nombre de ceux qui, selon l'Apôtre, *dorment du sommeil de la mort.*

CHAPITRE XV.

Preuves du septième siècle. — *Concile de Châlons. — S. Éloi, évêque de Noyon. — S. Ouen, archevêque de Rouen. — Plusieurs exemples illustres de la confession.*

Ce que nous avons rapporté des six premiers siècles pour prouver l'usage et la nécessité de la confession, pourrait assurément suffire à des personnes équitables, et à des esprits droits que l'entêtement et les préjugés ne gouverneraient pas. Il semble même que pour juger favorablement du lecteur, je le devrais croire disposé à recevoir la vérité quand elle se présente, sans qu'une armée d'auteurs combatte pour la faire entrer par force. Je ne pousserais donc pas plus loin l'examen que j'ai commencé, si l'expérience ne m'avait appris que l'opiniâtreté est le caractère de tous ceux qui se sont séparés de l'Église : et comme c'est principalement à réduire ceux-là que je destine cet ouvrage, environnons-les d'une nuée de témoins, selon le langage de l'Apôtre, puisqu'ils sont si éloignés de recevoir ce que dit l'Écriture : *Tout se jugera sur le témoignage de deux ou trois personnes.*

Je commence les preuves du septième siècle par le concile de Châlons-sur-Saône (ann. 650), célèbre pour le nombre et la sainteté de la plupart des évêques qui le composèrent. Son huitième canon qui recommande la pénitence comme utile à tous les hommes, ordonne que les prêtres imposent la pénitence après avoir reçu la confession, et marque que cette doctrine est celle de tous les Pères, ou, pour mieux dire, de toute l'Église universelle représentée par les pasteurs (1).

Au reste, il est inutile de dire que ce canon parle seulement de la confession des péchés qui étaient expiés par la pénitence publique, puisque nous avons montré dès le siècle précédent que la confession qu'on faisait ou *qu'on donnait* au prêtre pour demander la pénitence, renfermait indifféremment tous les péchés qu'on avait commis, jusqu'aux mauvaises pensées, excepté seulement les péchés véniels et *journaliers*, qui, selon les Pères (2), peuvent être effacés sans le secours de la pénitence qui nous soumet au prêtre : de sorte qu'il faut que messieurs les protestants disent, ou que la confession que les pécheurs touchés de repentir faisaient aux prêtres, ne se rapportait pas toujours à la pénitence publique, ou que tous les péchés mortels étaient alors soumis à la loi de cette pénitence humiliante et laborieuse ; car il n'y a pas de milieu à prendre entre ces deux opinions ; et l'une aussi bien que l'autre est favorable à la cause que je soutiens.

Ce que nous lisons dans un concile tenu à Reims l'an 639 me paraît encore plus exprès ; car il ordonne dans le huitième canon, que « nul autre que le pasteur ne reçoive les confessions des pénitents pendant le carême (3), » déterminant ainsi par avance l'obligation de se confesser à son propre pasteur ; ce qui a été reçu dans toute l'Église depuis le grand concile de Latran, plusieurs siècles après.

Saint Éloi, évêque de Noyon, que les peuples de Flandre reconnaissent pour leur apôtre, et l'église de France pour l'un de ses plus illustres prélats, assista au concile de Châlons, dont nous venons de parler, et souscrivit à sa doctrine touchant la confession. C'est la même qu'il enseigne en deux de ses homélies, la quatrième et la onzième.

Dans la quatrième il explique ces paroles de l'Apôtre (2 Corinth. 5, 18) : *Dieu nous a confié le ministère de la réconciliation*, au sujet du pouvoir qu'ont les prêtres de lier et de délier. Il avertit de faire pénitence tous ceux qui sont coupables d'infidélité, d'injustice, de désobéissance, de quelque mauvais désir, etc.; enfin tous ceux qui ont commis de ces crimes que saint Paul appelle *les œuvres de la chair ;* la fornication, l'impureté, la dissolution, l'idolâtrie les empoisonnements, les inimitiés, les dissensions, les jalousies, les animosités, etc.; les meurtres, les ivrogneries, les débauches, et les autres semblables péchés qui empêchent d'obtenir le royaume de Dieu. Que ceux donc qui sont tombés dans ces désordres ou dans d'autres semblables, dit saint Éloi, n'espèrent pas être réconciliés par nous, s'ils refusent de faire une satisfaction proportionnée à leurs péchés, par la confession et par la pénitence (1).

Il exige par conséquent la confession de tous ceux qui sont coupables de péchés mortels, même secrets ; car l'Apôtre parle aussi bien de ceux-là que des autres. Saint Eloi cite ensuite fort au long l'épître 91 de saint Léon, où il est parlé de la nécessité de la confession, et de l'obligation où sont tous les pécheurs d'avoir recours aux prêtres, pour être réconciliés. Nous l'avons déjà rapportée ; c'est pourquoi nous n'en dirons rien davantage, et nous nous contenterons d'avoir fait remarquer au lecteur que la doctrine de saint Éloi sur la confession est parfaitement conforme à celle de saint Léon-le-Grand, qui s'explique si clairement en notre faveur.

Il faut pourtant répondre à la difficulté que forme M. Daillé (p. 527) : *Saint Éloi, dans cette homélie, semble attribuer la rémission des péchés, non seulement à la confession et à la pénitence, mais aussi à la charité, à l'aumône, au changement de mœurs, à l'intercession des saints*, etc. ; *donc il n'est pas toujours nécessaire de confesser ses péchés pour en obtenir le pardon, mais il reste encore plusieurs moyens de les effacer.*

M. Daillé fait le même raisonnement en d'autres endroits, principalement au livre 3, c. 7, p. 225, à l'occasion de quelques passages des Pères, où l'aumône, la facilité à pardonner, la prière, etc., sont recommandées comme d'excellents remèdes contre le péché.

Mais qui a dit à ce ministre que tous ces moyens qui aident les pécheurs à se relever de leurs chutes, excluent la nécessité de la confession ? S'il avait entendu prêcher le P. Bourdaloue sur l'aumône, il lui aurait peut-être ouï dire que la miséricorde qu'un pécheur exerce envers les pauvres lui mérite celle de Dieu ; et n'en aurait-il point aussi conclu : *Donc le P. Bourdaloue ne juge pas que la confession soit absolument nécessaire pour effacer le péché mortel ?* Ce serait un plaisant raisonnement. Cependant M. Daillé n'a pas plus de droit de conclure la même chose de quelques passages, où les Pères font l'éloge de certaines bonnes œuvres, et en montrent l'utilité.

Mais saint Éloi parle encore si clairement de la nécessité de la confession pour toute sorte de pécheurs, dans l'homélie onzième, qu'il serait

(1) Ut pœnitentibus à sacerdotibus datâ confessione indicatur pœnitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire. *Conc. Cabilon.*, can. 8.

(2) Voyez les modèles de confession produits au chap. 13.

(3) Nemo tempore quadragesimæ pœnitentium confessiones audiat præter pastorem. *Conc. Rem., ann.* 639, *can.* 8.

(1) Qui ergo talibus et similibus involuti sceleribus fuerint, per confessionem ac pœnitentiam nequaquàm condignam satisfactionem egerint, etc.

inutile de disputer plus longtemps sur son sentiment. *Le pécheur*, dit-il, *ne pourra jamais être excusé, s'il a négligé d'user de la confession qui nous procure le pardon* (1). Il ne met point de différence entre périr et n'user pas de ce remède pour sortir de ses péchés : *Confessionis remedia amplecti noluit, ut periret.* Et pour montrer qu'il parle de la confession qui se fait au prêtre, aussi bien que de celle qui se fait à Dieu, il rapporte un long passage de S. Grégoire-le-Grand, que nous avons cité en son lieu (*VIe siècle*, chap. 12). Or il n'y a nul sujet de douter que S. Grégoire ne parle en cet endroit de la confession qu'il faut faire aux prêtres, comme il sera facile d'en juger, si l'on veut prendre la peine de le relire. Ces paroles seules qui se rencontrent dans saint Éloi suffisent pour le montrer : *Que celui qui est mort* (par le péché) *sorte dehors* (comme un autre Lazare) *c'est-à-dire que le pécheur confesse sa faute, et que les disciples le délient lorsqu'il se manifeste ainsi.* « *Veniat itaque jam foras mortuus; id est, culpam confiteatur peccator; venientem verò foras solvant discipuli.* »

Saint Éloi avait lui-même pratiqué la confession, comme le rapporte saint Ouen, archevêque de Rouen, qui a écrit sa Vie, et qui doit bien être cru, puisqu'il connaissait particulièrement saint Éloi, et qu'il était lié avec lui d'une très-étroite amitié. « Éloi, dit-il, étant déjà dans l'âge viril, et désirant se disposer à recevoir Dieu comme un vaisseau de sainteté ; craignant d'ailleurs que quelques péchés n'eussent corrompu son âme, *il fit devant un prêtre une confession de toute sa vie depuis l'âge de l'adolescence* (2).

Le même saint Ouen, dans la vie de saint Éloi, que l'on a donnée dans le cinquième tome des Spicilèges, rapporte un long sermon de ce saint évêque, où il parle de la confession en deux endroits : « *Toutes les fois que vous péchez*, dit saint Éloi (ibid.), *prenez bien garde d'attendre, par une sécurité mortelle, que vos plaies contractent de la pourriture ; mais incontinent, hâtez-vous de vous appliquer le remède par la confession et par la pénitence :* « *Quotiescumque peccatis, nolite expectare, mortiferâ securitate, ut vulnera vestra putrescant... ; sed continuò per pœnitentiæ confessionem remedium vobis adhibere festinate.* » Il dit presque la même chose quelques pages après (ibid.) : « *Recurrat ad confessionem et agat pœnitentiam;* » *que le pécheur ait recours à la confession, et qu'il fasse pénitence.*

Saint Tillon, vulgairement appelé saint Theau, moine de Solignac, et, selon quelques auteurs, abbé de ce monastère, avait aussi appris de saint Éloi, dont il était disciple, l'usage qu'il faut faire de la confession, pour se préparer à entrer dans une vie nouvelle. Car l'historien de sa Vie rapporte de lui, presque en mêmes termes, ce que nous venons de lire de son maître, sur le témoignage de saint Ouen : Theau étant déjà dans l'âge de la jeunesse, et désirant être un vaisseau digne de Dieu par la sainteté de sa vie, *fit à un prêtre la confession de toutes les fautes qu'il avait commises dans son adolescence* (3), craignant que quelques péchés n'eussent sali son âme.

Avant que de finir ce chapitre, produisons encore plusieurs exemples de la confession, pratiquée même par de très-grands saints, qui pour la plupart n'ont jamais commis de crimes dignes de la pénitence publique, non plus que saint Éloi et son disciple, dont nous venons de parler. Nous suivrons autant que nous pourrons l'ordre chronologique.

Alcuin, qui a composé la Vie de saint Riquier, qu'il dédie à Charlemagne, décrit ainsi sa conversion :

(1) Nec peccator jam poterit excusari, qui confessionem per quam venia nascitur, non properavit amplecti.

(2) Omnia ab adolescentiâ suâ coram sacerdote confessus est acta, *cap.* 7 *Vitæ apud Surium, in mense decembri.*

(3) Omnia adolescentiæ suæ coram sacerdote confessus est acta. *Cap.* 1, *apud Bolland., die 7 jan.*

« *Riquier* (1) étant touché des prédications de quelques serviteurs de Dieu, et de l'inspiration de la grâce, eut recours aux larmes, et *fit une confession de ses péchés, dont il demanda pardon avec beaucoup de ferveur en la présence de Dieu tout-puissant ; en sorte qu'il obtint par ses larmes l'absolution* des péchés qu'il avait commis par ignorance depuis l'âge ou l'on commence à être sensible aux charmes du plaisir. » Il ne faut pas s'imaginer que saint Riquier fit seulement sa confession à Dieu ; on pourrait avec plus de raison le dire, si l'historien se servait de ces termes : *Confessus est.* Mais ces paroles : *Confessionem suorum fecit peccatorum*, marquent toujours, au moins dans les auteurs de ce temps-là, une confession faite autrement que dans le secret du cœur.

L'auteur anonyme de la Vie de saint Bavon rapporte de lui que, touché par une inspiration qui était l'effet de la divine miséricorde, il vint trouver saint Amand, afin d'entrer dans la voie de la conversion; qu'il demanda pardon de ses péchés, et qu'*il s'en confessa avec beaucoup de marques de componction, étant prosterné aux pieds du saint pontife* (2).

Ce que nous lisons dans la Vie de saint Philibert, fondateur et abbé de Jumiéges, prouve non seulement l'usage, mais aussi la nécessité de la confession. « Un de ses moines étant à l'extrémité perdit l'usage de la parole. Le saint prêtre de Dieu étant venu le visiter, lui dit avec beaucoup de douceur et de tendresse, que s'il avait (sur la conscience) quelque crime caché dont il n'eût point fait pénitence, il le lui marquât en lui serrant la main. Le malade l'ayant fait, saint Philibert entra dans l'église de la Sainte-Vierge, et se mit à genoux pour demander à Dieu qu'il eût la bonté de rendre l'usage de la parole au mourant, *de peur que le démon n'eût le pouvoir de le plonger dans l'enfer à cause du crime caché* (3). Le saint se levant après son oraison, *l'un des frères vint lui dire que le malade avait la liberté de parler, et qu'il souhaitait de lui faire sa confession* (4). Il la lui fit en effet, et il rendit son âme au Seigneur après s'être confessé, et après avoir reçu la pénitence ; en sorte que ni le saint ne se défia de la miséricorde de Dieu, ni le malade ne tomba dans le désespoir. » Il y a encore plusieurs choses qui prouvent la confession dans la Vie de saint Aichard (*Sur.*, 15 *sept.*), abbé de Jumiéges après saint Philibert.

Voilà le témoignage d'un auteur de ce temps-là, qui marque en termes assez clairs que saint Philibert aurait désespéré du salut de son religieux, si Dieu ne lui eût accordé la grâce de confesser son péché secret, qu'il avait peut-être célé dans ses autres confessions. Les écrivains modernes de notre communion parlent-ils d'une autre manière sur de semblables sujets?

Saint Ansbert, archevêque de Rouen et successeur de saint Ouen, est appelé confesseur du roi Thierry Ier, par le religieux de Fontenelle, qui a composé la Vie de ce saint archevêque, et qui vivait presque au même temps. Le roi prenait souvent conseil de lui comme de son confesseur, même dans les affaires du royaume (5), qu'il comptait avec raison pour des affaires de conscience, parce qu'il faut toujours régler la politique par les principes de la conscience et de la religion, bien loin de faire dépendre l'une et

(1) Richarius confessionem fecit suorum peccatorum, et in conspectu omnipotentis Dei veniam petens, lacrymis absolvit, etc. *Sec. II Bened.*

(2) Pedibus quoque beati pontificis provolvitur, cum compunctione sua confessus facinora. *Ibid.*

(3) Ne adversarius animam pro absconso crimine valeret subvertere in baratrum inferni.

(4) Ei frater alius nuntiavit quòd æger loqui valeret, et confessionem ei dare satageret. *Ibid.*

(5) Ut ad ejus consultum, veluti agere consueverat (nam confessor illius erat) de regni negotiis tractaret. *sec. II Benedict.*, p. 1055.

l'autre d'une fausse politique.

M. Daillé pourrait apprendre de cet endroit que nos rois avaient, dès le septième siècle, leurs confesseurs ordinaires, à peu près comme nous voyons qu'ils en ont eu après le quatrième concile de Latran, et nous en produirons plusieurs dans la suite, afin de satisfaire la curiosité de messieurs les protestants, en qui M. Daillé a peut-être fait passer le désir qu'il avait de connaître les confesseurs.

Pépin, père de Charles-Martel, que l'histoire appelle prince des Français, parce qu'il gouvernait en France avec une autorité presque royale, avait pour confesseur saint Wiron, évêque de Ruremonde, comme nous l'apprenons de l'auteur qui a écrit la Vie de ce saint prélat. Il était en si grande vénération auprès de ce prince, dit l'auteur de cette Vie, qu'il fut choisi par lui pour le directeur de sa conscience; car Pépin avait coutume de lui découvrir les chutes qu'il faisait par fragilité humaine; et il ne fit pas même de difficulté d'aller le trouver nu-pieds, pour lui faire sa confession, obéissant promptement à tout ce que le saint lui ordonnait (1).

Saint Genez, archevêque de Lyon, avant sa prélature, avait été aumônier ou chapelain de sainte Batilde, reine de France (*sec. II Benedict., in Vitâ S. Bathildis*). On peut croire que cette pieuse princesse l'avait aussi pour directeur et pour confesseur. Au moins il n'y a pas lieu de douter qu'elle n'ait pratiqué la confession après qu'elle eut pris le voile dans la célèbre abbaye de Chelles, dont elle était fondatrice; car la Vie de sainte Bertile, première abbesse de cette auguste maison, nous apprend combien l'usage de la confession et de la communion y était fréquent, et même dans tout le voisinage. Bertile, dit l'écrivain de sa Vie, attirait (à Dieu) non seulement les domestiques et la famille du monastère, mais aussi les peuples voisins par l'usage de la sainte communion. Elle les portait à faire pénitence de leurs péchés, et à s'en confesser (2). Il y en eut plusieurs qui se corrigèrent par ces moyens. Ainsi, en gagnant leurs âmes, elle s'acquit une grande récompense. Ce style est assurément fort conforme à celui des écrivains catholiques qui parlent présentement de la confession. Cependant c'est un auteur du septième siècle qui nous apprend ces choses, faisant assez connaître que l'on était persuadé de son temps que la confession était nécessaire aux pécheurs qui voulaient se préparer à la sainte communion, puisque cette pieuse abbesse disposait à se confesser et à faire pénitence ceux qu'elle attirait à la participation des saints mystères.

Je laisse plusieurs exemples et plusieurs preuves de la confession, qui se rencontrent en diverses vies de saints de ce siècle : de saint Eustase, abbé de Luxeuil (*Surius*, 29 *mart.*); de saint Remacle, évêque de Liége ou de Maëstricht (*ibid. septemb.* 3), etc.

Messieurs les prétendus reformés n'ouvriront-ils point enfin les yeux pour reconnaître leur erreur, et l'étrange anachronisme où ils tombent, en voulant avec opiniâtreté qu'Innocent III ait institué la confession? Mais convainquons-les encore par les exemples des nouveaux chrétiens d'Angleterre : car la foi n'a pas plus tôt été reçue en ce royaume, qu'on y trouve l'usage de la confession établi par plusieurs preuves qui en font voir la nécessité, et la liaison qu'elle a avec le reste de la religion chrétienne.

CHAPITRE XVI.

Coutume de l'église d'Angleterre. — S. Cutbert. — Diverses histoires qui prouvent la confession.

Quoique saint Egbert, évêque d'York, n'ait fleuri qu'au huitième siècle, néanmoins nous pouvons tirer de lui un témoignage authentique pour montrer l'usage fréquent de la confession dans l'Angleterre dès le septième siècle; car voici ce qu'il dit à la fin de son Dialogue : Grâces à Dieu, depuis le temps du pape Vitalien et Théodore, archevêque de Cantorbery, cette coutume a été reçue dans l'église d'Angleterre, et s'est observée comme étant légitimement établie : savoir, « que non seulement les clercs dans les monastères, mais aussi les laïques avec leurs femmes et leur famille s'aillent présenter à leurs confesseurs (1), » et se purifient par les pleurs, par la continence, et par des aumônes pendant douze jours, afin qu'ils reçoivent avec une plus grande pureté la communion du Seigneur au jour de sa naissance (2). Pourquoi les chrétiens d'Angleterre, selon cette ancienne coutume, allaient-ils chercher leurs confesseurs avant la fête de la naissance de Notre-Seigneur, et avant que de s'approcher de la sainte table, sinon pour se confesser à eux de leurs péchés? Donc les Anglais nouvellement convertis avaient appris des hommes apostoliques qui leur avaient porté l'Évangile qu'il n'est pas permis de recevoir le corps et le sang du Seigneur sans s'être purifié par la confession, si l'on se sent coupable de quelque péché.

Apprenons encore de lui combien se trompe M. Daillé, quand il prétend (l. 4, c. 8, p. 374) que la confession qui est en pratique parmi les catholiques pieux, pour se préparer à bien célébrer les grandes fêtes, et surtout celle de Noël doit être regardée comme une nouveauté tout-à-fait inconnue, même aux auteurs du septième siècle, qui n'en ont jamais dit un mot. Nous parlerons encore au siècle suivant de saint Egbert, ou plutôt nous l'entendrons parler de la confession d'une manière si claire, qu'il semble que son Rituel de pénitence ait été dicté par l'un des Pères du concile de Trente, dont il représente si fidèlement la doctrine sur le point que nous examinons dans ce traité. Produisons cependant les exemples de la confession qui appartiennent à ce siècle, sans sortir d'Angleterre. Je les tirerai du vénérable Bède, ce qui doit les faire recevoir avec plus d'assurance; car outre que ce saint religieux est l'Augustin de son siècle, et tient un rang très-considérable entre les Pères et les docteurs de l'Église, il doit être regardé comme le maître et le père de l'histoire de la nation anglaise. Sa piété l'a aussi porté à nous donner les Vies de quelques personnes illustres en sainteté, surtout celle de saint Cutbert, évêque de Lindysfranc.

Il parle en ces termes de la conduite que tenait ce saint prélat à l'égard des pécheurs qu'il voulait convertir : « Il était transporté du zèle de la justice pour reprendre ceux qui péchaient; mais il était aussi rempli de l'esprit de charité et de douceur pour pardonner à ceux qui se repentaient de leurs fautes; *de sorte qu'il versait souvent le premier des larmes, lorsque ceux qui avaient péché lui confessaient leurs désordres* (3); étant touché de compassion sur la misère de ces infirmes, et enseignant ainsi, tout innocent qu'il était, ce que le pécheur devait faire à son exemple. »

Nous avons déjà proposé les exemples de plusieurs personnes qui ont commencé leur conversion par la confession de leurs péchés. Bède nous en fournit encore un au chap. 25 du liv. 4 de l'Histoire d'Angleterre, où il parle d'un homme fort pieux nommé Adamnan, qui vivait en ce siècle. « Il avait commis

(1) Nec dedignatus est gratiâ confessionis discalceatus eum adire, ejusque oris imperio promptè parere. *Apud Boll.*, 7 *maii.*

(2) Familiam quoque monasterii per sanctam communionem attrahebat, ut datis confessionibus pœnitentiam pro peccatis agerent. *Vide Observationes Mabillon. in* 1 *part. sec. III Bened.*, *pag.* 60.

(1) Ut non solùm clerici in monasteriis, sed etiam laici..... ad confessores suos pervenirent : *Dial. Egbert.*, *tom.* 6 *Conc. Labb.*

(2) Voyez les Observations du P. Mabillon, sec. III Bened., p. 68 et 69.

(3) Ita ut nonnunquàm confitentibus sibi peccata sua his qui deliquerant, prior.... lacrymas funderet, *Sec. II Bened. p.* 893.

une action criminelle dans la fleur de son âge, dit cet historien, mais il en eut horreur quand il fut rentré en lui-même. *Il s'adressa donc à un prêtre* (1), duquel il espérait apprendre le chemin du salut; *il lui confessa son péché*, et il lui demanda les moyens de se mettre à couvert de la colère de Dieu dont il était menacé. »

Nos adversaires ne manqueront pas de répondre, que ce jeune homme alla seulement trouver un prêtre pour le consulter, et non pas pour lui faire une confession sacramentelle, selon l'usage reçu présentement parmi les catholiques. Mais s'ils ne veulent pas recevoir pour la confession de laquelle nous disputons, celle où le pénitent demande conseil à son confesseur, comme le demanda ce jeune homme; ils peuvent assurer hardiment que présentement même il n'y a point parmi nous de confession de ce genre; car tous ceux qui sont sincèrement disposés à faire pénitence quand ils s'adressent au prêtre, demandent son avis sur la satisfaction qu'ils sont obligés de faire, ou plutôt se soumettent là-dessus à son jugement avec une obéissance aveugle, et reçoivent la loi de sa bouche, comme de celle de Dieu même, qui n'a plus coutume de nous parler que par ses ministres.

Or nous apprenons de Bède qu'Adamnan consulta ce prêtre pour régler par ses ordres sa pénitence; et qu'il ne considéra pas ce que lui dit le confesseur comme un conseil qu'il lui était libre d'abandonner, mais comme un commandement qu'il ne pouvait violer sans crime.

Cependant je veux encore que cet homme soigneux de son salut prît l'avis du prêtre sur les affaires de sa conscience, pour régler sa vie dans la suite, et pour éviter la rechute; cela peut-il empêcher que sa confession n'ait été sacramentelle? Ceux qui font un bon usage de la confession ne s'y conduisent-ils pas ainsi? Le confesseur n'est-il pas un médecin que l'on consulte? Et pourquoi l'appelons-nous communément *directeur*, sinon à cause des conseils qu'il donne, pour servir de règle aux personnes qui ont un désir sincère de quitter le vice, et de faire du progrès dans le chemin de la vertu.

Il n'y a donc rien de plus faux que ce raisonnement : *Les fidèles avaient autrefois recours aux prêtres, comme à des personnes sages, pour les consulter sur leurs doutes, et pour se conduire par leurs avis; donc ils ne s'adressaient pas aux prêtres pour se confesser à eux, comme on a coutume de faire présentement dans l'Église romaine.*

Après cet exemple d'un homme qui entra dans la voie du salut par la confession, rapportons encore l'histoire d'un gentilhomme qui se perdit, selon Bède (l. 5 Hist., c. 14), pour avoir négligé de se confesser. Il servait, dans l'exercice des armes, le roi des Merces, nommé Coënrède. « Le roi, dit cet historien, qui agréait le zèle et les services de ce gentilhomme, était touché de déplaisir du peu de soin qu'il avait de son propre salut. Souvent donc *il l'avertissait*, et le pressait instamment *de se confesser* (2), *de se corriger, et de quitter ses désordres*, avant qu'une mort imprévue et soudaine lui ôtât tout le temps de faire pénitence et de se convertir. Mais ce libertin, qui recevait souvent de semblables avertissements, méprisait ces paroles de salut, promettant néanmoins toujours de faire pénitence dans la suite du temps. Cependant une maladie l'arrêta au lit, et lui fit souffrir de grandes douleurs. Le roi, qui l'aimait, l'alla voir, et se servit de cet accident pour l'exhorter fortement à faire au moins pénitence dans ce temps-là qui lui restait avant sa mort. Mais le malade lui répondit que quoiqu'il eût dessein de se confesser, *il ne voulait toutefois pas le faire à cette heure*, ni pendant sa maladie, *et qu'il aimait mieux attendre pour cela le retour de sa santé* (1), de peur que ses compagnons de débauche ne lui reprochassent d'avoir fait par la crainte de la mort ce qu'il avait refusé de faire lorsqu'il se portait bien. Il croyait parler en brave, mais il connut dans la suite qu'il avait été séduit par le démon pour son malheur éternel; car le roi continuant toujours de le solliciter (à faire sa confession), ce misérable lui déclara qu'il avait déjà reçu son jugement. »

M. Daillé (l. 3, c. 23, pag. 279) semble d'abord vouloir rejeter cette histoire comme très-incertaine, et douter de l'autorité de Bède. Mais supposons même que cet auteur se soit trompé, et qu'il ait donné trop facilement dans de certaines histoires miraculeuses; cela peut-il empêcher qu'il ne soit reçu comme témoin de la discipline de son temps, si l'on refuse de le croire comme juge?

Aussi M. Daillé tâche de se sauver par un autre endroit, et il veut que Bède ne parle point de la confession qui est en usage parmi nous, mais d'une autre qui ne se faisait que pour demander la pénitence publique, et qui même ne comprenait que quatre grands crimes, qui sont l'infidélité païenne, le judaïsme, l'hérésie et le schisme. Ce ministre croit même que cette belle explication est fondée sur la doctrine de Bède. Nous l'examinerons au siècle suivant.

Mais, de bonne foi, est-il à croire que Bède, en cet endroit, ait voulu nous parler d'une personne engagée ou dans le schisme, ou dans l'hérésie, ou dans le paganisme, ou dans le judaïsme, lorsqu'il nous a dépeint un homme qui négligeait fort le soin de sa conscience: *Internâ suâmet negligentiâ;* qui avait commis plusieurs péchés que son prince l'exhortait de quitter et de confesser : *Admonebat illum ut confiteretur peccata sua;* qui craignait de s'exposer aux railleries de ses compagnons de débauche : *Ne fortè exprobrarent sibi sodales.*

Qui ne voit que ce cavalier était un libertin corrompu dans le cœur plutôt qu'engagé dans quelque erreur du côté de l'esprit. Aussi le roi ne lui dit-il pas le moindre mot pour lui persuader la vérité de la religion. J'aurais voulu demander à M. Daillé si tous ceux qui pratiquaient fréquemment la confession en Angleterre au siècle dont nous parlons, comme nous l'avons rapporté ci-dessus de S. Egbert, étaient coupables de quelqu'un de ces quatre grands crimes, pour lesquels seuls la confession était jugée nécessaire, si l'on en veut croire M. Daillé. Ce péché *de jeunesse* (*adolescentiæ*), qu'Adamnan confessa, selon Bède, était-il encore de cette nature? Et les pécheurs dont S. Cutbert entendait les confessions n'avaient-ils point commis d'autres crimes? S'il est ridicule de s'imaginer ces choses, combien l'est-il davantage de les vouloir soutenir fortement au sujet du débauché dont Bède rapporte l'histoire tragique?

Mais au moins n'était-ce pas le dessein du roi de porter cet officier à la pénitence publique, lorsqu'il le pressait de faire sa confession? Il est fort indifférent pour la cause que je soutiens de répondre le oui ou le non. Il s'agit de prouver la confession comme nécessaire pour expier tous les péchés mortels, de quelque nature qu'ils soient. Que cette confession doive être suivie d'une pénitence publique, ou d'une pénitence secrète, c'est ce que je n'examine point. Je sais que dans les premiers siècles, la plupart des péchés, même secrets, étaient soumis à la pénitence solennelle et rigoureuse qui se faisait en public, quoique pour de certaines raisons l'Église en dispensât quelquefois. Mais on ne peut pas douter après tant d'exemples que nous avons rapportés, surtout depuis le sixième siècle, que souvent les prêtres ne se contentassent aussi de condamner à une pénitence secrète ceux qui leur confessaient leurs péchés. Presque tout ce que nous avons rapporté dans ce chapitre est une preuve de ce que je

(1) Accedens ergo ad sacerdotem confessus est reatum suum.

(2) Admonebat illum (rex) ut confiteretur et emendaret, ac relinqueret scelera sua.

(1) At ille respondebat non se nunc velle confiteri peccata sua, sed cùm ab infirmitate resurgeret,

dis, et ne nous donne aucune idée de la pénitence publique. Le prêtre qui reçut la confession d'Adamnan lui imposa, pour satisfaire à Dieu qu'il avait offensé, des jeûnes très-rigoureux ; mais il ne les fit point entrer dans l'exercice de cette pénitence d'éclat dont les anciens canons nous parlent.

Rien donc ne nous oblige à croire que le roi des Merces pressât le pécheur dont parle Bède d'embrasser cette sorte de pénitence, surtout si nous considérons que ce malheureux, étant malade à l'extrémité, n'était point capable de l'entreprendre. Mais M. Daillé a tellement dans la tête sa distinction de *pénitence publique et de pénitence secrète*, après s'en être si souvent servi, qu'il ne peut s'en défaire, et qu'il la place partout, n'ayant rien de meilleur à répondre.

Nous pouvons joindre à ces histoires celle que nous lisons dans la Vie de S. Aidan, évêque de Vexford (episcopus Fernensis) en Irlande, qui vivait au commencement de ce siècle. Le roi de l'île ayant été tué par un comte de ses sujets, et étant mort sans confession, et sans recevoir le *viatique divin*, l'homme de Dieu le ressuscita ; et « le roi ayant fait sa confession, qui fut suivie de l'absolution, ayant aussi reçu le saint sacrifice (c'est-à-dire l'Eucharistie), il souhaita de mourir une seconde fois (1), » ce que lui obtint le bienheureux prélat.

CHAPITRE XVII.

Suite des preuves du septième siècle. — Le concile de Constantinople appelé in Trullo. — *Saint Jean Climaque. — Jean, abbé de Raïthe. — Nicéphore Chartophylax*, etc.

Quoique les canons du concile de Constantinople, appelé *in Trullo*, à cause du lieu où s'en fit l'assemblée (2), n'aient pas été tous approuvés de l'Église romaine, il y en a toutefois plusieurs qui ont été reçus. On doit mettre de ce nombre le 102e, qui est une excellente instruction pour les confesseurs ; car les Pères de ce concile, après avoir parlé de la sainte communion dans le canon 101, traitent dans le suivant, qui est le dernier, de la confession, parce qu'elle est la plus ordinaire disposition qu'on doive apporter pour approcher des saints mystères.

Il faut, disent ces Pères, que ceux qui ont reçu de Dieu la puissance de délier et de lier, considèrent la qualité du péché (3), et qu'ils aient égard au soin que celui qui a péché témoigne de sa conversion. Qu'ainsi ils apportent un remède convenable à la maladie, de peur que s'ils s'éloignent de la juste modération (par un excès de rigueur, ou par trop de douceur) ils ne travaillent en vain à procurer la santé de celui qui est malade.

Messieurs les protestants ne peuvent pas nier que cette exacte connaissance qu'un confesseur doit prendre de la qualité des péchés et des dispositions de celui qui en cherche le remède, ne suppose de la part des pénitents une confession fidèle et distincte des fautes grossières qu'ils ont commises, et même de leurs circonstances qui pourraient en changer la qualité. Cependant rien ne fait plus de peine à ces messieurs que cette sorte de confession, et lorsque M. Daillé est forcé par l'autorité des Pères ou des conciles à reconnaître la nécessité de se confesser pour faire une digne pénitence, il avertit toujours qu'*il ne prétend pas parler de cette manière de se confesser chagrine et chicaneuse qui ne laisse rien passer, et qui demande qu'on ait toujours les jetons en main.*

Peut-être encore répondra-t-on que *ce concile propose un moyen de sortir de l'habitude du péché, qui est de consulter sur l'état de sa conscience des personnes sages et pieuses, comme des médecins expérimentés, à qui l'on ne doit point craindre de se découvrir. Qu'on ne rejette point cette sorte de confession, et qu'on la juge fort utile, pourvu qu'on ne tombe pas dans la superstition de ceux qui suivent la doctrine de Rome.*

Mais par malheur pour ceux qui voudraient avoir recours à cette réponse, le concile reconnaît dans les médecins dont il parle la puissance de lier et de délier ; et par conséquent les fidèles ne s'adressent pas à eux seulement pour demander conseil, ou pour obtenir le secours de leurs prières ; mais aussi pour éprouver en leur faveur l'autorité qui leur a été donnée de remettre les péchés. Et certainement si M. Daillé a cru être en droit de conclure que les prêtres peuvent seulement aider les pénitents de leurs conseils, parce que les Pères leur donnent souvent la qualité de médecins, on pourrait par la même raison limiter le pouvoir de Jésus-Christ, et dire qu'il ne peut guérir le péché qu'en donnant conseil comme médecin (car c'est le nom que saint Augustin, et tous les autres Pères lui donnent), et qu'il n'a pas l'autorité d'absoudre.

Il est vrai que cette autorité est reconnue en sa personne par plusieurs endroits de l'Écriture : mais ne pouvons-nous pas aussi répliquer que la puissance de délier et de remettre les péchés, est donnée aux prêtres dans l'Évangile. Enfin, M. Daillé a recours encore en ce lieu à la distinction ordinaire de pénitence publique, et de pénitence secrète ; et il veut que la confession, dont le canon allégué est une preuve, ne soit ordonnée par les Pères que pour les pénitents publics. Je ne suis point d'humeur à le contredire là-dessus, et j'ai déjà montré souvent l'inutilité de cette réponse, dans laquelle toutefois ce ministre semble avoir mis toutes ses espérances. Car enfin, je le répète, il faut qu'il avoue que la confession qu'exigent les Pères et les conciles ne se rapporte pas toujours à la pénitence publique, ou qu'il tombe d'accord que cette pénitence se faisait par une obligation indispensable, pour les péchés les plus secrets, puisque dans les modèles de confession que nous avons produits en grand nombre au sixième siècle (sans parler de nos autres preuves) nous voyons compris les péchés de pensée et de désir. Je renvoie les protestants au Rituel de Jean-le-Jeûneur, et aux autres dont j'ai parlé ensuite (*chap.* 14), afin qu'ils s'instruisent des sentiments de l'église grecque, qui ont sans doute été ceux des Pères du concile dont nous parlons, la plupart Grecs. Ils pourront aussi apprendre de là, pourvu qu'ils y pensent un peu, que la pénitence publique n'était pas la seule qui se pratiquait dans l'église grecque dès le sixième siècle. Au moins nous y lisons que la confession s'y faisait secrètement, et qu'elle était immédiatement suivie de l'absolution. Mais cette distinction *favorite* de M. Daillé m'incommode trop peu pour vouloir m'appliquer à la ruiner.

Saint-Jean, abbé du monastère du Mont-Sina, surnommé Climaque à cause de son Échelle sainte qu'il a composée, a vécu longtemps avant le concile dont nous venons d'examiner le dernier canon. Mais j'ai cru devoir faire parler devant lui un si grand nombre d'évêques (1), dans un concile qui a été considéré par les Grecs comme le supplément de deux conciles généraux, le cinquième et le sixième (2), afin qu'on ne me reproche pas de produire seulement le témoignage d'*un certain moine grec*, comme parle M. Daillé, *et de prendre pour la discipline de l'Église ce qu'il a prescrit à ses religieux comme des pratiques de cloître.*

(1) Accepto sacrificio, et factâ confessione, et datâ indulgentiâ. *Bolland., januarii* 31.

(2) Il fut tenu dans le palais de l'empereur.

(3) Oportet eos qui solvendi et ligandi potestatem à Deo accepêre, peccati qualitatem considerare, et ejus qui peccavit ad conversionem promptum studium.

(1) Ils étaient 227.

(2) C'est pour cela qu'il est appelé *Quinisextum.*

« Avant toute chose, dit ce saint abbé (1), confessons nos péchés à notre supérieur, qui est notre bon et véritable juge ; » et en cela il suit Pallade, qui vivait au cinquième siècle, lequel rapporte (n. 11) qu'il y avait huit prêtres dans le monastère de Nitrie, mais qu'un seul de tous ceux-là *jugeait*, « *Sed unus judicabat*, » c'est-à-dire dans le tribunal de la confession et de la pénitence. Saint Jean Climaque rapporte ensuite, au sujet de la confession, l'histoire d'un voleur touché de repentir, que le supérieur du monastère où s'était retiré cet homme, obligea de déclarer devant tous les frères assemblés dans l'église, les crimes énormes qu'il avait commis. « Je demandai à l'abbé, dit saint Jean Climaque, quelle était la raison qui l'avait porté à tenir cette conduite ; et il me répondit, qu'ayant des religieux qui n'avaient point encore confessé leurs péchés, il avait voulu les exciter par cet exemple, à en faire la confession, *sans laquelle personne n'obtiendra le pardon de ses fautes*. « *Illos ad confessionem* « *hoc exemplo provoco sine quâ nullus remissionem con-* « *sequetur*. »

C'est donc mal à propos que M. Daillé prétend que saint Jean Climaque ne parle en cet endroit de la confession que comme d'une pratique propre aux moines ; car en quel sens pourrait-on dire que sans elle *personne n'obtiendra le pardon de ses péchés* (2). Il ne faut donc pas confondre la confession secrète avec la confession publique dont parle saint Jean Climaque. L'une est d'obligation pour tous les pécheurs coupables de fautes mortelles. L'autre était pratiquée quelquefois par les moines, quand leur supérieur jugeait à propos de leur en imposer la loi (3). Au reste je ne sais ce que M. Daillé trouve à blâmer dans cette sorte de confession publique, qui est si louable quand elle est faite avec une plénitude de foi, comme parle saint Léon, et avec de véritables sentiments d'humilité. Origène avant lui nous la recommande ; et il est certain qu'elle peut souvent se pratiquer avec l'édification des fidèles ; outre l'utilité qu'en retire celui qui la fait, en s'exposant à une confusion salutaire. Il est vrai que saint Léon ne veut pas qu'on l'exige, et qu'il condamne cette erreur comme contraire à la règle apostolique (4). Mais M. Daillé abuse étrangement de l'autorité de ce Père, lorsqu'il veut qu'il ait eu *en abomination* cette pratique, considérée en elle-même ; car il y a bien de la différence entre défendre qu'on oblige tous les fidèles à publier leurs péchés, et réprouver cette pratique comme détestable, lors même qu'on ne la conseille qu'en de certaines occasions, et pour des raisons importantes. C'est l'usage qu'on en faisait dans les monastères du temps de saint Jean Climaque ; et la témérité de M. Daillé n'est point excusable, lorsqu'il condamne *de folie et d'extravagance* ce saint abbé (5), à cause qu'il rapporte cette confession publique d'un voleur converti, et qu'il lui donne son approbation.

Un supérieur voit que la honte empêche quelqu'un de ses religieux de confesser ses péchés, même en secret, ce qu'il est toutefois nécessaire de faire pour obtenir la rémission (6). Afin donc de l'aider à vaincre cette timidité criminelle, il fait paraître devant ses yeux l'exemple d'un voleur converti qui ne craint point de s'accuser en public de tous les crimes qu'il a commis pendant sa vie ; qu'y a-t-il en cela qu'on doive appeler folie et extravagance ? Pourquoi traiter d'impudence et d'effronterie l'action de ce pauvre pénitent ? Sans doute le ministre se serait mis du parti des pharisiens pour condamner Madeleine, s'il avait vu cette femme pécheresse, mais convertie, aux pieds de Jésus-Christ, dans la posture où nous la représentent les Pères, qui ne craignent point de l'appeler saintement effrontée (*frontosa*). Je voudrais bien savoir quel était son sentiment touchant les Confessions de S. Augustin ? La plus grande grâce qu'il ait pu faire à ce Père, selon ces beaux principes, ç'a été de le traiter d'*impudent* et d'*étourdi*. Bon Dieu ! est-ce là le respect que nous devons avoir pour les saints, qui nous ont donné des exemples si touchants d'humilité et de mépris de soi-même ?

Ce qu'ajoute M. Daillé pour affaiblir le passage de saint Jean Climaque, ne mérite pas d'être réfuté. *Selon cette histoire*, dit ce ministre, *il y avait dans le monastère dont il est parlé des religieux qui n'avaient point fait encore leur confession ; donc elle n'était pas même alors d'obligation pour les religieux*, *ni par conséquent pour tous les autres fidèles*. Le beau raisonnement ! Que ne dit-il plutôt : *Maintenant même il se rencontre dans les cloîtres de mauvais moines, qui ne font point une confession sincère de leurs péchés ; donc elle n'est point d'obligation pour eux, ni à plus forte raison pour tous ceux qui vivent hors des cloîtres*. Ne nous arrêtons pas davantage à réfuter ces chicanes indignes d'un esprit bien tourné.

Saint Jean Climaque dit encore dans la suite plusieurs choses touchant la confession. N. 61 : « Découvrez à un votre mal, et votre blessure au médecin spirituel... ; » n. 62 : « Lorsque vous confesserez vos fautes, prenez les gestes, le visage et l'esprit d'un criminel... Arrosez de vos larmes, s'il est possible, les pieds de votre juge et de votre médecin, comme ceux de Jésus-Christ même... ; » n. 66 : « Ne dédaignez pas de faire avec un esprit et une contenance modeste et humble la confession de vos péchés à celui qui vous aide pour en guérir, comme vous la feriez à Dieu même. » Le même dans la lettre au pasteur : « Après qu'ils se sont confessés à nous, il faut que nous leur témoignions encore plus de charité qu'auparavant. »

Or, pour montrer encore aux protestants que la confession dont parle S. Jean Climaque n'était pas de son temps considérée seulement comme un devoir de la vie monastique, produisons ici les sentiments et les paroles de saint Jean, abbé de Raïthe, qui était du temps de saint Jean Climaque, et qui a fait des Observations sur son Échelle sainte, après que le saint l'eut composée à sa prière. Cet auteur expliquant ces paroles que nous avons rapportées : *Personne n'obtiendra le pardon de ses fautes sans la confession*, « *ad confessionem quâ sine nullus remissionem*, » etc., dit qu'*il paraît clairement par les traditions des apôtres*, *et par les règles qu'ils ont prescrites à l'Église catholique*, *au nom du Saint-Esprit*, *que nous sommes obligés par* UNE NÉCESSITÉ DE PRÉCEPTE DIVIN, *à confesser simplement nos péchés*. *Selon ces canons et ces saintes ordonnances*, ajoute-t-il, *nous nous rendons dignes d'obtenir la rémission de nos péchés*, *en les confessant aux prêtres de Dieu* (1). Saint Jean Climaque a donc cru, selon cet abbé, qui lui sert d'interprète, et qui le connaissait fort familièrement ; il a, dis-je, cru que la confession des péchés était *de précepte divin* pour tous les chrétiens tombés en péché. Mais pourquoi s'en étonner, puisque c'était la doctrine commune de ce temps-là, et qu'on la croyait dès lors fondée sur l'*autorité divine*,

(1) 4[e] degré de l'Échelle, selon la version de M. Dandilly, n. 10.

(2) Ὡς χωρὶς οὐδεὶς ἀφέσεως τεύξεται.

(3) Πρὸ πάντων ἐξομολογησώμεται τῷ καλῷ ἡμῶν δικαστῇ καὶ μόνῳ εἰ δὲ κελεύει καὶ πᾶσι. Ante omnia optimo judici nostro confiteamur, vel soli, vel, si ille imperet, etiam omnibus.

(4) Voyez ci-dessus le passage de saint Léon, c. 9.

(5) Licet simpliciter dicere, stulta et delira. *Dall.*, *l.* 3, *c.* 21, *p.* 274.

(6) Sine quâ remissionem nemo consequetur.

(1) Quia simpliciter confiteri peccata tenemur ex necessitate divini mandati, patet ex apostolicis traditionibus, ex regulis ab iis propositis Ecclesiæ catholicæ per Spiritum sanctum, quorum canones ac instituta tenentes, Dei sacerdotibus juxta eorum præceptum peccata confitentes, etc. *Bibl. Patrum*, *edit. Paris.* 1624, *tom.* 6.

la tradition des apôtres, les canons de l'Église universelle.

Je ne veux pas nier qu'il n'y eût alors parmi les moines une autre sorte de confession, qui leur était particulière, et qui est présentement commune à plusieurs personnes de piété; je veux même que ce soit d'elle dont saint Jean Climaque parle en plusieurs endroits que j'ai rapportés, et qu'il exhorte les religieux à découvrir au supérieur l'état de leur âme, leurs faiblesses, leurs combats et leurs tentations, ce que nous appelons *découvrir son intérieur*. Mais outre cette confession, qui n'est pas sacramentelle, parce qu'on ne la fait que pour prendre conseil, pour s'humilier, ou pour s'acquitter d'un point de règle monastique, on ne peut pas nier que saint Jean Climaque n'en ait reconnu une autre, qui est suivie de l'absolution du prêtre, et que Jean, abbé de Raïthe, appelle *de droit divin*.

La règle pour les religieuses (*regula monacharum*), qui se trouve parmi les œuvres de saint Jérôme, distingue fort bien cette confession sacramentelle de toute autre qui n'est qu'une pratique régulière. Elle ordonne au chapitre 9 que les sœurs s'accusent publiquement de leurs fautes tous les vendredis. *Néanmoins*, ajoute-t-elle, *il ne faut pas alors découvrir ses pensées et ses péchés secrets qu'on doit confesser aux prêtres seulement* (1); mais il suffit de s'humilier de toutes les fautes commises contre les lois publiques, et des mauvais exemples qu'on a donnés aux sœurs. Nous lisons dans le chapitre 10 que chacune des religieuses se confesse, tous les mois, deux fois, ou plus souvent, de ses péchés secrets, ou à l'évêque, ou au seul supérieur du monastère, qui doit être prêtre, ou à celui à qui il aura donné la commission de confesser (2).

Je suis persuadé que cet ouvrage n'est point de saint Jérôme; c'est pourquoi je n'ai pas voulu le citer au quatrième siècle sous le nom de ce Père. Mais je ne doute point que l'auteur de cette règle ne soit au moins plus ancien que le quatrième concile de Latran, parce que plusieurs pratiques qu'il prescrit ressentent fort l'antiquité. J'en laisse toutefois le jugement aux habiles critiques, et ce n'est que par occasion que j'en ai parlé ici, ne m'étant proposé que d'examiner les auteurs grecs du septième siècle.

Nicéphore (3) Chartophylax, ou garde des archives, est mis de ce nombre dans la Bibliothèque des Pères. Nous y voyons au troisième tome une lettre qui porte le nom de cet auteur, et qui commence par ces paroles : « La charge de lier et de délier a été donnée aux évêques mêmes par notre Dieu très-clément : car c'est lui qui dit à Pierre : *Tout ce que vous lierez sera lié, et tout ce que vous délierez, sera délié*, » C'est pourquoi tous étaient autrefois obligés de s'adresser aux pontifes mêmes, et de leur découvrir leurs péchés secrets pour recevoir leur réconciliation (4), ou en demeurer encore privés (s'ils en étaient jugés indignes).

Il dit ensuite que les évêques, se sont déchargés de ce soin sur les moines mêmes, qui joignaient au sacerdoce une vertu éprouvée. Après cela il décrit les talens que doit avoir un confesseur, la confiance qu'il faut prendre en lui, la charité qu'il doit exercer lui-même envers les pécheurs, quoiqu'après plusieurs rechutes, surtout lorsqu'ils sont près de mourir. Cet auteur confirme ce qu'il dit par le témoignage de Jean-le-Jeûneur, dont nous avons cité plusieurs pièces au 6e siècle; ce qui suffit pour montrer que ces ouvrages ne sont pas faussement attribués à ce patriarche, pour favoriser la cause des catholiques. Outre l'usage de la confession, que Nicéphore nous représente comme nécessaire à tous, au moins à ceux qui ont péché; nous apprenons de ce passage que les moines dès ce temps-là étaient appelés par les évêques à l'administration du sacrement de pénitence : ce qui prouve combien il était alors fréquenté.

Nous apprenons la même chose de Théodore Studite, dans la Vie de saint Platon; car voici ce qu'il en dit : « Il était attentif à de saintes lectures au lieu du jeu; il fréquentait les églises au lieu des théâtres; il conversait dans les maisons de sainteté, fuyant les lieux de débauche; et, ce qui est *plus digne de louange, il se confessait des mouvements secrets de son âme, et de ses fautes à l'un de ceux qui présidaient dans les maisons religieuses qu'il fréquentait;* et, ce qui était en lui une illustre preuve de son amour pour Dieu, il faisait l'admiration de celui qui recevait sa confession; à cause de la perfection avec laquelle il la faisait. »

M. Daillé prétend qu'il n'est point parlé ici de la confession sacramentelle, à cause que Théodore dit seulement que Platon découvrait ses pensées secrètes et ses actions, selon le mot Grec δραμάτων, sans parler expressément des péchés. Mais qui ne sait que par ces actions il faut au moins entendre celles qui sont défectueuses et contraires à la perfection?

Saint Luc dit dans les Actes des apôtres, que plusieurs qui crurent (à leur prédication) se présentèrent (pour être baptisés), confessant et publiant les actions de leur vie, τὰς πράξεις, ce qu'on doit expliquer des péchés.

Sozomène parle assurément de la confession des péchés, au lieu où nous l'avons cité; cependant il se sert en cet endroit de ces mots grecs, τὰ βεβιωμένα, qui signifient, à la lettre, les actions de la vie plutôt que les péchés.

Au reste, Théodore n'emploie pas le mot de péché, pour marquer que saint Platon n'avait que de légères imperfections à confesser; c'est ainsi que plusieurs personnes de piété se confessent de certains défauts, qui, aux yeux des autres, passeraient pour des actions de vertu, jugeant ainsi *leurs justices mêmes*, selon le langage de l'Écriture; ce qui n'empêche pas qu'elles ne fassent de véritables confessions.

M. Daillé répond encore qu'il faut prendre cette confession de saint Platon pour une pratique de la vie monastique. Mais il n'était point encore moine, quoique peut-être il méditât dès-lors sa retraite. Les conjectures de ce ministre ne sont donc pas recevables, surtout après que j'ai montré si évidemment l'usage de la confession, établi dans l'église grecque longtemps avant le neuvième siècle, auquel vivait Théodore. Je l'ai pourtant voulu joindre aux autres auteurs que j'ai rapportés dans ce septième siècle, parce que j'ai dessein de me renfermer maintenant dans les bornes de la seule Église latine, de peur de faire un trop gros livre, ce que j'appréhende extrêmement. Disons encore néanmoins un mot de Siméon Métaphraste et de Théodore Balsamon.

Métaphraste a recueilli les actes de plusieurs saints, où il se rencontre beaucoup d'exemples de la confession. Je n'en marquerai toutefois qu'un, afin de montrer seulement quelle était sur ce point la créance de Métaphraste, ou plutôt de tous les Grecs de son temps.

Il rapporte dans la Vie de saint Jean-l'Aumônier, patriarche d'Alexandrie, qu'une femme étant venue trouver ce saint prélat, pour obtenir la rémission d'un grand péché qu'elle avait commis, il lui déclara que si elle en voulait recevoir l'absolution, il fallait nécessairement qu'elle le confessât (1). Cette femme

(1) Nec tamen propter hoc occulta cogitamina prodantur, nec occulta peccata, quæ solis debent sacerdotibus confiteri.

(2) Confiteantur.... crimina occulta aut episcopo aut præposito soli presbytero, etc.

(3) Voyez le Glossaire de M. Ducange.

(4) Olim oportebat omnes ad ipsos pontifices accedere, suaque illis occulta pandere. *Niceph. ad Theod., de Potestate ligandi et solvendi.*

(1) Oportet omninò te id priùs confiteri.

que la honte retenait se résolut enfin de se confesser par écrit. Il y a quelque apparence qu'elle ne fut pas déliée alors : car le saint étant mort peu de temps après, cette pénitente s'imagina qu'on trouverait sa confession parmi les papiers du patriarche décédé ; et c'en fut assez pour la mettre presque au désespoir. Ce qui l'affligeait davantage, c'était qu'elle n'avait pas reçu le fruit de la pénitence, c'est-à-dire *l'absolution*. Mais on ne peut conclure autre chose de cela, sinon que cet évêque, qui faisait des canons de l'Église la règle de sa conduite, voulut éprouver longtemps par la pénitence cette femme pécheresse, avant que de lui remettre ses péchés.

Il me semble que si l'on ne veut pas avouer, sur la foi de Métaphraste, qu'au temps de saint Jean-l'Aumônier, la confession était jugée *absolument nécessaire* pour effacer les péchés, au moins on ne peut pas nier que ce n'ait été le sentiment de l'auteur qui rapporte cette histoire. Et pourquoi s'imaginer qu'il ne lui ait pas été commun avec tous les Grecs de son temps.

Théodore Balsamon, grand canoniste parmi les Grecs, et patriarche d'Antioche, qui vivait au douzième siècle, rapporte que certaines abbesses avaient demandé à leur évêque la permission d'entendre les confessions des religieuses soumises à leur conduite. Mais il leur fut répondu que ce pouvoir n'avait été accordé qu'aux prêtres seulement : *Eam potestatem solis sacerdotibus concessam esse* (*Juris Græco-Rom. l.* 5, *interrog.* 54).

Je crois donc avoir fait voir démonstrativement que l'église grecque, avant le schisme, avait la même doctrine que nous touchant la confession. Quand même sa séparation d'avec l'Église latine l'aurait jetée dans quelque erreur sur ce point-là, cela ne pourrait point favoriser la cause des protestants. Mais nous avons déjà prouvé que les Grecs modernes persévèrent dans la même créance touchant le sacrement de pénitence ; et nous en pouvons tirer un argument invincible de la vérité que nous défendons. Je le réserve pour le dernier chapitre de cette première partie.

CHAPITRE XVIII.

Preuves du huitième siècle. — *La Messe ancienne de l'église gallicane. — La règle de Chrodogand, évêque de Metz. — Deux conciles tenus sous saint Boniface, archevêque de Mayence. — S. Vigbert. — S. Pirmin. — Alcuin.*

Les ministres prennent un si grand soin d'inspirer de l'horreur pour la messe à ceux qui se laissent conduire aveuglément par eux, que je ne doute point que ces disciples soumis et zélés ne s'épouvantent au seul nom *de messe*, que porte la première de mes preuves. Les plus éclairés toutefois sauront que la pièce dont nous allons parler ne doit pas être suspecte aux protestants, puisqu'elle a été donnée au public par le plus fameux des centuriateurs de Magdebourg (Illyricus), qui a cru en tirer un très-grand avantage pour son parti. Ce n'est pas ici le lieu de montrer combien il s'est trompé. De plus habiles gens que moi l'ont déjà fait voir. Et certainement il ne faut qu'avoir des yeux, et entendre un peu le latin, pour apprendre par soi-même que cette ancienne Liturgie établit l'invocation des saints, et surtout l'intercession de la sacrée Mère de Dieu ; le sacrifice pour les vivants et pour les morts ; la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

Enfin la confession est expressément marquée dans cette ancienne messe de l'église de France ; car le prêtre y prie, au moins en six différents endroits, pour tous ceux qui lui ont confessé leurs péchés : *Cunctorum sua mihi peccata confitentium..*; *qui sua mihi delicta confessi sunt*, etc. C'est ce qu'a remarqué après quelques autres le R. P. Lecointe, dans ses Annales (ad ann. 601), au commencement du septième siècle, où il prétend prouver que cette messe dont nous parlons était en usage dans la France, lorsque saint Grégoire-le-Grand envoya des prédicateurs en Angleterre, et qu'elle ne fit place à la Liturgie romaine que sous le règne de Pépin. Je n'ai toutefois pas voulu rapporter avant ce siècle-ci cette pièce (1), parce que tous les savants ne conviennent pas avec Illyricus et le R. P. Lecointe, qu'elle soit si ancienne.

On peut apprendre de cet ancien monument combien la confession était commune au commencement du huitième siècle, puisqu'on a lieu d'en conclure que tous les prêtres étaient alors occupés à entendre ceux qui confessaient leurs péchés ; car je demande à messieurs les protestants pourquoi on aurait inséré dans une messe que tous les prêtres récitaient sans nulle distinction, tant d'oraisons où ils prient pour ceux qui se confessaient à eux, si en effet ils n'avaient pas été tous employés dans cette fonction ecclésiastique?

Le fréquent usage de la confession paraît encore dans la règle de Chrodogand, évêque de Metz, vers

(1) Matthias Flaccus Illyricus, dont le véritable nom était Matthias Trancouvitz, le chef des rigides luthériens, fit imprimer, en l'an 1557, une messe ancienne, sur un manuscrit de la bibliothèque Palatine, croyant que c'était l'ancienne messe gallicane, qui était en usage en France dès le pontificat de saint Grégoire-le-Grand jusqu'à ce que l'Ordre romain y fut reçu sous Pépin et Charlemagne. Le P. Ménard parlant de cette messe dans ses observations sur le Sacramentaire de saint Grégoire, pag. 581, combat l'opinion d'Illyricus touchant l'antiquité de cette messe, par deux raisons : la première est qu'on trouve dans cette messe plusieurs choses qui ne sont point dans celle de Ratold, abbé de Corbie, tirée d'un manuscrit de l'an 986, et qu'on lit néanmoins dans un autre manuscrit de M. du Tillet, bien moins ancien, ayant été écrit sous le règne de Henri Ier, roi de France, au commencement du onzième siècle. La messe d'Illyricus étant donc conforme à celle de ce dernier manuscrit, le P. Ménard conclut qu'elle est à peu près du même temps, sa seconde raison est que la lettre N est employée trois fois dans la messe d'Illyricus pour désigner les noms propres, ce qui n'a été en usage que depuis la fin du dixième siècle. Ces raisons n'ayant pas persuadé le P. Lecointe, il s'est déclaré contre le P. Ménard en faveur d'Illyricus, touchant l'antiquité de cette messe.

On a fait imprimer à Rome l'an 1680, sur des manuscrits de plus de 900 ans, trois livres *des Sacrements* (ou trois Sacramentaires) *selon l'usage de l'Eglise romaine*, avec les pièces suivantes : *Missale Gothicum, sive Gallicanum vetus; Missale Francorum, Missale Gallicanum vetus*. Ce dernier Missel est tiré d'un manuscrit de la bibliothèque Palatine (maintenant de la bibliothèque du Vatican), aussi bien que la messe d'Illyricus ; cependant elle ne s'y rencontre point, peut-être parce que la messe d'Illyricus contient seulement les prières communes à toutes les messes ; et la Liturgie gallicane les différentes messes selon la diversité des fêtes ou des dimanches.

S'il m'est permis de me mêler dans cette dispute, je dirai librement que je ne crois pas, non plus que le P. Ménard, la messe d'Illyricus si ancienne qu'il l'a prétendue. On donnera bientôt au public l'ancienne Liturgie gallicane, où l'on appuiera ce sentiment par de très-bonnes raisons.

On ne peut pas néanmoins me reprocher d'avoir placé au huitième siècle une preuve que j'aurais pu rapporter dès le sixième siècle, selon les protestants.

D'ailleurs, MM. les prétendus réformés ne voulant point reconnaître l'établissement de la confession avant le treizième siècle, pourvu que mes preuves soient avant ce temps-là, il m'importe peu qu'elles soient plus ou moins anciennes.

le milieu de ce siècle. Il composa cette règle (1) principalement pour ses chanoines. Il y fait pourtant quelquefois des ordonnances pour tout son peuple. Après avoir rapporté au chapitre 31, qui est *de confessione*, plusieurs passages de l'Écriture sainte, qui sont autant d'exhortations à la confession de nos péchés, il dit : « Il est nécessaire que si nous avons commis beaucoup de mal contre la volonté et le précepte de Dieu, à la persuasion du démon, nous nous en corrigions, et nous le réparions par une véritable humilité, et par la confession ; comme les saints Pères l'ont ordonné. Que même lorsqu'une mauvaise pensée est entrée dans le cœur par la suggestion du diable, on s'en confesse promptement à l'évêque, ou au prieur, afin de mériter le royaume de Dieu par une confession sincère, et par la pénitence; car c'est être extrêmement méchant, que de ne craindre pas de pécher devant les yeux de Dieu, et d'avoir honte de se confesser à un homme (2).

Au chapitre 32, *de la manière de recevoir la pénitence et de faire la confession*, il dit ces paroles : « Voici l'ordre de la pénitence et de la confession que nous devons faire également devant Dieu et devant les prêtres. *Que le peuple fidèle fasse sa confession à son prêtre* et à son pasteur, trois fois chaque année, c'est-à-dire, *aux trois carêmes* (3). Et celui qui se confesse plus souvent fait encore mieux (4).... Quand vous voudrez vous confesser de vos péchés, armez-vous de courage, et ne rougissez point, parce que la confession est un moyen pour obtenir le pardon et l'indulgence; et sans la confession l'on ne l'obtient point : *Et sine confessione non est indulgentia.*

La confession, selon cet auteur, doit comprendre tous les péchés qui nous rendent indignes du royaume de Dieu, au sentiment de l'Apôtre ; et ce sont ceux que nous appelons mortels. Que signifient ces paroles: *Necesse est*, etc., sinon la nécessité de la confession? Et ces autres : *Sine confessione non est indulgentia.* Ne marquent-elles pas la même chose? Qu'apprenons-nous de ces trois confessions que les fidèles étaient obligés de faire tous les ans, *tribus vicibus;* sinon qu'au huitième siècle la confession était fort fréquente, et même devait l'être plus qu'à présent, puisque dans la rigueur, les chrétiens ne sont maintenant obligés, par le quatrième concile de Latran, qu'à se confesser une fois l'année ; ce qui même ne s'entend que de ceux qui sont coupables de péchés mortels. Cependant M. Daillé, si nous voulons l'en croire, n'entrevoit point encore les commencements de la confession ; et ce ne sera qu'au neuvième siècle qu'il en apercevra obscurément les premières semences. Je crois qu'il était plus éclairé qu'il, n'a voulu le paraître; ou, au moins, je pense qu'il l'aurait été davantage, s'il avait pu lire ce traité d'un esprit rassis, et dans le dessein de chercher la vérité. Continuons à la faire paraître sans aucuns nuages.

Le premier concile de Germanie (*tom.* 6 *Conc. Labbei*), célébré par les soins de saint Boniface, archevêque de Mayence, et légat du Saint-Siége, fournit une preuve de l'usage ordinaire de la confession, aussi bien que de la nécessité où l'on est d'en user. Car le second canon de ce concile, qui défend aux serviteurs de Dieu, c'est-à-dire aux ecclésiastiques, de demeurer dans les armées, excepté toutefois ceux qui y sont nécessaires pour célébrer la messe, que les Pères de ce synode appellent le divin mystère ; ceux qui portent les images, ou les reliques des saints patrons; et ceux qui *entendent les confessions.* Que le prince, dit ce concile, ait en sa compagnie un ou deux évêques avec leurs prêtres et leurs chapelains, et que chaque colonel ait un prêtre qui puisse *juger ceux qui se confessent* de leurs péchés, et leur imposer la pénitence (1). C'est ainsi que présentement chaque régiment a un aumônier qui sert de confesseur aux officiers et aux soldats ; de sorte que je ne trouve nulle différence là-dessus entre la pratique ancienne et la moderne.

Ne dira-t-on point que les soldats se confessaient alors par dévotion seulement, et sans qu'ils fussent persuadés que la confession est nécessaire pour expier les péchés? Mais j'ai peine à me figurer des gens de guerre si dévots. Ceux qui sont de cette profession attendent pour la plupart la dernière extrémité, avant que de se confesser, quoiqu'ils n'ignorent pas présentement qu'ils sont obligés à le faire au moins une fois chaque année. Comment donc se seraient-ils soumis dès le huitième siècle à cette loi de la confession, s'ils avaient été libres sur ce sujet, et comment auraient-ils occupé tant de confesseurs?

Ce même réglement fut confirmé dans un autre concile tenu à Lestines (Liptinis), au diocèse de Cambrai. S. Boniface, apôtre d'Allemagne et légat du Saint-Siége, y présidait encore entre plusieurs prélats de France et de Germanie.

Ce grand homme, écrivant à Éthelbald, roi des Merces, dit que le roi Céolrède, son prédécesseur, avait passé de cette vie aux tourments de l'enfer, étant mort sans pénitence et sans confession (2). C'est juger l'une et l'autre si nécessaire pour le salut du pécheur, qu'on n'espère rien de la miséricorde de Dieu pour celui qui néglige, avant sa mort, d'user de ces remèdes.

Nous lisons encore quelque chose qui prouve la confession, dans la lettre qu'écrivit le même saint Boniface contre les hérétiques Adelbert et Clément. Elle se trouve dans le second concile tenu à Rome sous le pape Zacharie (*tom.* 6 *Conc. Labbei*). Saint Boniface, après avoir rapporté plusieurs impiétés d'Adelbert, ajoute : Enfin il a commis le plus grand crime, et le plus grand blasphème où l'on puisse tomber ; car « il a dit au peuple qui venait à lui, qui se prosternait à ses pieds, et qui désirait confesser ses péchés : Je sais tous vos péchés, parce que les choses les plus cachées me sont connues. Il n'est pas besoin que vous vous confessiez ; toutes vos fautes passées vous sont remises ; retournez donc absous chez vous, en paix

(1) Je préfère la règle de Chrodogand, qui est au premier tome du Spicilége, à celle que nous a donnée le R. P. Labbè dans ses conciles, parce que je crois que la première est la véritable, et qu'elle a été ensuite abrégée pour l'usage de quelques églises, telle qu'on la voit dans la nouvelle édition des conciles. Cela est bien plus vraisemblable que de dire qu'il y a eu quelque addition faite à celle qu'on lit au Spicilége ; et jusqu'à ce qu'on l'ait prouvé, j'ai droit de citer cette règle comme le R. P. Dom Luc d'Achery l'a donnée au public, avec le 32ᵉ chapitre qui ne se trouve pas dans celle des conciles.

Quand même on supposerait quelque changement fait dans cet ouvrage, il serait arrivé avant le concile d'Aix-la-Chapelle, tenu en 816 ; car on fit dans ce concile une autre règle pour les chanoines, qu'on les obligea de garder, et celle de Chrodogand fut laissée. Par conséquent, il n'y avait pas sujet d'en changer quelque chose pour en rendre la pratique plus facile, au moins dans toute l'étendue de l'empire français, où les réglements faits par le concile d'Aix-la-Chapelle furent reçus.

(2) Necesse ut dummodò suadente diabolo multa contra voluntatem et præceptum Dei commisimus, per veram humilitatem et confessionem emendemus, etc. *Regula Chrodog.*, *tom.* 1, *Spicil.*, c. 31.

(3) In tribus quadragesimis populus fidelis suam confessionem suo sacerdoti faciat.

(4) Premier carême avant Pâque ; 2ᵉ avant la fête de saint Jean-Baptiste ; 3ᵉ avant Noël. *Voyez le traité des Jeûnes du P. Thomassin*, p. 452.

(1) Unusquisque præfectus unum presbyterum habeat, qui hominibus peccata confitentibus judicare, et indicare pœnitentiam possit. *Can.* 2.

(2) Sine pœnitentià et confessione de hàc luce ad tormenta inferni migràsse. *Ep.* 19 *ad Ethelbald.*

et en assurance (1). » C'est pour cela qu'Adelbert fut condamné dans ce concile, et déposé de tout ministère sacerdotal : *Ab omni officio sacerdotali deponatur*. Cela ne montre-t-il pas non seulement l'usage de la confession dans ces temps-là, mais aussi la nécessité qu'il y a de se confesser pour obtenir l'absolution.

Saint Boniface eut plusieurs célèbres disciples, et saint Vigbert, abbé de Fritzlar dans la Hesse, fut de ce nombre. Le zèle qu'il avait du salut des âmes, le faisait quelquefois sortir de son cloître; car l'historien de sa vie (Loup, abbé de Ferrières), marque expressément qu'il allait entendre la confession des malades qui l'en avaient prié (2).

S. Pirmin, fondateur de Richenow, près de la ville de Constance, et de plusieurs autres monastères en Allemagne, vivait à peu près au même temps que saint Vigbert. Sa Vie néanmoins n'a été écrite que par un auteur du onzième siècle. Mais le R. P. Mabillon m'a communiqué la copie d'un très-ancien manuscrit, où sont recueillis les discours que fit ce grand abbé sur chaque livre canonique de l'Écriture. Comme je crois que cette pièce paraîtra bientôt avec des observations du P. Mabillon, je ne m'arrêterai pas à prouver son antiquité, laquelle d'ailleurs est facile à connaître par les mots barbares dont ce recueil est composé.

Que ceux, dit saint Pirmin, *qui ont commis des péchés capitaux* (3), *ne présument pas de communier*, et de participer au corps et au sang du Seigneur *avant que d'avoir donné leur confession*, et fait une vraie pénitence par le conseil du prêtre, selon l'ordre de l'Église: *Nemo cum capitalibus criminibus admiserit antequàm confessionem suam donet... Non communicare præsumat.* Et pour montrer que cette obligation de confesser les péchés avant que de communier, est fondée sur l'autorité de l'Écriture, il en rapporte plusieurs passages, entre autres celui-ci : *Quiconque mangera ce pain, et boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable de la profanation du corps et du sang du Seigneur.* (1 *Cor.* 11. 27.)

Cet auteur conclut ensuite de ces passages : « *Que tous ceux entre les chrétiens qui ont commis une faute criminelle* (un péché mortel) *après le baptême, donnent leur confession pure et sincère au prêtre*, et fassent une vraie pénitence; et leur pénitence faite autant de temps que le prêtre leur aura marqué, qu'ils portent leur oblation (4) au prêtre, qui les fera communier, et les recevra à la participation du corps et du sang de Jésus-Christ : « *Quicumque christianus post baptismum criminalem culpam fecit, purâ confessione ad sacerdotem donet*, etc. Mais passons d'Allemagne en France. Il s'éleva dans le Languedoc (*in provinciâ Gothorum*), sur la fin de ce siècle des hérétiques qui refusaient de se confesser, comme nous l'apprenons d'Alcuin, en son épître 71, selon l'édition de M. Duchêne, ou 26, selon l'édition de Canisius. Voici ses paroles : *On dit que nul des laïques ne veut faire sa confession aux prêtres, que nous croyons avoir reçu de Jésus-Christ, vrai Dieu, la puissance de lier, et de délier, aussi bien que les apôtres* (5). Il prouve ensuite la nécessité de recourir à eux par l'exemple du lépreux que Notre-Seigneur envoya aux prêtres, et par celui de Lazare qu'il fit délier par ses disciples. Il emploie presque tous les endroits de l'Écriture sainte que citent les auteurs catholiques, pour établir l'obligation indispensable de la confession ; en quoi il ne fait que suivre les Pères : ce qui montre combien faussement M. Daillé accuse nos théologiens d'avoir inventé les explications qu'ils donnent dans leurs écrits à ces passages, et d'être les premiers qui s'en soient servis pour prouver la confession. Alcuin, après cela fait ce raisonnement : « Ne devons-nous pas donner notre confession de foi aux prêtres dans le sacré baptême, et renoncer entre leurs mains à Satan, afin que nous soyons ainsi lavés de tous nos péchés par l'opération de la grâce divine, et par le ministère du prêtre ? Pourquoi donc dans le second baptême de la pénitence n'aurions-nous pas besoin également du secours des prêtres, afin que par une confession humble, aidés de la même grâce divine, nous soyons absous de tous les péchés que nous avons commis après le premier baptême (1) ? S'il ne faut pas découvrir ses péchés au prêtre, pourquoi le Sacramentaire comprend-il des oraisons pour la réconciliation ? Car le prêtre peut-il réconcilier celui duquel il ne sait pas s'il a péché ou non ?

Enfin, pour s'expliquer encore mieux, il fait trois ordres de pécheurs, qu'il compare à trois différents morts que Jésus-Christ a ressuscités : le premier est de ceux qui pèchent dans le cœur par le désir et par la pensée; le second est de ceux qui passent jusqu'à l'action ; le troisième enfin comprend ceux qui tombent par coutume et par habitude. Il parle à tous en ces termes : « Si quelqu'un se trouve engagé dans l'une ou dans l'autre de ces morts (2), qu'il ait recours au plus tôt à *l'excellent remède de la confession...*, afin que recevant la communion du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, il ne reçoive pas le jugement de sa condamnation, mais son salut et sa sanctification. N'avons-nous pas lieu de conclure de ces paroles, que ceux mêmes qui ont péché seulement par un consentement intérieur au mal, sont obligés d'user du remède de la confession avant que d'approcher des sacrés mystères, s'ils ne veulent recevoir à la sainte table leur jugement et leur condamnation.

Afin donc d'empêcher que le mal n'allât plus loin, et d'étouffer cette hérésie contre la confession dès sa naissance, Alcuin adresse ces paroles aux auteurs et aux sectateurs de cette erreur : *Suivez*, dit-il, *les traces des saints Pères, et n'introduisez point de nouvelles sectes contre la religion et contre la foi catholique. Prenez bien garde au levain empoisonné de l'erreur qu'on a apporté depuis peu, et mangez les pains très-purs de la foi sacrée, dans la sincérité et dans la vérité* (3). Il est évident qu'Alcuin regarde comme ennemis de la foi tous ceux qui impugnent la nécessité de la confession, et qu'il appelle hérésie ou secte (car cet auteur ne distingue pas l'une de l'autre, comme le prouve le P. Mabillon) ; il appelle, dis-je, hérésie l'opinion des novateurs de son temps, qui est la même que celle des protestants.

Qu'on lise encore la lettre d'Alcuin, adressée aux enfants de l'église de Saint-Martin de Tours ; on y trouvera les mêmes sentiments touchant la confession.

La prière ordinaire qu'il faisait, comme il le témoigna lui-même à saint Benoît, abbé d'Aniane, c'était : *Seigneur, faites-moi la grâce de connaître mes péchés,*

(1) Populo cupienti confiteri peccata sua, dixit : Scio omnia peccata vestra, quia cognita sunt mihi omnia occulta. Non est opus confiteri, sed dimissa sunt peccata vestra præterita, etc.

(2) Cùm à fideli aliquo rogatus confessionem auditum pergeret. *Act. sec. III, Bened., part.* 1, *p.* 676.)

(3) Ce sont les péchés mortels, au sens des auteurs de ce temps-là.

(4) Le pain et le vin pour le saint sacrifice.

(5) Dicitur neminem ex laïcis suam velle confessionem sacerdotibus dare, quos à Deo Christo, cum SS. apostolis ligandi solvendique potestatem accepisse credimus. *Alc.*, *ep.* 71.

(1) Cur etiam et in secundo pœnitentiæ baptismate per confessionem humilitatis nostræ ab omnibus post primum baptisma peccatis... sacerdotali similiter auxilio non debemus absolvi peccatis, etc. *Ibid.*

(2) Si qualicumque harum trium mortium genere quis jaceat, citiùs ad confessionis probatissimæ medicamenta confugiat.

(3) Sequimini vestigia SS. Patrum, et nolite in catholicæ fidei religionem novas inducere sectas; cavete vobis venenosum erraticæ invectionis fermentum, sed in sinceritate et veritate mundissimos sacræ fidei comedite panes.

d'en faire une véritable confession (1), et de les expier par une digne pénitence. Enfin, accordez m'en le pardon et remettez-les moi. C'est ce que rapporte l'auteur de sa Vie, qui ne se fait pas connaître, quoiqu'il marque assez qu'il vivait sous Louis-le-Débonnaire.

Joignons enfin à tout ceci son formulaire de confession, où il met ces paroles dans la bouche du pénitent qui se confesse : *J'ai reçu le corps et le sang du Seigneur étant impur de cœur et de corps et même connaissant mon indignité, sans m'être purifié par la confession et par la pénitence* (2). Je n'ai point craint le jugement de Dieu près de m'accabler, comme j'ai dû le craindre.

Ce que nous lisons aux chapitres 12 et 13 du traité des Vertus et des Vices, composé par Alcuin, prouve encore la nécessité de la confession. On peut le voir dans l'appendix du tome 5 de saint Augustin, de la nouvelle édition (des bénédictins). Mais c'est assez parler de cet auteur : ainsi, je passe sous silence les confessions qu'il a faites lui-même en divers temps à deux papes : savoir, Adrien I[er] et Léon III, comme l'a remarqué le P. Mabillon, qui a traité doctement de la confession dans ses observations sur la première partie du troisième siècle bénédictin. Au reste, je sais bien qu'Alcuin vivait au commencement du 9[e] siècle. Je crois néanmoins que presque tout ce que nous avons rapporté appartient au 8[e]. D'ailleurs, quoique je suive, autant que je puis, l'ordre des temps, la suite des matières que je traite, ou quelques autres considérations m'obligent quelquefois à n'être pas si scrupuleux dans la chronologie.

CHAPITRE XIX.

Suites des preuves du huitième siècle. — Deux conciles d'Angleterre. — Egbert, archevêque d'York. — Le vénérable Bède.

Le concile tenu en Angleterre, dans le royaume de Kent (*conc. Calchutense, tom.* 6 *Conc. Labb.*), l'an 787, est considérable, parce que le pape Adrien I[er] y présida par ses légats, qui furent deux évêques d'Italie. Nous pouvons donc proposer les canons de ce concile, non seulement parce qu'ils contiennent la doctrine de l'église d'Angleterre, qui florissait alors, mais aussi parce qu'ils sont très-conformes à ce qu'on croyait en ce temps-là dans Rome et dans toute l'Italie, ou plutôt dans l'Église universelle.

Le vingtième de ces canons recommande la pénitence et la confession, ordonnant qu'on n'approche de la sainte communion qu'après s'être soumis au jugement du prêtre, et après avoir fait paraître des fruits dignes de pénitence, si l'on est tombé dans le péché. Que s'il arrive que quelqu'un meure (3) sans pénitence ou sans confession (Dieu ne permette pas ce malheur), il ne faut pas prier pour lui, disent les Pères de ce synode. Il fut confirmé avec tous ses canons dans un autre, tenu au royaume de Merce.

Ceci ne prouve-t-il pas que l'on croyait alors tous les chrétiens dans l'obligation de se confesser pour se préparer à la mort, afin de faire par là une profession publique de la religion, et de ne sortir de la vie qu'avec des marques de pénitence et d'humilité. Car, si les évêques assemblés dans ces conciles n'avaient pas été persuadés de la nécessité de la confession, comment auraient-ils pu, sans une dureté très-criminelle, ordonner qu'on traitât en excommuniés ceux qui ne se seraient point confessés avant leur mort? Je ne dis rien ici du canon 22 du concile de Clif (*Cloveshowens., tom.* 6 *Conc. Labb.*), en Angleterre, fait contre ceux qui n'ont pas le soin de communier et de confesser leurs péchés.

(1) Domine, da mihi intelligere peccata mea, et veram confessionem facere. 1 *p. sec. IV Bened.*

(2) Corpus et sanguinem Domini polluto corde et corpore, sine confessione, et pœnitentiâ, scienter indignè accepi. 2 *part. de psal. Usu.*

(3) Si quis autem (quod absit) sine pœnitentiâ, aut confessione de hâc luce discessit, pro eo miniinè orandum est.

Egbert, archevêque d'York, vivait avant la célébration des deux premiers conciles dont je viens de parler. Nous avons déjà produit le témoignage de ce grand prélat, pour prouver la coutume de se confesser avant Noël, qu'il assure avoir été établie en Angleterre dès le temps du pape Vitalien, et par conséquent dès le septième siècle.

Parlons maintenant du Pénitentiel de cet évêque, qui se trouve dans le P. Morin (1). C'est une excellente instruction pour ceux qui se confessent et pour ceux qui entendent les confessions. On en voit plusieurs formules qui renferment également les péchés secrets et ceux qui sont connus, les mauvaises pensées et les désirs déréglés comme les méchantes actions. Ces péchés y sont expliqués en détail; on y trouve surtout celui-ci que nous venons de remarquer dans la confession d'Alcuin, et que nous avons encore fait voir en d'autres modèles de confession : « J'ai reçu le corps et le sang du Seigneur m'en sachant indigne, après avoir contracté des souillures dans le cœur et dans le corps, sans m'être purifié ensuite par la confession et par la pénitence : *Corpus et sanguinem Domini, polluto corde et corpore, sine confessione, et pœnitentiâ scienter indignè accepi.* » Nous avons déjà fait là-dessus les réflexions nécessaires. Mais il est encore à observer qu'Egbert exhorte à rejeter toute la honte qui pourrait empêcher qu'on ne se confessât, parce que sans la confession il n'y a point de pardon des péchés : *Quia sine confessione non est indulgentia.* Peut-on se déclarer plus nettement pour la nécessité de la confession?

Il faut encore observer que dans ce Rituel il est quelquefois parlé de la confession, comme si elle n'était faite qu'à Dieu seul; ce qui paraît surtout par cette oraison que le prêtre récite sur le pénitent : *Dieu, qui purifiez les cœurs de tous ceux qui se confessent à vous*, etc. J'ai déjà fait la même remarque (*VI[e] siècle, page* 157) au sujet de quelques autres auteurs. Ce n'est pas qu'ils ne jugent, les uns et les autres, qu'il est nécessaire de faire aussi sa confession au prêtre comme ils le témoignent souvent; mais c'est parce qu'ils envisagent Dieu dans la personne du prêtre, qui est son ministre, et qu'il ne faut regarder que comme un instrument de sa miséricorde. Comme les peuples étaient alors accoutumés à ces manières de parler, il n'était pas besoin que les évêques qui les instruisaient sur la confession, leur expliquassent en quel sens il faut se confesser à Dieu seul, parce que l'usage le leur expliquait assez. Et c'est pour cela que S. Chrysostôme a pu dire, sans craindre de jeter les fidèles dans l'erreur, que la confession doit être faite à Dieu, et non pas à l'homme, qui pourrait reprocher les péchés qu'il aurait connus par cette voie.

Après les conciles et les évêques, nous pouvons faire parler le vénérable Bède, qui a été si respecté dans l'Église, même avant sa mort, que ses homélies y ont été lues publiquement, comme le sont celles des Pères.

Ce pieux et savant interprète, expliquant le cinquième chapitre de l'Épître de S. Jacques, après avoir parlé de l'onction sacrée des malades, qui est un de nos sacrements, parle de la confession : « Si les malades, dit-il, sont engagés dans des péchés, et s'ils les confessent aux prêtres de l'Église, prenant tout le soin imaginable de s'en corriger, et de les quitter de tout leur cœur, ils leur seront remis; *car les péchés ne peuvent être remis sans la confession qui les corrige* (2). C'est pourquoi l'apôtre ajoute : *Confessez vos péchés l'un à l'autre, et priez l'un pour l'autre, afin que vous soyez sauvés.* Au reste, nous devons user d'un

(1) L. de Administratione sacram. Pœn., appendix.

(2) Neque enim sine confessione emendationis peccata queunt dimitti. *Bed., in c.* 5 *Ep. Jacobi.*

tel discernement dans ces paroles, que nous confessions continuellement à nos égaux nos fautes légères, et journalières, croyant que les prières qu'ils font tous les jours nous serviront à obtenir le salut; mais que *si nous sommes souillés par l'impureté* (1), *et comme par la lèpre des plus grands péchés, nous les découvrions au prêtre, selon la loi* de l'Église : « *Juxta legem,* » et que nous ayons soin de les purifier selon sa volonté, en la manière et durant l'espace du temps qu'il nous commandera de le faire. »

Il paraît par ces paroles que Bède veut qu'on déclare et qu'on soumette au prêtre tous les péchés mortels, c'est-à-dire tous ceux qui ne peuvent pas être appelés légers et journaliers : *Leviu et quotidiana*, et qu'il compare à la plus dangereuse lèpre : *Gravioris lepræ immunditiu.*

Cependant c'est ce que M. Daillé ne veut pas reconnaître : *Je nie*, dit-il (lib. 3, c. 23, p. 279), *que par ce nom de lèpre plus dangereuse, il faille entendre tous les péchés, que nos adversaires soutiennent aujourd'hui, qu'on doit nécessairement confesser à leurs prêtres. M. Arnaud, docteur de Sorbonne, le nie même aussi bien que moi.* Voilà ce que dit ce ministre, et afin que nous puissions nous éclaircir du sentiment de M. Arnaud, il marque en quelle partie, en quel chapitre, en quelle page de la fréquente Communion (2), ce passage de Bède est expliqué. Je l'y ai lu, et même j'ai voulu le rapporter ci-dessus, comme je l'y ai trouvé traduit, depuis ces paroles : *Confessez vos fautes l'un à l'autre*, etc.; car ce qui précède ne faisant rien pour le dessein de M. Arnaud, il l'a omis. Mais bien loin d'y voir ce docteur de Sorbonne d'accord avec M. Daillé, je soutiens qu'il dit tout l'opposé de ce qu'on veut lui faire dire, et qu'il conclut expressément des paroles de Bède, qu'*on doit confesser aux prêtres tous les péchés mortels*, qui sont les seuls que nous nous croyons obligés de dire en confession, et qu'il en tire ensuite cette conséquence, qu'il faut retrancher de l'autel pour tous les péchés mortels.

Quels reproches ne mérite pas ce ministre pour sa mauvaise foi? Il faut l'en convaincre par les paroles de M. Arnaud. Voici celles qui suivent immédiatement le passage de Bède : *Puis donc qu'on ne peut dire sans crime que l'Église, dans sa plus grande pureté, ait violé durant tant de temps l'ordonnance de Jésus-Christ, qui oblige tous ceux qui sont coupables de péchés mortels de recourir à ses ministres, et que l'on ne voit pas qu'en tant de siècles les prêtres aient exercé leur puissance, pour le moins ordinairement, sur d'autres que sur ceux qu'ils retranchaient de l'autel, il s'ensuit qu'ils en retranchaient pour toutes sortes de péchés mortels* (3). Ces paroles terminent le chapitre 7. Voici seulement le titre du 8ᵉ : *Que l'ordre de la pénitence pour tous les péchés mortels, selon les Pères, est premièrement la confession, et la demande de la pénitence*, etc.

(1) Porrò gravioris lepræ immunditiam, juxta legem sacerdoti pandamus. *Ibidem.*

(2) Freq. Comm. part. 2, c. 7, pag. 284.

(3) Il y a lieu de douter si cette homélie est de Bède, parce qu'elle ne se rencontre point dans deux anciens manuscrits de la bibliothèque de M. de Thou, l'un de 800, l'autre de 600 ans. C'est le jugement qu'en porte le P. Mabillon, aussi bien que de toutes celles qui sont marquées pour les dimanches après la fête de la Trinité, et pour quelques autres jours de fête. Cependant ces homélies, et celle principalement dont il s'agit ici, sont assez du style de Bède, et peuvent avoir été tirées de ses commentaires sur S. Marc et sur S. Luc, que nous n'avons plus. Ainsi je ne prétends pas rejeter le témoignage de l'auteur de cette homélie, qui était reconnue pour l'ouvrage du vénérable Bède dès le XIᵉ siècle, comme il paraît par la lettre de Geofroy, abbé de Vendôme, à Guillaume, qui avait été son précepteur. MM. les protestants devraient être aussi équitables à notre égard dans la censure des ouvrages que nous leur opposons.

Voici le raisonnement que fait M. Arnaud : **Tous** ceux qui sont coupables de péchés mortels, sont obligés d'avoir recours aux prêtres, selon le précepte de Jésus-Christ, auquel on ne peut pas dire sans crime que l'Église et les Pères aient été contraires : or on ne voit point que pendant tant de siècles où l'Église était dans sa pureté, les prêtres aient exercé, au moins ordinairement, leur pouvoir d'absoudre, sur d'autres que sur ceux qu'ils retranchaient de l'autel; donc ils en retranchaient pour toutes sortes de péchés mortels. M. Arnaud établit dans cet argument pour son principe, et pour sa première proposition, que, selon l'ordre de Jésus-Christ, on est obligé de recourir à ses ministres pour tous les péchés mortels, et il parle ainsi à l'occasion de ces paroles de Bède : *Si nous sommes souillés par l'impureté, et comme par la lèpre des plus grands péchés, il faut que nous les découvrions aux prêtres.* Est-ce dire que, selon Bède, on ne doit point confesser aux prêtres tous les péchés mortels, comme M. Daillé ose l'imposer à M. Arnaud. Je lui pardonne toutefois cette infidélité; et j'en accuse seulement sa religion, qui, n'étant que mensonge, ne peut se soutenir que par des faussetés.

Voyons cependant si ce ministre réussira mieux à prouver ce qu'il avance, par l'autorité de Bède même, qu'il n'a fait par celle de M. Arnaud : *Qu'est-il besoin*, dit-il, *de plus de paroles, puisque Bède nous enseigne clairement ailleurs* (hom. de decem Leprosis, tom. 7) *quelle est cette lèpre spirituelle qu'il faut nécessairement montrer au prêtre. Car il témoigne que c'est l'hérésie, ou la superstition des gentils, ou la perfidie des Juifs, ou même le schisme qui nous divise de nos frères. C'est-à-dire que cette lèpre signifie* (*comme il paraît clairement*) *quelqu'un des crimes capitaux.* D'où M. Daillé conclut que Bède entend par la lèpre les péchés qui doivent être expiés par la pénitence publique, et non pas tous les autres que nous appelons mortels. *Aussi*, ajoute-t-il, *Bède témoigne que Dieu guérit par lui-même, et corrige intérieurement, dans la conscience et dans l'entendement, tous les autres vices, qui sont les maladies des différentes parties, et comme des membres de l'âme et des sens. D'où il paraît plus clair que le jour en plein midi.* (Ce sont les paroles du ministre) *que la confession de tous les péchés* (mortels, car c'est de quoi il s'agit), *n'était ni commandée, ni en usage même au huitième siècle.*

Je crois que ceux qui auront lu ce que nous avons dit jusqu'à présent, trouveront que *le plein midi* de M. Daillé est une nuit fort obscure, et qu'on y a besoin de flambeau pour éclairer ce ministre de près; car il est de ceux dont il faut le plus se défier, lorsqu'ils parlent avec plus d'assurance, comme nous venons de le montrer encore, après l'avoir fait voir plusieurs autres fois. Examinons donc le passage de Bede, qu'il croit si décisif contre nous.

Bède ne parle en cet endroit que de l'hérésie, du paganisme, du judaïsme et du schisme. Pourquoi M. Daillé y fait-il entrer tous les péchés capitaux, qui doivent être expiés par la pénitence publique? C'est parce que sans cette adresse son passage aurait autant été contre lui que contre nous. Mais si les crimes capitaux sont compris sous le nom du schisme, pourquoi ne dirai-je pas aussi qu'il faut entendre sous ce nom tous les péchés mortels? Il ne faudrait que cette réponse pour me défendre des mauvaises conséquences que tire M. Daillé de cette autorité de Bède.

Cependant je n'ai garde de répondre ainsi, parce que je sais que Bède veut dire tout autre chose que ne lui fait dire notre ministre. Il était trop habile homme pour n'avoir pas pris la pensée de cet auteur, mais il a cru qu'il était important pour son parti de la dissimuler.

La vérité est que Bède ne parle point là ni de tous les crimes capitaux, ni de tous les péchés mortels, mais seulement des erreurs qui sont contraires à la véritable religion. Cela paraît dans toute cette homélie, qu'il a composée, à son ordinaire, des pensées **et**

des paroles mêmes de saint Augustin. C'est ainsi qu'il la commence, après avoir rapporté le texte de l'Évangile : « Par les lépreux on peut entendre avec raison ceux qui n'ayant pas la science de *la véritable foi*, font profession de diverses doctrines *pleines d'erreur*.... Au reste, il n'y a point de fausse doctrine qui n'ait quelque chose de vrai mêlé. C'est (selon Bède) ce mélange de vrai et de faux qui fait la variété des couleurs, et les taches dans la foi (ou, pour parler comme lui,) *la lèpre* (1). »

Il remarque un peu après que les lépreux qui s'adressèrent à Jésus-Christ, l'appelèrent *précepteur et maître*. C'est avec raison, dit-il, qu'ils nomment ainsi Jésus-Christ, parce que reconnaissant qu'ils ont erré, ils doivent retourner à leur précepteur, pour profiter de ses connaissances et de ses lumières.

Il explique ensuite les paroles de l'Évangile : *Lorsque Jésus les vit, il leur dit : Allez, montrez-vous aux prêtres*. Et c'est là-dessus qu'il dit que Notre-Seigneur envoie ces lépreux aux prêtres, pour faire voir *la véritable couleur de la foi* qu'ils ont reçue, et pour montrer que, par la grâce de Dieu, ils ne sont plus engagés ni dans *l'hérésie*, ni dans la *superstition païenne* (2), etc. Il ajoute que le Sauveur n'envoie aux prêtres que ceux-là, c'est-à-dire qu'il n'envoie pas les autres pécheurs aux prêtres, ou plutôt aux évêques, qui sont les juges de la doctrine : *Sacerdotibus*, pour examiner la couleur de leur foi, parce que ce n'est pas dans la foi qu'ils errent, et que leur corruption regarde les mœurs; mais cela n'empêche pas qu'il ne soumette ces pécheurs aux prêtres, pour recevoir leur jugement. Bède s'est expliqué suffisamment là-dessus dans le premier passage que nous avons cité, où il ne fait que deux classes de péché; les uns légers et journaliers, qu'il n'est pas nécessaire de confesser aux prêtres; les autres plus grands, qu'il appelle la lèpre la plus dangereuse et la plus maligne, la distinguant d'une autre lèpre qui n'est proprement qu'un défaut de couleur. Il signifie par celle-ci toute erreur contre la sincérité de la foi, et par celle-là la corruption du cœur et des mœurs.

Il s'est déclaré aussi pour la nécessité de la confession dans son histoire, où il nous rapporte la mort funeste d'un cavalier qui refusait de se confesser; car c'était précisément ce qui arrêtait ce misérable, puisque d'ailleurs il témoignait qu'il avait du repentir de ses désordres, et qu'il était résolu de les quitter. Mais la crainte de s'exposer à la raillerie de ses compagnons de débauche l'empêchait encore de se confesser. Il est vrai qu'un certain Guillaume qui avait été précepteur de Geoffroy, abbé de Vendôme, donna de son temps au second passage de Bède une explication qui n'est guère éloignée de celle de M. Daillé. Mais outre que cet homme ne proposa son opinion que comme un doute, *proposuit*, Geoffroy la réfute fortement, et répond que tous les péchés et tous les crimes ont besoin d'être guéris par la confession et par la pénitence : *Omnia peccata et crimina confessione indigere et pœnitentiâ*.

Après cela jugeons s'il est nécessaire d'attribuer à Bède, comme fait M. Daillé, une opinion, qui, selon les protestants mêmes, serait contraire aux sentiments de tous les Pères, et à l'usage de l'Église universelle, depuis les premiers siècles jusqu'aux derniers. Peut-on croire qu'il ait voulu soumettre au jugement des prêtres, ceux-là seulement qui sont tombés ou dans l'hérésie, ou dans l'idolâtrie, ou dans le judaïsme, ou dans le schisme; et qu'il en dispense tous les autres pécheurs? Ne vaut-il pas mieux l'expliquer par les auteurs contemporains, par la pratique de l'église anglicane, mais surtout par lui-même?

Certainement je ne crois pas qu'une personne sincère, qui aura lu ce que j'ai dit dans l'examen des auteurs de ce siècle (sans parler des autres), puisse refuser d'avouer que dès lors la confession était jugée nécessaire pour la guérison de tous les péchés mortels, soit publics, soit cachés.

CHAPITRE XX.

Divers exemples de la confession.— Confesseurs de quelques princes au huitième siècle.

Comme M. Daillé vient de nous nier, à l'occasion du passage de Bède, que la confession fût même en usage au huitième siècle, j'ai cru qu'il ne serait pas inutile de recueillir les divers exemples que nous en trouvons, et de faire connaître les confesseurs qu'avaient dès ce temps-là quelques personnes illustres.

La Vie de saint Ricmire, abbé au pays du Maine, mort environ l'an 710, selon le P. Mabillon, a été écrite par un religieux de son monastère, du temps d'Arius, successeur du saint. Ainsi l'auteur de cette Vie peut passer pour contemporain. Il rapporte qu'un aveugle implorant le secours du saint abbé, et criant à haute voix qu'il eût pitié de lui, Ricmire lui dit : *Allez et faites votre confession avec sincérité à quelque prêtre* (1). Il voulait par ce moyen procurer à cet aveugle la guérison de son âme, avant que de le guérir de l'aveuglement du corps.

Saint Silvain, évêque de Térouenne, vivait du temps de saint Ricmire, et ne mourut que sept ou huit ans après lui. Ses actes, écrits par l'évêque Antenor, et ensuite par un auteur du neuvième siècle, témoignent qu'*il recevait les confessions des peuples qui accouraient à lui en affluence* (2), et qu'il leur donnait des avis salutaires.

Aribon, troisième évêque de Frisingue après saint Corbinien, a écrit exactement l'histoire de sa vie; il y rapporte, entre autres choses, que ce charitable prélat n'ayant pu obtenir la grâce d'un criminel qu'on menait au supplice, il l'exhorta sérieusement à faire pénitence, et *fit retirer tous ceux qui étaient présents, afin que ce misérable lui découvrît par une confession pure et sincère toute la pourriture et toutes les plaies de son âme* (3), c'est-à-dire tous ses péchés, tant en actions qu'en paroles et en mauvaises pensées. Le criminel lui donna des marques d'un véritable repentir, et fut ensuite exécuté; mais saint Corbinien, qui avait obtenu son corps de Pépin, maire du palais, le ressuscita; ce qui n'est pas de mon sujet. On marque la mort de saint Corbinien vers l'an 730.

Nous lisons dans la vie de saint Hydulfe, qu'on dit avoir été archevêque de Trèves (4), qu'un moine qui avait le soin des énergumènes, apprenant que le démon, qui possédait un certain paysan, découvrait même les actions qu'on avait commises en secret, eut peur de se présenter devant lui; *allant donc trouver un prêtre, il lui confessa tout ce qu'il avait fait* (5) Ensuite il vint au démoniaque, et parla ainsi à l'esprit malin qui le possédait : *O séducteur des hommes, et le plus grand de tous les menteurs, qui par*

(1) Leprosi non absurdè intelligi possunt qui scientiam veræ fidei non habentes, varias doctrinas profitentur erroris.... Nulla porrò falsa doctrina est, quæ non aliqua vera intermisceat. Vera ergo falsis permixta tanquàm in unius corporis colore apparentia significant lepram, etc.

(2) Quisquis vel hæreticâ pravitate, vel superstitione gentili, vel judaicâ perfidiâ, vel etiam schismate fraterno, quasi vario colore, etc.

(1) Vade, et da uni sacerdotum puriter confessionem tuam. 1. *part. sec. III Bened.*, *p.* 230.

(2) Confessiones confluentium populorum suscipiens. *Ibid. p.* 297.

(3) Assistentes longiùs amovit, ut omnem ei putredinem et vulnus animæ suæ confessione purissimâ aperiret. *Ibid.*, *p.* 504.

(4) Il y a des raisons qui font douter si saint Hydulphe a été archevêque de Trèves, ou chorévêque de ce siége métropolitain.

(5) Adiens quemdam seniorem, omnia quæcumque fecerat, illi confessus est. 2 *part. sec. III Bened.*, *p.* 482.

tes impostures te vantes de connaître les pensées et les actions des hommes; dis maintenant de moi tout ce que tu en sais. Le démoniaque étonné, et baissant la tête, pensait à ce qu'il devait dire. Enfin il prononça ces paroles : *Avant hier vous fîtes une faute considérable, qui m'est présentement échappée de la mémoire.* Après cette réponse le moine *plein de confiance, à cause de la confession qu'il avait faite* (1), commença de lire sur la tête du possédé le saint Evangile de saint Jean, etc.

Sainte Ségolène, ou Sigoulène, abbesse d'un monastère proche d'Alby, se confessa des moindres fautes qu'elle avait commises, selon le témoignage de l'auteur contemporain qui a écrit sa Vie : « Mon père, dit elle à son confesseur, plusieurs peuvent mener une vie exempte de crimes; mais nul ne peut être sans péché, l'Apôtre nous assurant que *si nous osons dire que nous sommes sans péchés, nous nous séduisons nous-mêmes, et que la vérité n'est pas en nous*. Priez donc, s'il vous plaît, mon père, » etc. En même temps Ségolène *fit en pleurant la confession de tous les plus petits péchés qu'elle avait commis* (2), n'en ayant point fait de plus grands.

Nous voyons à la fin du recueil que nous avons déjà souvent cité (*part.* 2 *sec. III Bened.*, *p.* 565), un poème composé par un disciple d'Elbert, successeur d'Egbert à l'archevêché d'York. On y lit les miracles du solitaire Baltérus, et entre autres, la délivrance de l'âme d'un diacre que les démons poursuivaient à cause du péché qu'il avait commis, et qu'il avait eu honte de confesser, comme il le témoigne par ces vers :

Levita fui, sed mente malignâ
Fœminea amplexus manibus sum pectora tantùm,
Et culpam erubui juvenis in carne fateri;
Nunc idcircò feri duris incursibus hostes
Post triginta dies meme torquere sequuntur.

Sans vouloir dissimuler ce péché, l'on peut dire qu'il consistait plutôt dans la mauvaise disposition intérieure, *mente malignâ*, que dans l'action extérieure même. Cependant c'est pour avoir caché ce péché que l'âme de ce diacre était tourmentée par les démons, selon ce poète du huitième siècle. On était donc alors persuadé que la confession était nécessaire pour se purifier des péchés même intérieurs et secrets.

Je joindrai à ces histoires deux autres, rapportées aussi dans le troisième siècle bénédictin; mais dont je ne puis pas précisément marquer le temps, parce qu'elles sont arrivées après la mort des saints, dans les actes desquels elles se rencontrent. Néanmoins on peut croire qu'elles sont arrivées dès le huitième siècle, ces saints étant morts, l'un en 705, et l'autre en 709.

Nous lisons dans la Vie de saint Bertulfe (1 *part. sec. III Bened.*, *p.* 59), abbé de Renti, que quand on se disposa à transporter ses saintes reliques, les prêtres, pour faire cette action dévotement, et pour n'être pas coupables d'une témérité criminelle, se confessèrent les uns aux autres, et ensuite s'approchèrent du tombeau du saint avec foi et avec tremblement. Si alors les prêtres mêmes n'osaient toucher les ossements des saints, sans s'être purifiés auparavant par la confession, peut-on croire raisonnablement qu'ils permissent aux fidèles d'approcher du Saint des saints, et de recevoir le corps et le sang du Sauveur, sans s'y être auparavant préparés en se confessant au moins de tous les péchés mortels? C'est pourtant ce que veulent nous persuader les protestants. Voici un exemple encore plus considérable.

Les habitants de Saint-Omer, comme nous lisons dans la Vie de S. Bertin (*ibid.*, *p.* 132), se voyant attaqués par les Danois, méritèrent le secours du ciel en se confessant et en communiant. Sur quoi il faut remarquer que l'auteur de cette Vie appelle la confession un second baptême, à cause de la force qu'elle a de nous laver des taches du péché : *Se mutuâ confessione rebaptizârunt.*

Achevons ce chapitre en marquant quels étaient dans ce huitième siècle les confesseurs de quelques princes. Sans quitter la Vie de saint Bertin, abbé de Sithiu (1), dont nous venons de parler, nous apprenons de son historien que *ce saint était confesseur du comte Vualbert, et de sa femme* Régentrude (2), personnes très-puissantes dans le siècle. Comme saint Bertin a presque toujours vécu dans le septième siècle, nous aurions pu avec raison y rapporter ceci.

Saint Martin, moine de Corbie, était le confesseur de Charles Martel (3), à qui rien ne manquait pour être roi, que le nom, et à qui même ce titre n'a pas été refusé après la mort, puisqu'on voit dans l'église de Saint-Denis en France le tombeau de ce prince, avec toutes les marques de la dignité royale, et avec cette épitaphe : *Carolus Martellus rex.*

Saint Corbinien, évêque de Frisingue dont nous avons déjà fait mention, prêcha si fortement et si heureusement la pénitence à Grimoald, duc de Bavière, et à la veuve de son frère, qu'il avait prise pour sa femme contre les lois de l'Église, qu'il les obligea l'un et l'autre de se confesser à lui. Ils avouèrent qu'ils avaient beaucoup péché, et *ils eurent recours au remède de la pénitence par une confession pure et sincère* (4). Ainsi nous pouvons appeler saint Corbinien confesseur de ce duc, qui était plus puissant que plusieurs rois.

Offa, roi des Merces en Angleterre, avait pour confesseur un nommé Bert, ou Humbert, si nous en croyons Spelman, au tome premier des Conciles d'Angleterre. Son témoignage ne doit pas être suspect aux protestants, puisqu'il l'était lui-même.

Je n'ai point encore pu découvrir qui étaient les confesseurs des rois de France qui ont régné pendant ce siècle. Peut-être un plus habile homme que moi nous en apprendra un jour davantage sur ce sujet. Cependant on ne peut pas douter que nos rois n'aient eu alors leurs confesseurs, puisque les deux conciles tenus sous saint Boniface, archevêque de Mayence, desquels nous avons déjà parlé (chap. 18), ordonnent que le prince ait avec lui à l'armée un ou deux évêques; et chaque préfet, c'est-à-dire, selon la manière de parler qui est présentement en usage, chaque maître-de-camp, ou colonel, ait un prêtre pour entendre les confessions, et pour faire les autres fonctions ecclésiastiques. Car ces conciles ayant été célébrés par les évêques de la domination de France, ils ont été reçus en France, et leurs canons s'y sont observés.

CHAPITRE XXI.

Preuves du neuvième siècle, *tirées de plusieurs conciles, des Capitulaires de Charlemagne, de Théodulfe et de Jonas, évêques d'Orléans; d'Ahyton, évêque de Bâle.*

Nous voici arrivés au temps où M. Daillé commence à reconnaître quelques légères traces de la confession (l. 4, c. 42); et *c'est*, selon lui, *de ces faibles principes que s'est ensuite formé, pendant quatre siècles, le mystère d'iniquité, à qui la constitution d'Innocent III a donné la dernière forme.* Pour moi, je ne découvre rien de nouveau dans la doctrine de ce siècle touchant la confession. Nous en avons prouvé l'usage et la nécessité depuis la naissance de l'Église jusqu'à ce temps-ci. Nous ferons la même chose dans la suite, d'une manière si unie et si égale, que cela seul suffira pour

(1) Animatus pro confessione. *Ibidem.*
(2) De parvis minimisque peccatis... quæque gessit lacrymans confitetur. *Ibid.*, p. 547.

(1) Cette abbaye a pris le nom de saint Bertin.
(2) Huic verò Vualberto et conjugi suæ pater confessionum fuit B. Bertinus. 1 *part. sec. III Bened.*, *p.* 113.
(3) Et peccata sua ei confitebatur. *Ibid.*, *p.* 462.
(4) Ita purâ confessione ad pœnitentiæ confugerunt remedia. *Ibid.*, p. 511.

réfuter par avance le prétendu changement dont parle M. Daillé. Nous en parlerons toutefois plus à fond, quand nous examinerons l'innovation dont les protestants accusent le quatrième concile de Latran.

Le second concile de Reims, tenu l'an 813, après avoir réglé plusieurs choses, examina ce qui touche la pénitence, « afin que les prêtres sussent avec plus de certitude comment ils devaient recevoir les confessions (1), » et imposer la pénitence, selon l'institution des canons. Après cela l'on y traita la question des huit principaux vices, afin que chacun en connût la différence. Le seizième canon ordonne aussi que les évêques et les prêtres examinent bien *comment ils jugent ceux qui leur confessent leurs péchés.*

Le vingt-deuxième canon du troisième concile de Tours, tenu aussi l'an 813, prescrit la même chose touchant la discrétion avec laquelle il faut que les confesseurs traitent leurs pénitents, surtout pour leur marquer combien de temps ils doivent s'abstenir (de la sainte communion). Et comme dès lors il y avait plusieurs livres qui traitaient de la pénitence et des *cas de conscience*, d'où il arrivait beaucoup de confusion, les confesseurs ne sachant auquel s'attacher, les Pères de ce concile veulent qu'on règle *lequel des livres pénitentiels composés par les anciens il faut principalement suivre* (2).

Si je n'étais accoutumé aux mauvais arguments de M. Daillé, je ne pourrais comprendre comment il a osé inférer (l. 4, c. 14) du grand nombre de livres qui ont été faits sur les cas de conscience depuis le concile de Latran, que *c'est dès-lors seulement qu'on a vu commencer la confession des Latins.* C'est ainsi qu'il appelle les catholiques, afin de les distinguer des protestants, comme si ceux-ci lui étaient Arabes.

Quand même les anciens auraient été plus modérés que nous à écrire sur les matières de la pénitence, et se seraient abstenus de diverses questions touchant la confession, quelle preuve en peut-on tirer contre la doctrine de l'Église romaine? Que ce ministre me montre les Pères et les auteurs anciens qui traitent sur le mystère de la Trinité, toutes les questions dont les scolastiques font leurs disputes ordinaires? Et s'il ne peut pas le faire (la chose est en effet impossible), trouvera-t-il qu'un socinien raisonne juste, en concluant de là : *Donc le mystère de la Trinité était inconnu avant les derniers siècles?* M. Daillé ne savait-il pas que la théologie de l'école a fait naître une infinité de questions nouvelles, sur les différentes matières qu'elle traite? Et ce qui est arrivé touchant le mystère de la Trinité, de l'Incarnation, etc., pouvait arriver aussi touchant la confession et la pénitence.

Mais après tout, comment oser dire que nos questions de *cas de conscience* étaient absolument inconnues avant Innocent III et le quatrième concile de Latran? Les Pères du concile de Tours nous apprennent qu'il y avait au commencement du neuvième siècle plusieurs anciens livres composés sur la pénitence, et que leur grand nombre causait du désordre dans l'Église.

Ebon, archevêque de Reims, écrivant à Alitgaire, évêque de Cambrai, pour le prier de composer un Pénitentiel à l'usage de ses prêtres, se plaint aussi du grand nombre de ces sortes de livres, et de la confusion qu'ils apportaient (3).

Cela fit rejeter par le second concile de Châlons-sur-Saône (*an.* 813, *can.* 38) tous ceux dont on ne connaissait pas les auteurs. Le sixième concile de Paris (c. 32) fit un semblable réglement, pour empêcher qu'on ne s'en servit. Il y avait peu d'évêques zélés, qui n'ordonnassent quelque chose sur ces matières de confession dans leurs Rituels. Presque tous les conciles nous ont laissé des canons là-dessus (1). Qu'on examine les livres pénitentiels, qui étaient alors en usage, on y trouvera la distinction des péchés mortels et des véniels expliquée; l'obligation de se confesser des premiers y est exprimée en termes forts clairs; les mauvaises pensées et même les circonstances des mauvaises pensées tombent sous cette obligation de la confession, selon les décisions des auteurs de ces Pénitentiels, puisqu'ils y marquent cette faute comme devant être soumise à la confession : *J'ai eu des pensées sales dans un lieu saint.* On apprend encore de ces sortes de livres en combien de manières on peut pécher dans la matière d'un vice capital. Ne faut-il pas plutôt conclure de tout ceci : *Donc la confession était fort en usage au temps dont nous parlons*, que de dire avec M. Daillé : *Donc la confession des Latins était alors inconnue.*

Et certainement il fallait que la confession fût alors fort fréquente, puisqu'on exigeait de tous les prêtres qu'ils *sussent leur Pénitentiel* (2), afin qu'ils n'ignorassent pas comment ils devaient se conduire à l'égard des pécheurs qui se confessaient à eux. Ce qui suppose que tous les prêtres étaient alors employés dans le ministère de la confession. C'est ce que nous avons remarqué au siècle précédent. Nous y avons aussi fait voir que la présence des prêtres était jugée nécessaire à l'armée, pour y recevoir les confessions. Nous apprenons encore la même chose dans la réponse de Charlemagne à la requête qu'on lui avait présentée, pour supplier sa majesté d'empêcher les ecclésiastiques d'aller à la guerre, et de fréquenter les armées. Cet empereur défend aux serviteurs de Dieu de porter les armes, et de venir à l'armée. Il ordonne pourtant qu'un ou deux évêques y accompagnent le prince, et que chaque préfet, ou colonel, ait avec lui un prêtre pour entendre les confessions (*Capit. eccles. Caroli Magni*).

Dans la requête que les moines de Fulde présentèrent à ce grand monarque, on lit cet article, qui est le cinquième : « Nous supplions votre majesté d'empêcher qu'on ne chasse des monastères ceux qui sont à charge, et dont on est ennuyé, comme les infirmes et les vieillards; surtout ceux qui sont tout-à-fait cassés de vieillesse, de peur qu'étant soumis à de simples laïques en quelques dépendances des monastères, *ils ne meurent sans confession, et sans le viatique nécessaire de la vie* (3). » Ces paroles sont si claires, qu'elles me dispensent de faire aucune réflexion.

Je passe plusieurs choses qu'on pourrait tirer des Capitulaires du même empereur, pour prouver notre confession, comme ce qui se lit au vingt-septième : « Qu'on s'informe s'il est vrai, comme on le dit, que quelques prêtres établis pour entendre les confessions, *presbyteri de confessionibus*, découvrent pour de l'argent les crimes de ceux qui se sont confessés à eux. » Mais parlons en peu de mots de deux grands prélats qui ont gouverné successivement l'église d'Orléans :

Théodulfe, premièrement abbé de Fleury, vivait sous le règne de Charlemagne. Il fit de très-beaux réglements, qu'on lit sous le titre de Capitulaires, au septième tome des Conciles du P. Labbé. Après avoir montré au 30[e] qu'il est de notre devoir de nous confesser tous les jours à Dieu (c'est ce que nous appelons faire l'examen de conscience), il dit au 33[e] *qu'il faut faire sa confession* (au prêtre) *de tous les péchés qu'on a commis ou par l'action ou par la pensée* (4). Il

(1) Ut sacerdotes certiùs intelligerent quomodò confessiones recipere, etc. *Conc. II Rem., can.* 2.

(2) Cujus antiquorum liber pœnitentialis potissimùm sit sequendus.

(3) Pro librorum confusione. *Frodoar. l.* 2, *c.* 19.

(1) *Apud Morin., in Append.*

(2) Suum Pœnitentiale bene sciant. *Capit. Caroli M., in admon. ad presbyt., art.* 4, *tom.* 9 *Conc. Labb. Vide etiam Capit. Hayton. Basileensis, cap.* 6, *ibid.*

(3) Ne sine confessione, et necessario vitæ viatico moriantur. *Antiq. Fuld. lib.* 15, *art.* 5.

(4) Confessiones dandæ sunt de omnibus peccatis, quæ sive in opere, sive in cogitatione perpetrantur.

déclare quels sont les huit principaux vices dont tous les autres naissent. Il veut qu'un confesseur *interroge* le pénitent pour savoir *comment et par quelle occasion il a péché.* S'il n'y avait point d'obligation de se confesser, pourquoi cette exactitude, ou plutôt, pourquoi tant de curiosité à s'informer des moindres circonstances?

Enfin, Théodulfe, au trente-sixième capitulaire, prescrit la semaine devant le carême pour le temps des confessions. Presque tous les autres auteurs qui ont écrit sur le même sujet, environ le neuvième siècle, déterminent aussi ce temps-là; ce qui, par conséquent, n'est pas une nouvelle invention, comme le veut M. Daillé. Au reste, les sept différents remèdes du péché que marque ce prélat dans la suite de ce chapitre, n'excluent pas la nécessité de la confession; et comme l'aumône, qui est un de ces remèdes, ne dispense pas de la contrition, ni de la satisfaction qu'il faut faire aux personnes intéressées, par exemple, à ceux dont on a ravi le bien ou l'honneur; aussi l'on ne peut pas dire que ceux qui font l'aumône pour racheter leurs péchés ne soient plus obligés à s'en confesser. Mais nous avons déjà éclairci cette difficulté.

Jonas, successeur de Théodulfe dans le siége épiscopal d'Orléans, a composé trois livres, *De l'institution des laïques*, qu'on peut voir au premier tome des Spiciléges du R. P. Dom Luc Dachéry. Après avoir établi la nécessité de la pénitence au chap. 9 du livre premier, il prouve au chapitre suivant que c'est en nous soumettant aux prêtres que nous accomplissons la pénitence à laquelle nous sommes obligés, parce que Jésus-Christ leur a donné la puissance de lier et de délier. Il blâme extrêmement ceux qui cherchent des confesseurs ignorants, ou intéressés, qui flattant les pécheurs dans leur trop grande délicatesse, les trompent et les perdent. Qu'y a-t-il de plus clair pour prouver l'obligation de se confesser au prêtre, que ces paroles qui commencent le chapitre quinzième? *Les fidèles confessent leurs péchés aux prêtres, parce que la puissance de lier et de délier a été donnée à ces ministres par le Seigneur* (1). La confession, dit-il encore, doit être faite sans aucun délai. Que si quelqu'un veut savoir en quel endroit du nouveau Testament il est marqué que les pécheurs doivent faire au prêtre la confession de leurs péchés, qu'il apprenne que Paul, prêchant aux Ephésiens, dit (Act. 19, 18) : *Plusieurs de ceux qui avaient cru, venaient confesser et déclarer ce qu'ils avaient fait de mal.* Qu'il lise aussi dans la première Épître de l'apôtre saint Jean (1,9) : *Si nous confessons nos péchés, Dieu est fidèle et juste pour nous les remettre, et pour nous purifier de toute iniquité.*

Au chapitre 16, il témoigne que c'est la coutume de l'Église de se confesser aux prêtres des péchés mortels qu'il distingue des péchés légers. Et pour montrer qu'il parle même de la nécessité de se confesser, il rapporte fort au long un passage d'Origène (*hom.* 3, *in Levit.*), qui la prouve évidemment. Mais comme nous l'avons donné dans son lieu (*chap.* 5), nous ne le marquerons point ici.

Enfin, si messieurs les protestants doutent encore que Jonas ait été dans le sentiment que nous lui attribuons touchant la nécessité de la confession, qu'ils lisent ces paroles au chapitre 14 du troisième livre : Si les malades, dit-il, sont coupables de quelques péchés, ils leur seront remis, pourvu qu'*ils les confessent aux prêtres de l'Église*, et qu'ils soient soigneux de les quitter de tout leur cœur et de s'en corriger parfaitement. *Car les péchés ne peuvent être remis sans la confession, qui les corrige* (1). Il parle sans doute de la confession faite au prêtre, puisque ces dernières paroles ne sont qu'une suite des premières, où il nomme expressément le prêtre, et puisque la dernière proposition est liée avec la première par ces deux particules, *neque enim*, etc. Il y a encore beaucoup de choses dans Jonas qui prouvent la confession; je les omets néanmoins, pour abréger, et pour dire un mot des Capitulaires d'Hayton.

Ayant été fait, d'abbé de Richenow, évêque de Bâle, il s'appliqua fort à établir un bon ordre dans son diocèse, comme il paraît par ses statuts. Je ne parlerai que du dix-huitième, où il dit : Il faut faire savoir à tous les fidèles que ceux qui désirent aller à Rome visiter les églises des saints apôtres, pour y prier, aient *à confesser leurs péchés avant de partir de chez eux, et qu'ainsi ils commencent leur voyage, parce qu'ils doivent être liés et déliés par leur propre évêque, ou par leur propre pasteur, et non pas par un étranger* (2).

Nous pouvons, ce me semble, conjecturer de là, qu'alors non seulement l'Eglise obligeait les fidèles de se confesser à certains temps, comme, par exemple, une fois l'année, mais aussi de se confesser à leur propre pasteur. Car si l'un et l'autre n'avait été établi, au moins dans le diocèse de Bâle, quelle raison avait Ahyton de faire ce réglement? C'est peut-être pour la même raison que le 6e concile de Paris, au canon 46, défend que les clercs et les laïques se confessent aux moines qui sont prêtres, parce qu'ils n'ont le pouvoir d'entendre les confessions que de ceux qui demeurent dans leurs monastères. Nous parlerons encore de ce concile.

M. Daillé, pour éluder ces preuves qui font voir clairement la confession, prétend que celle qui était en usage au neuvième siècle n'était point du tout la nôtre (3), et il apporte sept différences entre l'une et l'autre. Nous les examinerons au chapitre suivant.

CHAPITRE XXII.

On réfute les différences que M. Daillé met entre notre confession et celle du neuvième siècle.

Afin d'éviter la longueur, on ne rapportera pas ici toutes les paroles de M. Daillé, et l'on se contentera d'exposer le sens de ses objections dans toute leur force.

Premièrement, dit ce ministre, *quoiqu'on admît, au neuvième siècle, la confession secrète, on retenait toutefois encore l'usage de la pénitence publique pour les péchés publics; et les Romains l'ont abolie.*

Cette différence ne fait rien pour l'essence de la confession; mais il est même faux que nous ayons aboli la pénitence publique. Le concile de Trente l'ordonne en la session 24 de la Réformation, chap. 8. Et plusieurs évêques, animés d'un saint zèle, l'ont fait pratiquer de nos jours. Que si présentement l'usage de la pénitence publique est plus rare qu'il n'était autrefois, on doit en accuser la négligence des fidèles et le peu de fermeté des confesseurs, mais non pas l'Église même qui les renferme dans son sein. On peut, si l'on veut, en conclure qu'il y a du relâchement dans la discipline, mais non pas qu'il y ait du changement dans la foi.

Secondement, dit M. Daillé, *il paraît que la confession n'était pas reçue généralement au neuvième siècle, puisque, selon Alcuin et Haymon, évêque d'Halberstadt, il y*

Diligenter debet inquiri quomodò aut quâ occasione peccatum perpetraverit.

(1) Fideles idcircò peccata sua sacerdotibus confitentur quoniam illis potestas est à Domino collata ligandi atque solvendi. *Jonas, de Instit. laic.*, c. 15.

(1) Et hæc (peccata) presbyteris Ecclesiæ confessi fuerint, dimittentur eis, neque enim sine confessione emendationis peccata queunt dimitti. *Ibid.*, *l.* 3, *c.* 14.

(2) Domi confiteantur peccata sua, et sic proficiscantur, quia à proprio episcopo aut sacerdote ligandi aut exsolvendi sunt, non ab extraneo. *Hayto Basil.*, *capit.* 18.

(3) Il ne répond pas à toutes, parce qu'elles n'avaient pas encore été produites. *Dall.*, *l.* 4, *c.* 42.

avait encore des personnes qui disaient qu'il fallait seulement se confesser à Dieu. Le second concile de Châlons témoigne la même chose (can. 59). *Quelques-uns disent qu'il faut confesser à Dieu seul ses péchés (ce sont les paroles du concile), d'autres estiment qu'il faut aussi les confesser aux prêtres; l'un et l'autre se pratiquent dans la sainte Eglise avec beaucoup de fruit. Entre ceux-là mêmes qui recevaient la confession, il y en avait qui ne se confessaient pas de tous leurs péchés.*

Il est vrai qu'au neuvième siècle il se trouva quelques téméraires qui disaient qu'il ne fallait se confesser qu'à Dieu seul. Alcuin en parle, nous l'avons déjà dit, au siècle précédent, mais en même temps il les traite de sectaires et d'hérétiques, comme nous l'avons montré; car ce qu'Alcuin appelle secte est une hérésie dans sa pensée, comme il paraît par ce qu'il a écrit contre Elipande, qui renouvelait l'hérésie des nestoriens. Admirons le discernement de M. Daillé à choisir les auteurs qu'il cite.

Mais que peut-il conclure de là? N'assure-t-il pas lui-même (*l. 4, c. 44*) que, depuis le concile de Latran, quelques-uns de nos docteurs ont douté de la nécessité de la confession? Je n'examine pas présentement si cela est vrai ou faux; mais je prétends que si, depuis ce fameux concile, la nécessité de la confession a été contestée par quelques-uns des catholiques, quoique l'on ne doute point qu'au moins depuis ce temps-là l'obligation de se confesser n'ait été reconnue parmi nous comme un point de foi; l'opinion de quelques inconnus qui combattaient au neuvième siècle la nécessité de la confession, n'est pas un sujet légitime pour nier qu'elle fût alors absolument nécessaire.

Mais le concile de Châlons approuve cette opinion, dit M. Daillé. Il prend mal le sens du concile, lorsqu'il dit que *l'un et l'autre*, la confession faite à Dieu, et celle qu'on fait au prêtre, *se pratiquent dans l'Église avec beaucoup de fruit;* il n'assure pas que l'une sans l'autre suffise; ou il faudrait dire que la confession faite au prêtre serait capable d'effacer le péché sans la confession faite à Dieu; ce qui est un blasphème.

Il est vrai que le concile ne prononce pas anathème contre ceux qui disaient qu'*il suffisait de se confesser à Dieu*, parce que cette proposition peut recevoir des sens fort orthodoxes, 1° si on l'entend des péchés véniels, qu'on n'est pas obligé de confesser aux prêtres; 2° si on l'explique du cas de nécessité, dans lequel nous ne doutons point que celui qui ne peut se confesser à un prêtre n'obtienne miséricorde du Seigneur en se confessant à lui par une sincère contrition; 3° si l'on comprend la confession faite au prêtre sous le nom de celle qui se fait à Dieu seul, parce qu'il est vrai en quelque manière que, quand nous nous confessons à un homme qui nous représente Dieu, c'est à Dieu même que notre confession s'adresse. C'est ainsi (1) que quelques Pères se sont expliqués; et dans le onzième siècle (2) nous entendrons encore parler de la sorte Geoffroy, abbé de Vendôme. Il est à croire que ceux qui avaient avancé cette proposition étaient des ignorants qui avaient plutôt besoin d'être instruits qu'ils ne méritaient d'être frappés d'anathème (3). Leur opinion était hérétique, à la vérité; c'est pourquoi Alcuin l'appelle une *hérésie* : mais ceux qui la suivaient n'avaient pas encore montré bien de l'opiniâtreté à s'y attacher. C'est pourquoi ils devaient être ramenés doucement à la vraie doctrine. C'est celle qu'enseigne le concile de Châlons que *l'une et l'autre confession est pratiquée dans l'Eglise, et doit y être observée.* C'est assurément le sentiment du concile; et

(1) Voyez ce que nous avons dit là-dessus chap. 10, expliquant saint Chrysostôme.

(2) Ou le douzième siècle; Geoffroy ayant fleuri dans l'un et l'autre.

(3) Doceri ignaros decet, non suppliciis affici; quemadmodùm et cæcos minimè cruciamus, sed manu ducimus. *Dionys., ep. ad Demophil.*

si ce ne l'était pas, pourquoi ordonnerait-il que la confession soit entière, et qu'elle se fasse de tous les péchés? Ceci mérite bien quelque réflexion.

« *Nous avons remarqué une chose qui est digne de punition et de correction* (1), disent les Pères de ce concile (*can.* 32): *c'est que quelques-uns qui confessent leurs péchés aux prêtres ne le font pas entièrement et parfaitement.* Parce donc que l'homme est composé de deux substances, et que quelquefois on pèche par un mouvement de l'esprit, quelquefois par la fragilité de la chair, *il faut employer une entière recherche pour découvrir toutes ces sortes de péchés, afin de faire une confession pleine et entière des uns et des autres* (2). » Admirons encore une fois le jugement de M. Daillé, d'avoir employé ce passage contre la confession.

Si elle n'avait pas été d'obligation, pourquoi faire un examen si exact de tous ses péchés? Pourquoi s'éclaircir avec tant de soin de toutes les difficultés qui se présentaient là-dessus? Nous dirons au chapitre suivant quelque chose de fort singulier sur ce sujet. Pourquoi les confesseurs, selon les anciens Rituels, devaient-ils exhorter ceux qui s'adressaient à eux de ne rien céler par crainte et par honte, de peur qu'en évitant une petite confusion devant les hommes, ils ne rougissent éternellement devant Dieu? Pourquoi entraient-ils avec eux dans une conférence si longue et si sérieuse? Nous nous confessons des péchés véniels; cependant, comme nous ne croyons pas être obligés à cette confession, nous ne nous mettons pas en peine de rechercher tous ces petits péchés par un long examen, et nul canon ne condamne ceux qui ne font pas une *confession entière* de ces moindres fautes.

Je passe plusieurs raisons que je pourrais rapporter, pour prouver la nécessité de la confession; nous l'avons déjà démontrée, et nous continuerons de le faire dans la suite, surtout par les auteurs de ce siècle. M. Daillé voudrait que tous les conciles et les écrivains parlant de la confession, dissent en termes formels qu'elle est absolument nécessaire. Mais lorsqu'ils parlent de l'administration du baptême, de la communion, de la pénitence publique, marquent-ils plus particulièrement leur nécessité? Les auteurs modernes même, qui ont des hérétiques à combattre sur ce point, ne sont pas toujours en garde contre ces ennemis, et ne pensent pas toujours à les réfuter.

Les prétentions de M. Daillé sont donc déraisonnables; ce n'est pas assez, selon son sentiment, que le concile de Châlons ait soumis à la correction et à la pénitence ceux qui ne se confessaient pas pleinement et entièrement de leurs péchés; il fallait qu'il lançât le foudre de l'excommunication sur eux, s'il avait cru tous les fidèles obligés à se confesser de tous les péchés mortels. Mais il paraît bien que ce ministre est étranger dans la véritable Église, et qu'il ne connaît pas la douceur et la charité qu'elle exerce envers ses enfants. C'est assez qu'elle les châtie sans leur donner la mort, en les retranchant de son corps, surtout lorsque l'ignorance a plus de part à leurs fautes que la malice. C'est ce qu'on peut conjecturer de ceux qui manquaient dans l'intégrité de la confession au temps du concile de Châlons.

Selon Raban, continue M. Daillé (*lib.* 2 *de Instit. cleric., c.* 30), *la confession des péchés secrets qui se faisait aux prêtres et aux évêques était volontaire,* « *spontanea,* » *donc il n'y avait alors aucune loi qui obligeât à la confession.* M. Daillé est toujours égal à lui-même dans ses raisonnements. Je veux qu'il n'y eût point de loi ecclésiastique universellement reçue, qui déterminât le temps de la confession, comme présentement, quoique plusieurs évêques eussent fait là-dessus des réglements, entre autres Chrodogand, évêque

(1) Hoc emendatione indigere perspeximus, quòd quidam dùm confitentur peccata sacerdotibus, non plenè id faciunt.

(2) Solerti indagatione debent inquiri ipsa peccata ut ex utrisque plena sit confessio. *Ibid.*

de Metz (*in Regulâ*); Théodulfe, évêque d'Orléans (*in Capitul.*); Hayton, évêque de Bâle (*in Capit.*, *tom.* 6 *Spicil.*). Ce n'est pas du droit ecclésiastique que nous disputons ici, il s'agit du droit divin. Et comment M. Daillé ose-t-il dire que ce qui est commandé ne se fait jamais volontairement? Il faudrait dire, selon ce beau principe, que les chrétiens n'aimeraient pas Dieu volontairement, parce qu'ils sont obligés à l'aimer par le premier et le plus grand des préceptes. Cependant aimer Dieu, et ne le pas aimer volontairement, c'est une contradiction visible.

Disons donc qu'on peut encore fort bien distinguer parmi nous, comme du temps de Raban Maur, la confession volontaire des péchés secrets, à laquelle un pécheur se porte, sans qu'on puisse l'y obliger juridiquement, d'avec la confession forcée des péchés publics, contre lesquels on emploie les censures et les peines canoniques. Mais c'est trop donner à l'éclaircissement de ces petites difficultés que forme M. Daillé : examinons toutes les autres différences qu'il remarque entre notre confession et celle du neuvième siècle.

La troisième différence, selon lui, c'est *que maintenant la confession se fait d'un bien plus grand nombre de péchés qu'autrefois, puisqu'au neuvième siècle on ne reconnaissait que huit péchés capitaux dont on fût obligé de se confesser.*

Ces péchés capitaux sont les mêmes que nous appelons mortels, et par malheur pour l'argument de M. Daillé, nous n'en reconnaissons présentement que sept, parce que nous ne distinguons point la vaine gloire de l'orgueil, comme faisaient les anciens (1). Or, de même qu'outre les sept principaux péchés, nous en reconnaissons plusieurs qui en sont comme les rameaux, et dont nous croyons être obligés de nous confesser, aussi ceux qui ne comptaient autrefois que huit péchés capitaux (2), dont ils voulaient qu'on se confessât, en plaçaient plusieurs autres moindres sous ceux-là, et les comprenaient dans les lois de la confession. C'est ce qu'on voit dans les formules de confession dont nous avons déjà parlé. Ils marquent, par exemple, plus de six espèces du seul péché capital qui est contraire à la chasteté; ils examinent jusqu'aux pensées, et même jusqu'aux moindres circonstances capables d'augmenter le péché. Veut-on une plus grande exactitude?

M. Daillé marque pour quatrième différence, que *nos confessions se font seulement pour obtenir l'absolution du prêtre, et non pas pour avoir son avis : au lieu qu'au neuvième siècle la confession n'était proprement qu'une conversation utile qu'on avait avec le prêtre, pour prendre son conseil sur la manière de faire pénitence.*

L'un et l'autre est faux. Non seulement nous nous confessons pour obtenir l'absolution, mais aussi nous prenons conseil de nos confesseurs sur ce qui regarde la pénitence et la satisfaction ; et nous croyons être obligés de leur obéir en tout ce qu'ils nous ordonnent là-dessus. Il est aussi faux qu'on se confessât autrefois, seulement pour être instruit par le prêtre. On reconnaissait en lui la puissance de délier, comme nous l'avons assez prouvé; et cette puissance ne s'exerce qu'en donnant l'absolution.

Il est vrai que quelques-uns pensent que la forme de cette absolution était différente de celle qui est présentement en usage. C'est tout ce que prouve M. Daillé, par ce qu'il rapporte de l'Ordre romain et du faux Alcuin. Mais cela ne fait rien à l'essence du sacrement de pénitence. Les Grecs retiennent encore l'ancienne forme, qui est *déprécatoire*, pour me servir de ce terme de l'école; et nous la croyons bonne, parce que leurs prêtres la prononcent comme ayant autorité de délier; ce qui fait qu'elle est *virtuellement* semblable à la nôtre. On n'a qu'à consulter là-dessus l'Eucologe des Grecs (pag. 880), et les Notes du P Goar. La forme de l'absolution des Latins est aussi *virtuellement* déprécatoire, parce qu'avant que de dire : *Ego te absolvo*, on récite des prières, par lesquelles on supplie Dieu de faire miséricorde au pénitent. Et même ces paroles : *Je vous absous au nom du Père, et du Fils, et du saint-Esprit*, sont une invocation de la très-sainte Trinité.

Ce que M. Daillé (cap. 30) rapporte de Théodulfe, évêque d'Orléans, et du second concile de Châlons, nous est favorable. Ils recommandent la confession faite au prêtre, à cause de l'utilité qu'on peut tirer de ses conseils, mais ils ne la bornent pas là : ce qui paraît assez par ces paroles du concile : *Dieu qui est l'auteur du salut et de la santé spirituelle, la donne souvent par l'administration invisible de sa puissance, et souvent aussi par l'opération des médecins* (1), c'est-à-dire des prêtres.

C'est la pure doctrine du concile de Trente, session 14, chapitre 4, où il enseigne que *la contrition justifie quelquefois le pécheur même sans le sacrement*. C'est donc en ce sens qu'il faut entendre ce que dit le concile de Châlons : que *la confession faite à Dieu lave le péché*, puisqu'il s'explique ensuite, et qu'il n'exclut pas l'opération des médecins ou des prêtres.

Nous avouons néanmoins librement que c'est toujours à cette confession intérieure qu'on doit rapporter principalement la vie nouvelle que le pécheur reçoit dans ce sacrement, parce que sans elle le péché ne peut être effacé, au lieu qu'elle suffit seule pour produire la grâce sans la confession extérieure, lorsqu'on est dans l'impuissance de la faire au prêtre. En un mot, comme Dieu est le véritable auteur de la grâce, et que le prêtre n'est que l'instrument dont il se sert pour nous la donner, aussi la confession qu'on fait à Dieu est bien plus efficace pour nous obtenir la grâce que la confession faite au prêtre. Néanmoins cette première confession, qui consiste principalement dans la contrition, renfermant une ferme résolution d'accomplir la loi de Dieu, doit par conséquent comprendre le désir sincère de se soumettre au prêtre par la confession, parce que c'est la première loi que Dieu impose au pécheur, lorsqu'il retourne à lui par la pénitence.

On peut apprendre de cette doctrine, qui est celle de l'Église, combien M. Daillé nous en impose, quand il marque pour cinquième différence que *nous recommandons la seule confession qui se fait au prêtre, contre le sentiment des anciens, et que nous méprisons celle qu'on doit faire à Dieu, comme n'étant d'aucune valeur pour nous obtenir la rémission du péché*. Cette calomnie se détruit assez d'elle-même, et par ce que nous venons de dire.

La sixième différence apportée par ce ministre entre l'ancienne confession et la nôtre, c'est que *présentement nous reconnaissons les seuls prêtres pour ministres de la confession, et qu'autrefois les diacres l'étaient aussi, comme il paraît par ces paroles du faux Alcuin : « Si la nécessité presse, et qu'il n'y ait point de « prêtre présent, que le diacre reçoive la pénitence du « malade, et donne la sainte communion* (2). »

Ce passage est bien faible pour prouver ce qu'avance M. Daillé; il ne renferme pas un mot de la confession ni de l'absolution. J'avoue néanmoins qu'il y a des exemples qui semblent montrer qu'autrefois, au défaut d'un prêtre, on se confessait aux diacres en cas de nécessité. Cela se peut faire encore présentement; mais on n'apporte aucun passage qui prouve que les diacres aient donné l'absolution, si ce n'est peut-être que, comme ministres et comme messagers des évêques, ils annonçassent à ceux qui étaient en pénitence qu'ils étaient déliés par l'autorité de ceux qui les avaient envoyés.

(1) Vide Théodulf., capite 31, t. 7 Conc. Lab.
(2) Octo sunt principalia vitia. *Theodulf.*

(1) Plerùmque hanc (salutem) præbet suæ potentiæ invisibili administratione, plerùmque medicorum operatione.
(2) Lib. de divin. Offic.

Il est certain que les Pères n'ont jamais attribué qu'aux prêtres la puissance de délier. Les passages les plus clairs qu'apporte le P. Morin (*l.* 8 *de Pœn.*, c. 25), pour prouver la confession faite aux diacres, marquent en même temps qu'ils n'ont point l'autorité d'absoudre. Il faut donc les expliquer comme je viens de faire, quoiqu'il y ait plusieurs autres solutions qu'on peut appliquer aux passages en particulier. Aussi le P. Morin témoigne, dans son avertissement, qu'il n'a jamais eu dessein de dire que les diacres aient absous autrefois *sacramentellement*.

La septième et dernière différence, apportée par M. Daillé, consiste en ce *que les Pères du neuvième siècle pensaient qu'on pouvait obtenir la rémission du péché sans la confession faite au prêtre, ce que nous rejetons*.

M. Daillé ne fait que rebattre ce qu'il a déjà dit auparavant dans le même chapitre. Il n'apporte point d'autres passages que ceux qui ont été déjà expliqués, excepté un du faux Alcuin, qui dit que les péchés légers sont remis par la vertu de l'oraison Dominicale, et que *les péchés mortels sont effacés par la satisfaction secrète*. Comme si par cette *satisfaction* Alcuin n'entendait pas la confession et la pénitence secrète, qui, selon lui, suffit pour effacer les péchés mortels sans le secours de la pénitence publique. Mais nous avons assez bien prouvé jusqu'à présent cette nécessité de la confession, et nous la prouverons encore dans la suite.

Nous ne la croyons pas toutefois si nécessaire que Dieu ne remette jamais le péché, sinon par l'exercice actuel de la confession. Il regarde la préparation du cœur; c'est assez qu'il le voie changé, et qu'il y lise la ferme résolution de se confesser au prêtre, quand on le pourra faire, pour accepter la pénitence du pécheur, et pour lui accorder sa grâce. C'est tout au plus ce que disent les auteurs qui, selon M. Daillé, dispensent de l'obligation de se confesser.

CHAPITRE XXIII.

Suite des preuves du neuvième siècle. — Sixième concile de Paris. — Deux autres conciles. — Réglements de plusieurs évêques. — Exemples insignes de la confession. — Confesseurs des rois.

Le sixième concile de Paris, tenu l'an 829, fut célébré par les évêques de quatre provinces; ce qui doit rendre son autorité très-considérable. Le 46e canon de ce concile défend aux prêtres de fréquenter les maisons des religieuses, sans *une nécessité inévitable*, « *inevitabilis necessitas*. » Il leur permet néanmoins d'y aller pour entendre leurs confessions : ce qui montre assez qu'alors la confession était regardée comme une obligation indispensable, puisque sans une *inévitable nécessité* les Pères de ce concile n'auraient pas permis cette communication des prêtres avec les vierges consacrées à l'Époux céleste, qui en est jaloux, et qui semble inspirer cette sainte jalousie aux évêques, qui tiennent sa place dans l'Église.

Le même concile défend aux évêques de donner à leurs prêtres, c'est-à-dire à leurs curés, des commissions qui les obligent à s'absenter de leurs églises. « Ils ne considèrent pas, dit ce concile (can. 29), que par cette absence les lieux consacrés à Dieu sont privés du culte qui leur est dû (c'est-à-dire que le service divin y cesse); que les personnes soumises à leur conduite *meurent quelquefois sans confession, et les enfants sans être régénérés par le baptême* (1). » Voilà les malheurs que la non-résidence des pasteurs cause selon ce concile. Les uns périssent pour n'avoir pas reçu le baptême, les autres pour n'avoir pu confesser leurs péchés avant leur mort. Peut-on dire cela sans juger la confession nécessaire?

En effet, l'administration du sacrement de pénitence et de la confession était toujours comptée entre les choses qui rendent la présence du pasteur nécessaire aux fidèles. C'est ce que nous apprenons encore d'une donation faite par Louis, roi de Germanie, au monastère d'Herford, des dîmes de plusieurs paroisses ou églises, à condition que les religieuses de cette maison auraient soin de procurer aux peuples de ces paroisses des ministres pour le baptême, l'Eucharistie, les sépultures, et pour entendre les confessions des péchés : *Ab ipsis vicissim procurentur subjectæ plebes in baptismate, in Eucharistiâ, in sepulturis, in confessione peccatorum audiendâ, et presbyteri*, etc. Le P. Mabillon nous a donné le premier le titre de cette donation dans la première partie du quatrième siècle bénédictin; elle est datée de l'année vingtième du règne de Louis, roi de Germanie, qui répond à l'an 833.

Rien n'est plus remarquable sur notre sujet que le sixième canon du concile tenu à Pavie l'an 850, où le patriarche d'Aquilée et l'archevêque de Milan assistèrent entre les autres prélats. Il ordonne la pénitence publique aux pécheurs publics; mais : « Que ceux, dit-il, qui ont péché secrètement se confessent à ceux que les évêques et les archiprêtres des peuples ont choisis comme des médecins propres à guérir les blessures secrètes. Si les confesseurs ont quelque doute dans l'exercice de leur ministère, et si quelque grande difficulté se présente, le concile veut qu'ils consultent là-dessus leur évêque (1). Si la question est telle que l'évêque même ait peine à la résoudre, qu'il prenne l'avis des évêques voisins. » Enfin, si tout cela ne suffit pas pour venir à bout de la difficulté, il faut la communiquer au métropolitain et au synode de la province pour en avoir la résolution, sans faire connaître la personne qui s'est confessée du cas mis en délibération.

Pourquoi apporter tant d'exactitude et de circonspection dans les difficultés que la confession produit souvent, si elle n'était pas d'obligation? Jamais assurément on n'a ouï parler parmi nous de tant de mystères pour avoir l'éclaircissement d'un doute qui ne va qu'au péché véniel, parce que nous n'en croyons pas la confession nécessaire.

Mais ce n'est pas encore tout ce que nous présente le neuvième siècle sur la nécessité de la confession : car le concile de Worms sous Raban Maur, archevêque de Mayence, Paschase Radbert, etc., nous fournissent plusieurs preuves qui en montrent au moins l'usage très-commun, et par conséquent la nécessité : car cette loi de la confession semble si dure aux pécheurs, qui sont la plus grande partie des chrétiens, qu'ils ne s'y soumettraient jamais sans une obligation indispensable. Néanmoins je veux bien renoncer à l'avantage que je pourrais tirer de ces passages, pour en proposer d'autres encore plus clairs, qui prouvent la nécessité où sont les fidèles de se confesser, pour recouvrer la grâce quand ils l'ont perdue.

Je rapporterai seulement deux passages, l'un du premier concile de Mayence, et l'autre de Raban, sous lequel il s'est tenu. « *Il faut*, dit ce concile (can. 26), *que les prêtres demandent une confession pure aux malades qui sont en danger de mort* (2). Néanmoins il ne faut pas leur imposer la pénitence dans toute la rigueur, mais il faut seulement leur marquer celle qu'ils seraient obligés de faire (sans la maladie). » Le concile ajoute pour quelle raison il use de cette indulgence envers les malades : « Afin, dit-il, que s'ils meurent, ils ne soient pas liés de l'excommunication, et privés de la participation des biens ou des dons (c'est-à-

(1) Homines sine confessione, et infantes sine baptismatis regeneratione plerùmque moriantur.

(1) Qui occultè delinquunt, illis confiteantur quos episcopi... idoneos ad secretiora vulnera mentium medicos elegerint, qui, si forsan in aliquo dubitaverint, episcoporum suorum non dissimulent implorare sententiam, etc. *Conc. Ticin.*, *can.* 6.

(2) Ab infirmis in periculo mortis positis, per presbyteros pura inquirenda est confessio.

dire de l'Eucharistie),selon la rigueur des canons.» Plusieurs de ces pécheurs, dont le concile exige une *confession pure et sincère*, auraient dû être quelque temps privés de la sainte communion. C'est cette privation que les Pères de ce concile appellent excommunication; mais en considération du danger de mort, ils lèvent cette défense de communier, c'est pourquoi ils disent qu'il ne faut pas imposer à ces malades la pénitence dans toute la sévérité.

Ceci suffit pour répondre à ce que dit M.Daillé sur ce passage. Le concile veut qu'on demande la confession de tous les malades en danger de mort, sans spécifier seulement ceux qui méritent d'être excommuniés pour leurs crimes scandaleux. Que si toutefois il s'en rencontre quelques-uns, le concile ordonne qu'on ne les traite pas avec toute sorte de rigueur.

Raban nous assure que celui qui passe les bornes de la modération,s'abandonnant aux concupiscences de la chair, et qui est accablé du poids de ses péchés, doit *nécessairement rejeter ses ordures par la confession*(1),et retourner ainsi dans son premier état de santé, par le jeûne et la mortification du corps.

M. Daillé après avoir rapporté ce passage, fait cette belle réflexion : *Voyez-vous que Raban ne parle pas de celui qui simplement a péché, mais de celui qui est accablé du poids des péchés de la chair, qui étaient autrefois soumis à la pénitence publique. C'est pourquoi il dit* qu'il est nécessaire que celui dont il parle, emploie le jeûne et la mortification du corps pour retourner en sa première santé. *Ce qui est jugé si peu nécessaire aux pénitents d'à présent, que l'on n'impose à plusieurs ni jeûnes, ni mortifications corporelles.*

Il n'est pas difficile de répondre à ceci : il est constant que Raban ne parle pas des seuls péchés de la chair devenus publics ; par conséquent, selon M. Daillé même, il ne doit pas parler de la pénitence publique, qui n'est instituée, selon les protestants, que pour réparer le scandale; donc il parle de la confession secrète, qui est le remède nécessaire pour tous les péchés mortels. Le premier concile de Mayence, tenu sous Raban, distingue aussi, au canon 31, la pénitence publique de la pénitence secrète, n'obligeant à la première que les pécheurs publics. Ce que nous avons dit au chapitre précédent montre d'ailleurs que, du consentement même de M. Daillé, la confession comprenait tous les péchés mortels ou capitaux. C'est donc mal à propos qu'il se retranche maintenant dans les seuls péchés de la chair. Ce qu'il ajoute du jeûne et des mortifications du corps ne mérite pas de réponse. C'est chez les calvinistes que ces austérités ne sont pas pratiquées ; mais qu'ils sachent que parmi nous les confesseurs qui se conduisent selon les règles de l'Église, donnent pour pénitence des jeûnes et des austérités corporelles à ceux qui sont *accablés sous le poids des péchés charnels* ; et qu'ils ne se contentent pas même de cela pour leur procurer la guérison.

Je crois pouvoir rapporter encore, au sujet de la confession, un statut d'Hérard, archevêque de Tours, qui ordonne qu'*on se prépare à recevoir la confirmation en se confessant auparavant, afin qu'ainsi purifié on puisse recevoir le don du Saint-Esprit* (2). La confirmation est un sacrement qui doit être reçu en état de grâce ; et, parce qu'on ne peut ordinairement recouvrer la grâce après l'avoir perdue, que par le moyen de la confession, c'est avec raison que ce prélat veut qu'on avertisse les fidèles (qui sont engagés dans le péché) de se confesser avant que de recevoir la confirmation. C'est ainsi que je pense qu'on doit expliquer ce statut *moneantur*. Il avertit les pécheurs de se purifier, mais il n'oblige pas à la confession les

(1) Necesse est ut per confessionem peccatorum fœditatem evomat. L. 7 in Eccles., c. 26.

(2) Moneantur confessiones dare priùs, ut mundi donum S. Spiritûs valeant accipere. *Capit.* 75, tom. 1 *Capit. reg. Franc.*

fidèles qui n'en ont pas besoin , à cause de leur innocence.

M. Marlot nous a donné, à la fin de son Histoire de l'église métropolitaine de Reims, un réglement de l'archevêque Ebon, touchant les différents officiers de cette église, et touchant leurs emplois. Après avoir parlé du prévôt et des archidiacres, il dit ce qui suit des chorévêques : *Leurs fonctions sont de corriger et de régler les mœurs des prêtres dans toute l'étendue du pays qui est soumis à leur conduite..., de prêcher aux peuples des lieux, de les obliger à la confession* (1), *d'imposer la pénitence avec discrétion.* Ceci est tiré d'un manuscrit de saint Remi de Reims, et doit être rapporté à l'an 818 ou 820.

Le P. Dachery a publié une règle des solitaires, composée par un prêtre nommé *Grimlaicus*, qui vivait vers le neuvième siècle. Dans le chapitre 16 de cette règle il est parlé de la manière dont les solitaires doivent *entendre les confessions des femmes*, afin de le faire avec toute la modestie, et sans donner occasion aux mauvais soupçons.

Hincmar, moine de Saint-Denis en France, et ensuite archevêque de Reims, était assurément dans le sentiment où nous sommes touchant la nécessité de la confession, comme on le peut inférer, surtout de ce que je vais rapporter de lui. *Il faut*, dit-il, *exhorter Pépin à faire* EN SECRET UNE CONFESSION SINCÈRE (2) *de tous les péchés qu'il a commis depuis l'âge où il a été capable d'en commettre.* Ce prince avait été roi d'Aquitaine. On ne donne pour l'ordinaire aux personnes de cette qualité-là de pareils avis que quand il y va de leur salut. Nous pouvons donc conclure qu'Hincmar croyait que le salut de Pépin dépendait d'une véritable et d'une parfaite confession, après plusieurs grands péchés qu'il avait commis. Le même prélat avertit aussi Heribold (ou Hildébolde), évêque de Soissons, de faire une *confession générale de toute sa vie.* (*Tom.* 3 *Conc. Gall.*)

C'est pour la même raison, prise de la nécessité de la confession, que Foulques, successeur d'Hincmar au siége archiépiscopal de Reims, blâma extrêmement Didon, évêque de Laon, son suffragant, parce qu'il n'avait pas voulu accorder à un criminel la pénitence par la confession, *pœnitentiam per confessionem* (3), c'est-à-dire le sacrement de pénitence qu'il souhaitait obtenir par le moyen de la confession. Le besoin que ce misérable près de mourir avait de se purifier de ses péchés, lui rendait la confession nécessaire, et la charité que l'Église a pour ses enfants dans de semblables extrémités, devait déterminer l'évêque Didon à ne pas refuser la confession au criminel. Nous avons déjà rapporté plusieurs exemples du soin qu'avaient les fidèles de se confesser avant la mort, et lorsqu'ils étaient engagés dans un très-grand péril de perdre la vie ; ce qui n'était fondé que sur la créance où étaient les fidèles de la nécessité de la confession pour rentrer en grâce avec Dieu lorsque le péché l'a fait perdre.

Voici d'autres preuves très-remarquables du soin qu'avaient autrefois les fidèles de se préparer par la confession aux grands dangers, surtout aux hasards de la guerre. Alcuin, dont nous avons parlé au siècle précédent, quoiqu'il ne soit mort qu'environ la quatrième année de celui-ci, écrit en ces termes à un de ses amis : « Je suis fort en peine de la marche des troupes contre l'ennemi, parce que dans ces occasions on voit d'ordinaire arriver plusieurs accidents. Pour

(1) Populum regionis prædicare, confessiones exigere, etc. *Marlot, Hist. metrop. Rem., in append.*

(2) Exhortandus est Pipinus ut puram confessionem de omnibus peccatis suis, quæ ab ineunte ætate perpetravit, secretè faciat. *Consil. Hincm. in analect. ad cap. Caroli Calvi.*

(3) Pœnitentiam per confessionem petenti. *Flodoar., l. 4, c. 6* ; *Marlot, l. 4 Metrop. Rem.*

vous, *n'oubliez pas de vous fortifier avant ce voyage, par la confession* (1) *et par l'aumône.* »

Après la bataille de Fontenay, près d'Auxerre, où Charles-le-Chauve et Louis, roi de Germanie, défirent leur frère l'empereur Lothaire, l'an 843, les deux rois, entre autres marques de piété qu'ils donnèrent en cette occasion, assemblèrent après la messe les évêques qui les accompagnaient, pour délibérer des moyens d'expier la mort de tant de chrétiens qui avaient été tués. Les évêques dirent que « les deux rois et leurs armées avaient combattu pour la justice, et pour une bonne cause, comme Dieu l'avait montré par le jugement qu'il en avait fait. Cependant que si quelqu'un avait donné conseil ou exécuté quelque chose dans cette guerre par colère, par haine, par vaine gloire, ou s'il se sentait coupable de quelque autre péché, il s'en confessât véritablement et secrètement, ses fautes étant secrètes, et qu'on lui imposât la pénitence selon la qualité du péché. » Voilà quelle fut la réponse des évêques. Ils ordonnèrent néanmoins à tous un jeûne de trois jours, afin de procurer la délivrance des âmes de ceux qui avaient perdu la vie en cette bataille. Nithard, proche parent des deux rois, qui était présent, rapporte ceci dans son Histoire (*l.* 3, *apud Quercetan*). Ne devons-nous pas croire un auteur de si grand mérite, qui ne raconte que ce qu'il a vu?

Les annales de Fulde (*an.* 895) rapportent que le roi Arnould, assiégeant Rome, tint conseil de guerre après que la messe eut été célébrée, et demanda ce qu'il fallait faire. Tous, avec larmes, lui promirent la foi, et firent leur confession publique devant les prêtres. Ensuite l'attaque de la ville fut résolue, et si heureusement exécutée, que le roi, qui était venu pour secourir le pape, se rendit maître de cette ville, autrefois la maîtresse de tout le monde, sans perdre un seul homme de ses troupes. Joignons à cette histoire quelques autres faits considérables.

Un aveugle s'étant adressé à saint Ludger, évêque de Munster (2 *part. sec. IV Bened.*), pour le supplier de lui rendre la vue, le saint prélat ne voulut point lui accorder cette grâce qu'après l'avoir obligé à se confesser, et à recevoir la pénitence, croyant qu'il était indigne d'un chrétien de penser plutôt à la santé du corps qu'à celle de l'âme. La Vie de ce saint a été écrite par un autre évêque de Munster (*an.* 809), le troisième qui ait rempli ce siége. Il nomme l'aveugle, et en dit des particularités qui sont capables de persuader la vérité du miracle. Le disciple de saint Eigil qui nous a donné la Vie de ce pieux et humble abbé de Fulde (*ibid.*, *an.* 822), témoigne qu'il demanda pardon à tous ses frères avant sa mort, quoiqu'il se fût purifié auparavant *par la confession secrète, et par une digne pénitence : « Quamvis occultâ confessione et « dignâ pœnitentiâ purgaretur.* »

L'auteur qui décrit la translation des corps de saint Sébastien et de saint Grégoire le-Grand, dans l'église de Saint-Médard de Soissons, rapporte (*ibid.*, *an.* 826) que les plus sages de ceux qui allèrent rendre leurs devoirs à ces saintes reliques, purifièrent auparavant leur conscience par la confession et la pénitence. Mais ceux qui ne le firent pas (étant sans doute coupables de quelque péché mortel), éprouvèrent plusieurs châtiments, et quelques-uns furent contraints par une force secrète de publier leurs péchés devant tout le monde. L'impératrice Judith, femme de l'empereur Louis-le-Débonnaire, à qui cela fut dit, ne pouvant sans donner occasion de parler, se dispenser d'accompagner le prince son époux, qui avait résolu d'aller nu-pieds dans l'église de Saint-Médard, se trouva fort embarrassée (2); mais enfin elle prit la résolution de faire *une confession secrète de ses péchés aux prêtres : « Agens cum venerabilibus sacerdotibus culparum suarum secreti mysterii munus,* » etc.

(1) Iter tuum confessione confirmare memento. *Ep.* 46 *ad Damat.*

(2) Anxietatis nimiæ procellis elisa.

Une femme aveugle étant venue au tombeau de saint Philibert, abbé de Jumiéges (*ibid.*, *an.* 836), pour obtenir la vue par les mérites de ce saint, on lui conseilla *de faire à un prêtre sa confession, d'un cœur sincère* (1), de peur que les ténèbres de l'âme n'empêchassent la lumière des yeux du corps. Elle rejeta d'abord ce conseil, et demeura ainsi dans son aveuglement. Enfin s'étant soumise, et ayant purifié son âme par la confession, elle obtint l'effet de ses vœux.

Saint Bernard, archevêque de Vienne (*ibid.*, *an.* 842), est loué par l'auteur de sa Vie, de la charité et de la tendresse qu'il avait pour ceux qui lui confessaient leurs crimes : de sorte qu'il était plus touché de leur misérable état qu'eux-mêmes ne le ressentaient.

Dans la seule Vie de Raban Maur, écrite par un de ses disciples (2 *parte sec.* IV *Bened.*, *an.* 586), il y a trois exemples célèbres de la confession. Le démon qui possédait une femme, ayant menacé d'entrer dans le corps d'un nommé Otmar, si on le chassait de sa première demeure, le prêtre qui exorcisait la possédée envoya avertir cet homme *de faire pénitence de ses péchés, et de s'en confesser* (2), de peur qu'il n'eût mérité par ses déréglements de devenir la possession de l'ennemi. Les deux autres exemples sont à peu près semblables, et nous apprennent qu'alors la confession était la première chose qu'on conseillait à ceux qui avaient sujet de craindre qu'ils ne fussent tombés dans la disgrâce de Dieu; par conséquent on regardait la confession comme absolument nécessaire pour être réconcilié avec Dieu. L'histoire suivante en est encore une preuve.

Un moine de Fleury (*ibid.*, *an.* 883), qui avait eu pendant trois ans l'administration d'une dépendance de cet abbaye, tomba fort malade. Ses frères l'exhortèrent de penser sérieusement à son salut dans cette extrémité, et de confesser ses péchés à l'abbé, ou à l'un des prêtres; mais le malade différait toujours de satisfaire à ce devoir. L'auteur de qui nous tenons cette histoire marque son étonnement sur l'oubli de ce religieux : *Parce*, dit-il, *que tout chrétien*, *mais principalement un moine, s'il pèche, ce qui est ordinaire à l'homme, doit recourir au remède, en se confessant* (3). Enfin le malade perdit la parole, ce qui jeta ses confrères dans une *étrange consternation*, *ne sachant ce qu'ils avaient à faire* (4), parce qu'ils craignaient que la conscience de ce frère ne fût chargée d'un grand péché qu'il n'eût osé découvrir, même dans la dernière extrémité. Cependant ils firent des prières extraordinaires, et Dieu par sa miséricorde, rendit l'usage de la parole au malade, qui *se confessa* (5), reçut le saint viatique, et mourut ensuite, laissant autant de consolation à ses confrères par ce changement, qu'il leur avait causé d'inquiétude par son endurcissement. Ces religieux qui désespéraient du salut d'un malade, s'il eût persisté dans la résolution de ne se point confesser, et s'il y fût mort, ne croyaient ils pas la confession nécessaire? C'est ce qu'on ne peut pas nier raisonnablement. Ainsi qu'on doute tant qu'on voudra de la vérité des miracles qui sont rapportés dans ces histoires, ce qui me semble incontestable, c'est que les auteurs qui les rapportent et ceux dont il y est parlé étaient persuadés de l'obligation où nous sommes tous de nous confesser, quand nous avons été assez malheureux pour pécher.

Je laisse plusieurs faits de cette force, comme la confession que fit saint Théodard, archevêque de Narbonne, à l'abbé de Saint-Martin de Cahors, celle

(1) Ut confessionem ex toto corde cuilibet daret sacerdoti.

(2) Ut confessione factâ pœnitentiam ageret.

(3) Ut statim currat ad medelam, confitendo scilicet.

(4) Consternati animo ignorabant quò se verterent.

(5) Confessus est peccata sua.

d'Ebbon, archevêque de Reims, etc., pour marquer quelques confesseurs de nos rois.

Saint Aldric, évêque du Mans, fut confesseur de Louis-le-Débonnaire, selon les actes de ce saint que nous a donnés M. Baluze (*Miscellanea*). Le même prince choisit aussi saint Ansuin, évêque de Camerino, pour son père spirituel et son directeur (*apud Bollandum, 13 mart.*) : *Assumens eum sibi in spiritualem patrem*, dit l'ancien auteur de la Vie de ce saint. C'est ainsi que nous appelons ceux à qui nous découvrons l'état de notre conscience par la confession. Enfin un évêque de Fésule nommé Donat Scot, selon l'auteur *de l'Italia sacra* (*tomo 3*), fit encore les fonctions de confesseur, non seulement auprès de l'empereur Louis-le Débonnaire, mais aussi auprès de Lothaire son fils et son successeur à l'empire (1). Après

(1) Aux auteurs dont je viens de produire le témoignage on peut ajouter Rodolphe, disciple de Raban Maur, dont il a écrit la Vie; car ce religieux était prédicateur et confesseur de Louis, roi d'Allemagne, comme il paraît par le titre d'une donation que le même roi fit à l'école de Fulde : *Clerico, oratori et confessori suo, Rudulfo videlicet monacho, qui præest scholaribus in monasterio S. Bonifacii Fuldæ.* (*Secul. IV Bened., part. 2, p. 1.*)

Dans le dixième siècle saint Dunstan, archevêque de Cantorbéri, était confesseur d'Édrède, roi d'Angleterre, comme le témoigne un disciple du saint, qui a écrit sa Vie. (*Secul. V Bened.*, p. 673.) Dans le onzième siècle un concile tenu à Rouen (*t. 10 Conc. Labb., pag. 312, can. 8*) défend qu'aucun prêtre ou moine reçoive à la pénitence les pécheurs publics; leur permettant néanmoins d'entendre les confessions de ceux dont les péchés sont secrets, à condition d'imposer les pénitences prescrites par l'évêque. Au douzième siècle, le pape Lucius III frappe d'anathème tous ceux qui tiennent ou qui enseignent d'autres sentiments que ceux de la sainte Église romaine touchant le sacrement du corps et du sang de Notre-Seigneur, le baptême, la confession des péchés, *et les autres sacrements de l'Église.* (Decretal. Greg. *l. 5, tit. 7, c. Ad abolendam.*) Le P. Labbé rapporte ce décret au dixième tome des Conciles, et au lieu de *peccatorum confessione*, qui se trouve dans les décrétales, il met *remissione;* mais l'un et l'autre est égal, le sacrement de la confession et celui de la rémission des péchés distingué du baptême, n'étant qu'une même chose.

Odon, évêque de Paris, qui vécut en grande réputation de sainteté vers la fin du douzième siècle, fit des statuts synodaux, dont le chapitre 6, qui contient plusieurs articles, est sur la confession. Le 1er ordonne que les confesseurs soient exacts à s'informer des péchés et de leurs circonstances, quand on s'en confesse à eux. Le 2e leur prescrit de n'entendre les confessions que dans les endroits de l'église les plus exposés à la vue. Le 3e les oblige à une grande modestie, surtout lorsqu'ils confessent les femmes, etc.

J'ai prouvé en plusieurs endroits que les Grecs conviennent avec nous de la nécessité de la confession, et je démontrerai, part. 2, arg. 1, que leurs prêtres ne s'en croient pas dispensés. Je puis appuyer ce que j'en dirai par le témoignage du P. Goar, savant dominicain, dans ses Observations sur ces paroles de la Liturgie de saint Chrysostôme : *Sacerdos divinum mysterium peracturus ante omnia confiteri, et cum omnibus reconciliatum habere se debet.* « *Le prêtre qui se prépare à célébrer les sacrés mystères doit avant toutes choses se confesser*, » etc. Les prêtres grecs, dit le P. Goar, ne rejettent point la confession qui leur est commandée en cet endroit, comme quelques-uns les en ont faussement soupçonnés. Ils font même connaître quelle est son efficace par ce proverbe qui leur est familier, que *le péché n'est point remis, s'il n'est soumis à la rigueur des canons par la confession.* Le P. Goar ajoute que Germain, évêque d'Amathunte, ou d'Amathuse, remarquant la négligence de quelques prêtres grecs dans la pratique de la confession, fit ses statuts synodaux, par lesquels il renouvelle ce qu'ordonnent les anciens canons : *Il faut que les prêtres principalement se confessent souvent, parce qu'ils doivent avoir soin de la pureté de leur âme plus que tous les autres. Il faut que les confesseurs ou les pères spirituels se confessent les uns aux autres. Les évêques et les supérieurs des monastères sont obligés à se confesser.* On peut voir les observations du P. Goar sur l'Eucologe des Grecs, page 109, et celles de M. Habert sur leur pontifical, p. 1.

cela il ne faut pas s'étonner s'il y avait des prêtres dans les monastères nommés pour être confesseurs et comme pénitenciers. Nous apprenons de Walefroy Strabon, auteur fort illustre, qu'un nommé Théganmare était confesseur dans la fameuse abbaye de Richenow, sa prudence et son expérience lui ayant mérité cet emploi. (*Sec. IV. Bened., 1 part., p. 289.*)

Cui longa senectus
Contulit æternos venerando munere canos....
Confessor fratrum gnarus conferre medelam.

Mais il ne faut rien dire davantage là-dessus, puisque M. Daillé avoue que les moines se confessaient alors, et puisqu'il veut que les autres fidèles aient appris d'eux *à se confesser en détail* (l. 4, c. 41). Il le dit sans le prouver, et ce qu'il rapporte du solitaire Marc est tout-à-fait hors de propos. Il semble que M. Daillé ait déplacé cet auteur grec tout exprès, pour le mettre au neuvième siècle, où il avait besoin de lui (1).

Cependant je ne vois pas qu'il en puisse tirer un grand service. Marc parle seulement de la confession qu'il faut faire à Dieu, comme il paraît par ces deux endroits, selon même la traduction de M. Daillé, qui répond au texte : *Si velis Deo confessionem offerre irreprehensibilem.* Et sur la fin du passage : *Non recordatione rerum anteactarum, sed supervenientium tolerantiâ confitetur Deo.* Mais quand même j'accorderais que Marc parle de la confession qu'il faut faire au prêtre, comme l'ont voulu quelques-uns de nos théologiens, que pourrait-on en conclure? Cet auteur montre le danger qu'il y a d'échauffer trop son imagination à repasser dans sa mémoire des péchés dont le souvenir peut reveiller de fâcheuses idées (2). Sur quoi il donne le conseil que donnent tous nos directeurs, de ne pas trop occuper notre pensée à ces péchés passés, et d'en gémir devant Dieu en général, sans les considérer d'une vue distincte. On peut néanmoins s'en souvenir pour s'en confesser, et même sans danger, lorsqu'on est touché d'une véritable componction; outre qu'il y a bien de la différence entre se souvenir simplement d'un péché pour s'en accuser, et arrêter trop sa vue dessus, en retraçant des idées qui plaisent à la chair. Je me tiens néanmoins à ma première réponse, parce qu'elle est conforme à la pensée de l'auteur que j'explique.

CHAPITRE XXIV.

PREUVES DU DIXIÈME SIÈCLE. — *Réginon. — Rathier, évêque de Vérone. — Ordonnances des rois d'Angleterre. — Coutumes de Cluny. — Quelques exemples de la confession. — Confesseurs des princes.*

Nous entrons dans celui de tous les siècles de l'Église, dont les protestants tirent leurs plus grands avantages, parce que les ténèbres de l'ignorance qui l'ont obscurci (selon l'horrible peinture qu'en font les ministres) sont favorables à leurs fictions, à peu près comme la nuit est propre aux songes. C'est le nom qu'on peut, avec raison, donner à l'imagination de ces ministres, qui ont prétendu que la doctrine de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie s'est établie dans le dixième siècle.

(1) M. Boileau prouve fort bien qu'il était longtemps avant le 9e siècle.

(2) Ante impressa menti vestigia effingit ut affectus... iterùm incensos exsuscitet.

Quoique M. Daillé n'ose pas tout-à-fait placer au même temps le changement sur la créance de la confession, néanmoins puisqu'il nous la décrit dans le neuvième *comme nouvellement conçue* (1); et puisqu'il avoue que dans le onzième *elle régnait déjà communément partout* (2); il faut selon lui, qu'elle ait pris son accroissement et toutes ses forces dans le dixième siècle, dont nous allons parler.

Si cela était vrai, nous devrions trouver présentement plus de preuves de la confession que les siècles passés ne nous en ont encore fourni. Cependant nous en avons beaucoup moins dans celui-ci; si ce n'est qu'on veuille dire que même le petit nombre de preuves qui s'y trouvent, en est une preuve très-forte pour nous, et qu'il ne faut que cela pour montrer qu'il ne s'est fait aucun changement dans le neuvième siècle, ni dans le suivant, sur le sujet que nous traitons. En effet, l'Église a toujours cru là-dessus ce qu'elle croit encore présentement. Elle participe à la nature immuable de son époux, si nous la considérons dans sa foi, parce que cette foi est divine, au lieu que sa discipline, qui a quelque chose d'humain, la rend sujette au changement, comme Jésus-Christ n'en était pas exempt ici-bas dans son corps et dans sa nature humaine. Cette unité de foi de l'Église n'empêche pourtant pas que les siècles différents ne nous en fournissent plus ou moins de preuves, à proportion qu'ils ont été stériles ou féconds en auteurs et en écrivains ecclésiastiques. Et comme le dixième en a manqué plus que les autres, on ne doit pas s'étonner si nous en rapportons bien moins que nous n'avons fait, surtout depuis le sixième siècle. Commençons par Réginon.

Il fut quelque temps abbé du monastère de Prom, au diocèse de Trèves, célèbre pour avoir servi de retraite à l'empereur Lothaire, qui y termina ses jours dans un habit de moine, effaçant, dit Sigonius (*l.* 5, *de Regno Ital.*), par une mort si honnête tout ce qui s'était passé de honteux et de criminel dans sa vie. Outre ce que Réginon a écrit de l'histoire dans ses Chroniques, il nous a laissé deux livres de la *Discipline ecclésiastique*, qu'il composa par l'ordre de Ratbod, archevêque de Trèves, recueillant ce que les conciles et les Pères ont dit sur la matière qu'il traite, ce qui doit rendre son ouvrage plus considérable. M. Baluze l'a donné au public, avec de savantes observations, qui en augmentent encore le prix.

Le canon 105 du 1er livre, tiré d'un concile de Nantes, ordonne que lorsque le prêtre, c'est-à-dire le curé, apprend la maladie de quelqu'un de ses paroissiens, il aille au plus tôt le voir. Qu'après quelques saintes cérémonies, qui se pratiquent encore parmi nous, comme de donner de l'eau bénite, il fasse sortir tout le monde de la chambre du malade; qu'ensuite il l'exhorte doucement à mettre toute son espérance en Dieu, à souffrir patiemment le fléau de la maladie, et à confesser ses péchés : *ut peccata confiteantur*. Le canon suivant est aussi touchant la confession des infirmes. Je ne le rapporte point, pour abréger, comme je n'ai rien dit au neuvième siècle de la dixième constitution de Riculfe, évêque de Soissons, qui parle aussi de cette confession des malades dans les mêmes termes que nos auteurs modernes (3).

Au même livre, dans l'examen que l'évêque doit faire de la vie et de la conduite des prêtres ou des pasteurs, que nous appelons *curés*, il est marqué à l'article 57 « qu'il faut qu'il s'informe si le prêtre exhorte à la confession le peuple qui lui est soumis, le mercredi avant le carême; et s'il impose la pénitence selon la qualité des péchés conformément au Pénitentiel et non pas selon son caprice (*a.* 95). S'il a le Pénitentiel romain, ou celui de l'évêque Théodore, ou bien celui qui a été publié par le vénérable Bède; afin que selon qu'il est prescrit dans ces livres, il interroge celui qui se confesse, et qu'il lui impose la pénitence après la confession.

« Les prêtres, dit-il au canon 288, doivent avertir leurs peuples que tous ceux qui se sentent blessés à mort par le péché (c'est-à-dire qui se sentent coupables de péchés mortels) aient recours le mercredi avant le carême à l'Église leur mère, qui leur peut rendre la vie; qu'ils confessent simplement en toute humilité, avec de véritables sentiments de contrition, ce qu'ils ont commis de mal; qu'ils reçoivent le remède de la pénitence selon la mesure que prescrit l'autorité des canons ; et qu'*ils soient livrés à Satan, pour mortifier leur chair, afin que leur âme soit sauvée au jour du Seigneur.* » Ceci regarde la confession qu'on doit faire pour entrer dans l'exercice de la pénitence publique. Ce qui suit est particulier à la confession, qu'on appelle vulgairement *auriculaire.* « Non seulement, dit Réginon, celui qui a commis un péché mortel, mais aussi quiconque se sent coupable d'avoir souillé par le péché la robe sans tache de Jésus-Christ, qu'il a reçue dans le baptême, doit être diligent de venir à son propre pasteur, et doit lui confesser humblement, d'un cœur pur, toutes ses transgressions, et tous les péchés, par lesquels il se souvient d'avoir offensé Dieu. »

On ne peut pas douter, après avoir lu tout ce que nous venons de rapporter, qu'au temps de Réginon, qui mourut seulement l'an 910, la confession ne fût fort fréquentée; mais ce qui suit en prouve la nécessité et l'obligation. Car au deuxième livre où cet auteur explique de quoi il faut que l'évêque s'informe dans la visite des paroisses de son diocèse, il dit qu'il doit demander *s'il se trouve quelqu'un qui ne vienne pas faire sa confession, au moins une fois l'année, savoir au commencement du carême* (1). D'où il faut conclure que dès lors il y avait dans l'Église une loi qui ordonnait aux fidèles de se confesser au moins une fois chaque année, et que les évêques étaient exacts à la faire observer. Ce qui est remarquable, c'est que Réginon met cette négligence de la confession au rang des plus grands désordres, qu'il veut que l'évêque punisse et corrige soigneusement. Si donc alors on croyait pécher grièvement en différant plus d'une année à se confesser, pouvait-on croire que l'usage de la confession fût seulement de conseil, et non pas de précepte?

Rathier, évêque de Vérone, après avoir été moine de Lobe, vivait un peu après Réginon. Il dit presque la même chose que lui sur la confession qu'il faut faire au commencement du carême (*t.* 2 *Spicil.*, *p.* 265). Car il veut que tous les prêtres exhortent les peuples qu'ils conduisent à se confesser le mercredi avant le carême, et qu'ils imposent à ceux qui se confessent des pénitences proportionnées aux péchés.

Quelqu'un peut-être m'opposera qu'il paraît par les paroles de cet évêque que la confession est seulement de conseil, puisqu'il dit : *Invitez les peuples à se confesser* (2), exhortez-les à cet exercice d'humilité, sans ordonner qu'on les y oblige; comme si l'on ne pouvait pas inviter et exhorter les hommes à des choses qui sont néanmoins pour eux d'une obligation indispensable. Et faut-il conclure de là qu'elle ne leur est pas absolument nécessaire?

Rathier même s'explique fort clairement, dans un autre endroit, sur la nécessité de la confession; car voici ce qu'il écrit à son clergé : « Le concile de Néocésarée ordonne que si un prêtre se confesse d'être tombé dans un péché de la chair, *corporali peccato*, avant son ordination, il ne consacre point les saints dons. Et remarquez la grande opposition qui se ren-

(1) Novitiæ disciplinæ prima veluti rudimenta, p. 545.

(2) Ex opinione jam illo seculo invalescente, pag. 534.

(3) *Habetur tom.* 9 *Concil. Labbei.*

(1) Si aliquis ad confessionem non veniat, vel unâ vice in anno, id est, in capite quadragesimæ. *Interrog.* 65.

(2) Ad confessionem invitate,

contre là-dessus. *Il ne vous est pas permis de consacrer l'oblation sainte, si vous confessez que vous avez péché : Vous n'obtiendrez cependant point le salut, si vous ne vous confessez d'avoir péché. Que déterminerai-je donc sur votre sujet, mes frères*, qui êtes prêtres aussi bien que moi? *Si vous ne confessez vos péchés, je crains que vous ne soyez point sauvés* (1). Si vous vous confessez, vous faites contre la défense (d'un concile) en continuant de consacrer. »

Il est vrai que la particule *non* ne se trouve pas dans l'imprimé avant *confitearis;* mais il faut l'ajouter nécessairement, pour donner un sens à ce passage, comme m'en a averti un savant homme de mes amis.

C'est en vue de la nécessité de la confession, qu'Alfrède et Guturne, deux rois d'Angleterre, qui vivaient sur la fin du neuvième siècle, ordonnèrent, au chapitre huitième des lois ecclésiastiques, que *si quelque criminel condamné à la mort voulait se confesser à un prêtre, cela ne lui fût jamais refusé.* Édouard surnommé le Vieux, fils d'Alfrède, auquel il succéda au commencement de ce siècle, confirma la même ordonnance comme il paraît par ces paroles (cap. 5) : *Si quis rei capitalis damnatus, sua ingenuè sacerdoti peccata confiteri cupiverit, id ei conceditor.* Car auparavant on gardait en Angleterre envers les criminels cette rigueur, de leur refuser le sacrement de pénitence; et même cela s'est observé en France jusqu'en l'an 1396, qu'on obtint du roi Charles VI que cette coutume fût abolie. Ce n'est pas qu'on ne crût la confession nécessaire aux misérables qui meurent de la main du bourreau, aussi bien qu'aux autres; mais par ce refus rigoureux on prétendait imprimer une plus grande crainte de tomber dans des crimes qui privaient de ces secours de la religion chrétienne. Il y a bien de l'apparence que les princes normands qui commencèrent à régner en Angleterre le siècle suivant dans la personne de Guillaume-le-Conquérant, ne confirmèrent pas l'ordonnance des rois Alfrède et Edouard, ayant changé les lois et les coutumes du pays, pour introduire celles de Normandie, où l'ancienne rigueur s'observait. En effet, Ordry Vital nous apprend que Robert, duc de Normandie, fils de Guillaume-le-Conquérant, ayant fait arrêter un nommé *Conan*, qui avait voulu livrer Rouen à Guillaume-le-Roux, son frère, roi d'Angleterre, ne voulut jamais lui accorder la grâce de se confesser, avant qu'on le fît mourir, quoique ce malheureux demandât *pour l'amour de Dieu qu'on le lui permît* (2).

Dans les canons qui furent faits en Angleterre sous le roi Edgar, il s'en trouve plusieurs touchant la confession et les confesseurs (*an.* 967). Je me contenterai de rapporter le premier : « Lorsque quelqu'un veut faire la confession de ses péchés, qu'il s'arme de force, et qu'il ne rougisse point de découvrir ses chutes..., *parce que sans la confession il n'y a nul pardon à espérer; c'est la confession qui guérit, c'est la confession qui justifie* (3). »

Les anciennes coutumes de Cluny (*l.* 2, *c.* 12) qui sont au quatrième tome du Spicilége, parlent expressément de la confession sacramentelle, qu'elles laissent la liberté de faire à celui des prêtres qu'on voudra choisir; ce qui marque qu'il n'est point parlé en cet endroit d'une confession d'*institution monastique;* car s'il ne s'agissait que de faire connaître l'état de sa conscience, pour prendre conseil, et pour demander le secours des prières de celui à qui l'on fait cette confidence, pourquoi spécifier qu'il faut se confesser aux prêtres seulement? Ne se trouvait-il pas alors dans les monastères, et principalement dans Cluny, plusieurs religieux fort éclairés dans toutes les voies de la vie spirituelle, qui n'étaient toutefois pas prêtres, et qui auraient pu donner d'aussi bons avis que les prêtres mêmes? Si donc les coutumes de Cluny désignent le prêtre, comme le seul ministre capable de recevoir les confessions, c'est à cause du pouvoir qu'il a reçu dans son ordination de remettre les péchés. C'est ce que j'ai cru devoir remarquer, parce que M. Daillé, qui reconnaît, à la vérité, l'usage de la confession parmi les moines, et même parmi les séculiers, au dixième siècle, la réduit néanmoins à une simple déclaration des péchés, sans qu'elle soit suivie de l'absolution.

Marquons, à notre ordinaire, les confesseurs de quelques personnes illustres.

Sainte Mathilde, femme de l'empereur Henri, surnommé l'Oiseleur, avait pour son confesseur Guillaume, archevêque de Mayence, son petit-fils, et elle se confessa à lui de tous ses péchés un peu avant sa mort. *Avant toutes choses* (1), *entendez ma confession*, dit cette princesse à l'archevêque Guillaume, *et donnez-moi l'absolution par la puissance qui vous a été accordée de Dieu*, et par S. Pierre le prince des apôtres. Ensuite allez à l'église et dites la messe pour m'obtenir la rémission de mes péchés et de mes négligences... *L'impératrice ayant achevé sa confession, le prélat entra dans l'église*, et y célébra la messe. *L'ayant dite, il retourna dans la chambre de la malade, et derechef il lui donna l'absolution de ses péchés. Ensuite il l'oignit de l'huile sacrée, et il la fortifia du très-saint sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ.*

Saint Udalric, évêque d'Augsbourg, était le confesseur de l'empereur Othon, premier du nom, selon Ditmare au livre second de ses Chroniques (*Chronic. manuscript. Magdeburg.*).

Le duc Conrad (*Boll.* 14 *mart.*), avant que de donner bataille aux Hongrois, fit célébrer la messe, et reçut la sainte communion de la main *de l'illustre Odelric*, *son confesseur*, dit la chronique de Magdebourg en l'an 955 : *Post missæ celebrationem, sacramque communionem ab egregio porrectam Odelrico, confessore suo.*

Didacus Fernandus prend la qualité de confesseur du roi, dans une charte donnée par Ordonie II, roi d'Espagne, datée de l'ère 947, qui revient à l'an de Jésus-Christ 985 (*apud Yepez, in Chronico Ord. S. Bened., tom.* 4, *p.* 450).

Ingulphe, moine de Fontenelle en Normandie (2), ensuite abbé de Croiland en Angleterre, et secrétaire de Guillaume-le-Conquérant, nous marque plusieurs confesseurs, dont il y en a quelques-uns qui appartiennent à ce siècle. Je les joindrai tous ensemble.

Dunstan, intime ami du chancelier Turkétule, était aussi son confesseur, à qui il s'ouvrit confidemment. *Confessionum suarum communicator confidentissimus.*

Thierry, abbé de Saint-Pierre de Chartres, était confesseur de Richard, duc de Normandie; Avice, confesseur du comte Leufroy; Lanfranc, confesseur du comte Valdène.

Puisque nous avons commencé à faire mention

(1) Oblata non permitteris consecrare, si te peccâsse confiteris; salutem non consequeris, si te peccâsse non confitearis : quid igitur de vobis faciam, fratres...? Si peccata vestra non confitemini, timeo ne salvemini, etc. *Itinerarium Ratherii*, *tom.* 2 *Spicil.*, *pag.* 277 *et seq.*

(2) Pro amore Dei confessionem sibi permitti. *Lib.* 8.

(3) Quia sine confessione nulla est venia, confessio enim sanat, confessio justificat. *Tom.* 9 *Conc. Labb.*, *p.* 687.

(1) Nunc primùm audite nostram confessionem et date nobis remissionem, per potestatem quæ vobis tradita est à Deo.... Completâ confessione episcopus intravit ecclesiam... Finitâ missâ rursùm intravit cubiculum, et iterando dedit illi remissionem peccatorum. Postmodùm perunxit eam oleo sacro, et recreavit sacro-sancto corporis et sanguinis Christi mysterio.

(2) Il a écrit l'histoire des monastères d'Angleterre. —Voyez le P. Mabillon, *Præf. in* 1 *part. sec. III Bened.*, *p.* 64 *et seq.*

d'Ingulphe, rapportons encore sur son témoignage une coutume des Anglais, qui apparemment était pratiquée avant même le dixième siècle. Car cet auteur en parle d'une manière à nous faire croire qu'elle était ancienne. « C'était, dit-il, la coutume des Anglais, que celui qui voulait se consacrer solennellement, et dans toutes les formes, à la milice, *fit* le soir de la veille de sa consécration, *la confession de tous ses péchés*, avec contrition et componction, soit *à un évêque, soit à un abbé, soit à un moine, ou enfin à quelqu'autre prêtre. Après avoir reçu l'absolution* (1), il passait toute la nuit dans l'église en prière, en dévotion, et en pénitence. »

Il est rapporté dans la Vie de saint Dunstan que le démon, qui possédait une misérable créature, reprochait par sa bouche tous les péchés de ceux qui étaient présents, et qui ne s'étaient point confessés ; mais après qu'ils eurent profité de cet avertissement, et qu'ils se furent purifiés par la confession, l'esprit malin leur dit : « D'où venez-vous? Dans quel bain salutaire vous êtes-vous lavés si promptement? » *Quo lavacro tam citò expurgati?* (*Sur.*, 19 *maii.*)

Je pourrais remarquer plusieurs faits semblables, mais je ne le crois pas fort nécessaire. Je dirai seulement, en finissant ce chapitre, que quoique nous ayons cité plusieurs statuts d'évêques et de conciles, qui ordonnent aux fidèles de se confesser à leurs propres prêtres ; néanmoins comme les curés étaient peut-être accablés de confessions, et que d'ailleurs l'obligation de se confesser à eux était limitée à certain temps de l'année, les moines mêmes étaient dès ce temps-là employés à confesser. Ainsi nous lisons que saint Vital, moine grec, qui vivait en grande réputation dans l'Italie, entendait les confessions de ceux qui s'adressaient à lui, comme nous l'apprend l'auteur de sa Vie, rapportée par Bollandus (9 *mart.*). Ce que nous avons rapporté ci-dessus de Théodore Studite, et de Nicéphore garde-des-chartes, prouve que dans l'église grecque les moines avaient aussi été appelés au ministère de la confession.

Ainsi lorsque Blastares, moine et canoniste grec, semble dire le contraire dans son recueil alphabétique de canons, où il rapporte ces paroles d'un concile de Carthage : « Les saints moines font mal, et s'exposent à de grands périls, lorsqu'ils entendent les confessions des fidèles, parce qu'ils n'ont pas la puissance de lier et de délier, » il ne parle que des moines qui présument de confesser sans le consentement des évêques, comme ces mots le font suffisamment connaître (*Pandecta can.*, *tom.* 2, *p.* 181) : *Quare qui sine episcopi consensu confessiones hominum excipiunt sacrati monachi*, *malè faciunt*, etc.

Nous apprenons d'ailleurs de Jean, patriarche d'Antioche, qui vivait vers l'an 1140, que depuis la mort de l'empereur Léon d'Isaurie, grand ennemi des images (2), et persécuteur des moines (c'est-à-dire depuis l'an 741), l'ordre monastique avait été si *divinement* honoré des fidèles, qu'*on leur avait déféré le soin d'entendre les confessions des péchés, d'imposer les pénitences, et de donner les absolutions, comme nous voyons qu'il se pratique encore présentement* (3), dit ce patriarche, dans une oraison, ou une harangue que M. Cotelier a mise au jour, avec plusieurs autres pièces de l'antiquité grecque, dont le public lui a l'obligation.

CHAPITRE XXV.

PREUVES DU ONZIÈME SIÈCLE. — *Le cardinal Pierre de Damien.* — *Pierre* De Honestis. — *Permission de confesser donnée aux religieux.*

La pernicieuse opinion de Bérenger touchant l'Eucharistie, qui troubla l'Église latine dans le onzième siècle, occupa aussi les plus doctes et les plus illustres personnages de ce temps-là, qui entreprirent de la réfuter, et qui, ce semble, ne pensèrent qu'à défendre l'ancienne doctrine contre cette nouveauté inouïe. Nous en trouvons néanmoins un assez grand nombre qui ont établi la nécessité de la confession d'une manière très-solide. Je commence par le B. Pierre de Damien. Ce grand cardinal ne se distingua pas tant par sa pourpre que par son zèle pour la pureté des mœurs. Il pratiqua une pénitence très-rigoureuse ; il la prêcha, il la persuada même à plusieurs, ce qui est le plus difficile. Ainsi parlant souvent de la pénitence, il devait parler aussi de la confession qui est nécessaire pour faire une véritable pénitence. Voici comme il en traite fort exactement dans son sermon de saint André, apôtre (1) :

« Puisque nous sommes tombés sur ce sujet, et que l'occasion de parler de la confession se présente, il faut que je m'acquitte maintenant de ce que j'ai promis ailleurs, et que je dise tout ce que je pense de la confession. Ayez patience, s'il vous plaît ; et quoique je m'étende peut-être dans un long discours, ne perdez point l'attention, parce que tout ce que j'ai à dire vous doit être fort utile; *car la voie* (que je vais vous marquer) *est celle sans laquelle personne n'arrive au Père céleste* (2) ; et quiconque l'a perdue, a perdu Dieu.

« Lors donc que vous vous disposez à sortir de l'abîme des vices, ayez avant toutes choses recours à celui qui est chargé du soin de votre âme, et que Dieu a mis sur votre tête. Au reste, ne vous mettez pas en peine s'il est ignorant ou indiscret ; car en cela même (que vous vous adresserez à lui) vous donnerez des marques de votre humilité, qui doit être le principe de la confession. Souvenez-vous qu'*il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu : les docteurs de la loi et les pharisiens sont assis sur la chaire de Moïse*, dit le Seigneur ; ne prenez donc pas garde à celui qui est assis, mais au siége.

« Que si votre pasteur vous permet d'aller à un autre, découvrez-lui toutefois auparavant le secret de votre âme ; car vous n'obtiendrez point parfaitement le salut, si vous fuyez, ou si vous méprisez celui auquel vous devez vous attacher, et que vous étiez obligé d'honorer. Que s'il ne vous paraît pas assez capable pour vous donner les instructions nécessaires, la liberté vous est accordée d'aller répandre votre cœur devant un homme habile et discret, en conservant néanmoins le droit de celui à qui vous avez confié votre âme. »

Ensuite Pierre de Damien marque plusieurs espèces de confessions vicieuses : celle qui est un pur effet de la crainte ; celle où l'on accuse les autres plutôt que soi-même ; celle où l'on se défend et l'on s'excuse ; « et toutes les autres semblables pestes, dit-il, qui sous le voile dont elles se couvrent, prennent les apparences de la sainteté *d'un si grand sacrement* (3). »

Afin donc de prescrire les règles d'une bonne confession, le bienheureux Pierre marque « qu'il faut premièrement s'y disposer par la connaissance de ses péchés dont on doit faire un sérieux examen, considérant en même temps les peines qu'on a méritées par ses désordres. Cette vue du péché et des peines qui lui sont dues doit secondement faire embrasser une rigoureuse pénitence, et les austérités qui domptent le corps. De l'affliction de la chair il faut, dit-il, en troisième lieu passer à la douleur de l'esprit et à la

(1) Ad episcopum, vel abbatem, vel monachum, vel sacerdotem aliquem de omnibus peccatis suis confessionem faceret, et absolutus, etc.

(2) Briseur des images.

(3) Ut confessiones et enuntiationes peccatorum, consequentesque censuræ et absolutiones ad monachos translatæ sint, quemadmodùm in præsentiâ quoque fieri videmus. *Tom.* 1 *Monumentorum Eccl. Græc.*, *p.* 168.

(1) Ce sermon est aussi attribué à Nicolas de Clairvaux, secrétaire de S. Bernard. M. Daillé le reconnaît pour être de P. de Damien.

(2) Via enim est sine quâ nemo venit ad Patrem, etc.

(3) Tanti sacramenti simulent sanctitatem.

contrition du cœur, qui le rétablisse dans la justice et dans l'ordre.

« Le quatrième degré (d'une parfaite confession) ajoute-t-il, c'est la confession de bouche. On doit la faire purement et sincèrement, parce qu'il ne faut pas dire une partie de ses péchés, et céler le reste. Il ne faut pas confesser les fautes légères, et nier les plus grandes (1). »

Après la sincérité, qui est la première condition de la confession qu'exige Pierre de Damien, il demande qu'elle soit faite avec humilité, parce qu'il y en a qui sous prétexte de se confesser de leurs péchés, racontent leurs beaux faits, et couvrent leur orgueil du manteau de l'humilité même. Il veut pourtant que cette humilité ne jette pas dans le découragement et dans la défiance; c'est pourquoi il apporte pour troisième condition de la confession la confiance avec laquelle on doit croire que ses péchés seront remis par le secours de la foi de l'Église : *In fide Ecclesiæ.*

Après avoir enseigné ce qu'il faut faire ensuite de la confession, il décrit en peu de mots un parfait confesseur et un directeur accompli. Il veut qu'il ait autant d'érudition que de religion; qu'il ait du zèle, mais un zèle réglé par la science, la piété indiscrète nuisant plus qu'elle ne sert. Il lui défend surtout de parler jamais des choses qu'on lui a dites sous le sceau de la confession (2), et de concevoir du mépris pour celui qui lui a découvert ce qui le rend vil et méprisable, en lui déclarant ses péchés.

Notre pieux cardinal conclut tout ce qu'il a dit sur ce sujet, en avertissant ses auditeurs des obstacles qui empêchent la confession; et il en marque quatre principaux : la honte, la crainte, l'espérance, et le désespoir. « Rien, dit-il, n'est plus fort pour combattre et pour surmonter même la grâce de Dieu que la crainte humaine, parce que quand nous rougissons de confesser les péchés que nous avons commis, nous croyons moins Dieu que les hommes. Voilà cette confusion et cette honte qui attire le péché; mais opposons à cette crainte ces considérations..... *Car la raison nous sollicite à nous confesser. Dieu qui nous voit* (3), *nous y oblige* ET NOUS Y CONTRAINT; et si nous avons honte de nos péchés ici-bas, que sera-ce de la confusion qui nous arrivera, lorsque tous nos crimes seront exposés à la vue de tout le monde? » Enfin le B. Pierre de Damien met le sceau à ce qu'il a dit par ces dernières paroles de son sermon : *J'ai discouru*, dit-il, *du sacrement de la confession autant que j'ai pu, mais non pas autant que je l'aurais voulu* · « *De con-* « *fessionis disserui sacramento.* »

M. Daillé croit-il se tirer d'affaire en répondant à l'autorité de Pierre de Damien *que cet homme ne dit point si tous les chrétiens doivent se confesser, et qu'il ne marque point que tous y soient nécessairement obligés, en sorte que pas un seul ne le fasse librement* (*l.* 3, *c.* 273, *p.* 286)?

C'est bien de quoi il est question entre les catholiques et les protestants; nous ne croyons obligés à la confession que ceux qui sont coupables de péchés mortels, et non pas tous les chrétiens généralement. Nous ne disons pas aussi que les pécheurs soient obligés à se confesser par une *nécessité* qui empêche qu'ils ne fassent cette action *librement et volontairement*, comme toutes les autres qui nous sont commandées par la loi divine. Au reste néanmoins, en s'attachant à la lettre, on pourrait dire même que Pierre de Damien porte la nécessité de la confession jusqu'à la contrainte : *Ut confiteamur ratio movet, Deus cogit*, etc. Et certainement, je ne crois pas qu'aucun de nos théologiens puisse parler plus clairement de cette obligation de se confesser qu'en parle notre grand cardinal : « Sans ce moyen, sans cette voie (de la confession), dit-il, on ne peut retourner au Père céleste; et la perdre, c'est perdre Dieu même. » Voilà de quelle manière il parle aux pécheurs qui veulent se convertir. Il appelle la confession un sacrement. Elle doit être entière, selon lui, et quiconque a honte de se confesser ici-bas de quelques péchés sera couvert d'une confusion éternelle dans l'autre vie.

Ce même auteur (*opusc.* 34, *c.* 7) nous apprend qu'un religieux de Cluny, cassé de vieillesse et de maladie, supplia Notre-Seigneur que s'il avait commis quelque péché qu'il n'eût point encore confessé, il lui accordât la grâce de l'en faire souvenir, afin qu'il pût s'en confesser à son abbé. Ce religieux obtint l'effet de sa prière, une voix venue du ciel l'ayant averti d'un certain péché qu'il n'avait point encore déclaré en confession, mais il s'en purifia, et s'en confessa promptement à saint Hugues, son abbé. C'est assurément de la confession sacramentelle dont il est parlé en ce lieu. Nous avons montré ci-dessus (chap. 24) par les anciennes coutumes de Cluny, qu'elle était en usage dans ce célèbre monastère. Si elle n'était pas nécessaire pour effacer les péchés, pourquoi Dieu aurait-il fait le miracle qui est le sujet de cette histoire rapportée par Pierre de Damien?

On pourrait nous former une difficulté sur ce que dit ce même cardinal, lorsqu'il avertit les solitaires (*opusc.* 15, *c.* 24) que « s'il arrive qu'étant dans leurs cellules ils pèchent par quelque mauvaise pensée, ou même par quelque action défendue, dont il leur reste des remords de conscience qui les épouvantent, ils ne sortent pas incontinent pour faire leur confession, et qu'ils n'abandonnent pas la résolution qu'ils ont prise (de demeurer dans la solitude); mais qu'en attendant quelque occasion (de se confesser au prêtre) ils se confessent premièrement à Dieu, lui offrant cette confession pour gage de celle qu'ils ont dessein de faire (au prêtre). » Si la confession était nécessaire, dira-t-on, Pierre de Damien n'exhorterait-il pas les solitaires à la faire promptement, après avoir péché, sans avoir égard à leur solitude?

Mais je réponds qu'il n'est parlé en cet endroit, sous le nom de mauvaises pensées et d'actions défendues, que de péchés véniels, dont il n'y a nulle obligation de se confesser; et quiconque fera réflexion sur la pureté de vie des ermites dont parle Pierre de Damien, jugera aisément qu'ils étaient exempts de péchés mortels. Quand même l'auteur parlerait de péchés mortels, il pourrait, sans combattre la nécessité de la confession, avertir les solitaires de ne pas abandonner leurs cellules pour s'aller confesser aussitôt qu'ils auraient commis ces péchés. Ce grand homme, si éclairé dans les maximes de la vie solitaire, veut donc affermir dans la résolution de garder la retraite ceux qu'il instruit, et les munir contre la tentation de quitter leurs cellules sous prétexte de la confession.

Pierre, de la famille des Honnêtes, que quelques-uns confondent mal à propos avec Pierre de Damien, a composé une règle pour les clercs, de la profession desquels il était, et non pas moine. Il prescrit au chapitre 16 du deuxième livre « que la veille des fêtes on fasse une confession publique de toutes les fautes et de toutes les irrégularités : *Excessuum.* Si toutefois, dit-il, quelqu'un veut se confesser en particulier, qu'il le fasse au prieur ou aux prêtres qui sont destinés par le prieur à cette fonction (1). » Cette dernière confession qu'on ne doit faire qu'aux prêtres est indubitablement la sacramentelle dont nous parlons, et il semble que notre auteur ait pris ce point de sa règle de celle de saint Benoît, lequel, après avoir établi l'usage d'une confession publique pour les fau-

(1) Quartus itaque gradus est confessio oris; hæc purè facienda est, quia non est pars peccatorum dicenda, et altera retinenda, etc.

(2) Sub signaculo confessionis.

(3) Ut enim confiteamur ratio movet, Deus cogit, qui videt, etc.

(1) Si quis tamen privatè aliquid confiteri voluerit, confiteatur priori, sive presbyteris per priorem ad hoc officium deputatis.

tes extérieures contre l'observance, prescrit le remède de la confession secrète qu'il veut qu'on fasse aux seuls prêtres, pour les fautes intérieures dont la conscience est blessée. Je supplie le lecteur de se souvenir de ce que nous avons dit là-dessus au sixième siècle, chap. 15.

J'ai fait au siècle précédent une réflexion sur la permission de confesser qui était accordée aux religieux, et j'ai remarqué que c'était une preuve de l'usage fréquent de la confession. Nous trouvons au commencement de celui-ci que l'évêque de Langres donna aux moines de Saint-Pierre de Bèze (l'an 1008. *Tom.* 1 *Spicil. Dacher. p.* 536) le pouvoir de confesser les pélerins qui visiteraient leur église. On a lieu de croire que le fameux saint Dominique de Silos, si connu en Espagne par ses miracles continuels, avait aussi reçu de son évêque l'autorité d'entendre les confessions, et d'absoudre les pénitents; car nous lisons dans sa Vie (1) qu'un voleur ayant été, à sa prière, frappé d'une maladie étrange qui le brûlait, il se fit porter devant lui, afin d'obtenir sa guérison; mais Dominique, sans le flatter, lui prononça son arrêt de mort, l'exhortant à la pénitence avec tant de succès, que ce pécheur, touché du sentiment de la grandeur de ses crimes, en fit une confession générale au bienheureux abbé. Elle fut suivie de l'absolution que lui donna le saint, jugeant que sa pénitence était sincère. Il crut même pouvoir lui accorder la grâce de recevoir le saint viatique comme un gage de son salut. Il mourut peu après si chrétiennement, qu'on eut lieu de croire que Dieu lui avait fait miséricorde.

CHAPITRE XXVI.

Suite des preuves du onzième siècle. — Saint Lanfranc. — Saint Anselme. — Yves de Chartres.

Saint Lanfranc, archevêque de Cantorbéri, après avoir été abbé de Saint-Etienne de Caen, et prieur du Bec, était aussi chef du conseil de Guillaume-le-Conquérant, duc de Normandie et roi d'Angleterre, qui fit de si grandes choses pour le bien de l'Église par l'avis de ce sage prélat, apprenant aux princes à se conduire dans le gouvernement de leurs états plutôt par les lumières des saints que par les passions de quelques ministres, qui font toute leur religion de leur ambition et de leur politique. Saint Lanfranc est le plus dangereux adversaire qu'aient les calvinistes sur la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Il ne leur est pas plus favorable sur le sujet que nous traitons, principalement dans l'ouvrage qu'il a composé de l'obligation de céler la confession, et de ne pas révéler ce que l'on sait par cette voie.

Il compare, dans cet ouvrage, la confession au baptême; et il dit que le même Seigneur qui baptise dans la personne de celui qui administre ce sacrement, prononce le jugement (des pécheurs) par la bouche de celui qui donne la pénitence. Aussi reconnaît-il que la confession nous renouvelle et nous fait renaître comme le baptême. *C'est une chose horrible*, dit-il, *que celui qui devait recevoir du Saint-Esprit une seconde naissance par une confession pure* (2), renaisse plutôt du diable, en violant la charité par la détraction. Il parle de ceux qui accusent les autres, lorsqu'ils doivent s'accuser eux-mêmes dans la confession. Il montre pourtant qu'il y en avait qui péchaient en cela plus par erreur que par malice. *Il y en a*, continue-t-il, *qui ne croient point obtenir le pardon de leurs péchés, s'ils ne nomment leurs complices.* Ce qui nous apprend qu'alors on était si scrupuleux à dire les circonstances des péchés dans la confession, que plusieurs même se croyaient obligés à découvrir leurs complices; ce que blâme néanmoins saint Lanfranc.

(1) An. Bened. 20 decemb., et Lopez, etc.

(2) Horrendum est valdè, cùm is qui per confessionem puram de Spiritu sancto renasci debuerat, etc. Non arbitrantur indulgentiam consequi, nisi sociorum suorum nomina detexerint.

Mais il condamne bien davantage les pasteurs qui ne gardent pas le secret de la confession; il semble même dispenser les fidèles de l'obligation de s'adresser à eux pour se confesser, permettant de le faire, dans la nécessité, à quelque autre de l'ordre ecclésiastique, ou à un honnête laïque (1), au défaut du prêtre. Cela fait voir combien on jugeait alors la confession nécessaire; et les paroles qui suivent le montrent encore davantage : *Que si vous ne trouviez personne à qui vous puissiez vous confesser, ne vous désespérez pas, parce que c'est le sentiment des Pères, que vous pouvez* (alors) *vous confesser* (seulement) *à Dieu* (2). Sur quoi saint Lanfranc rapporte les passages de saint Jean Chrysostôme, que l'on a coutume d'alléguer, afin de prouver que la confession que l'on fait à Dieu suffit pour effacer le péché; ce qui est vrai lorsqu'on ne trouve personne à qui se confesser; et c'est le sens que saint Lanfranc donne à ces passages. Nous pouvons encore nous éclaircir de sa doctrine en examinant celle de S. Anselme, son plus cher et son plus illustre disciple, qui l'a suivi dans tous ses états, jusqu'à devenir son successeur à l'archevêché de Cantorbéri.

Il n'est pas nécessaire de faire connaître le mérite de ce grand homme. Je dirai seulement que, s'appliquant à former en soi un religieux humble et mort au monde, sans penser à autre chose, il acquit comme malgré lui toutes les qualités dignes d'un primat d'Angleterre. Son exemple et celui de tant de saints moines qui ont gouverné l'Église dans ses plus beaux jours nous apprennent que la solitude est plus propre à former un digne prélat que le commerce du monde. Entre plusieurs endroits où saint Anselme parle de la confession, je me contenterai d'en toucher quelques-uns.

Comme le péché originel est remis dans le baptême, dit ce saint docteur, *aussi les péchés actuels sont remis dans la confession : elle est un véritable jugement; car il y a deux jugements de Dieu : l'un se fait ici-bas par la confession; l'autre s'exercera au dernier jour, dans cet examen où Dieu sera le Juge, le diable l'accusateur, l'homme l'accusé. Mais dans le jugement de la confession, le prêtre, comme tenant la place de Jésus-Christ, est le juge, l'homme est tout ensemble l'accusateur et le criminel; la pénitence qu'on impose est la sentence* (3).

Dans l'homélie 2 sur l'Évangile de saint Luc, il explique, au sujet des pasteurs et des prélats, la parabole de l'économe qui fit des remises considérables à tous ceux qui devaient à son maître (*Luc.* 16). *Le premier de ces débiteurs*, dit saint Anselme, *c'est cette partie des fidèles qui sont encore engagés dans la servitude des péchés et des vices, parce que les péchés sont ordinairement appelés des dettes, comme lorsque nous disons dans notre prière : « Remettez-nous nos dettes, comme nous les remettons à « ceux qui nous doivent. » Ce débiteur confesse qu'il doit* CENT BARILS D'HUILE, *parce que le pécheur, pour mériter le pardon, confesse à l'économe de l'Église ses péchés et ses vices, selon leur mesure et leur quantité* (4).

Voilà le moyen de mériter le pardon de ses péchés. Il faut en faire la confession au prêtre, selon saint Anselme. Dans l'homélie suivante sur les dix Lépreux, il explique ces paroles que leur dit Jésus-Christ (*Luc.* 17) : *Allez vous montrer aux prêtres*, de l'obligation que les pécheurs ont de s'adresser au prêtre pour la confession, afin d'être purifiés, quelque contrition qu'ils aient : *Découvrez*, dit-il, *fidèlement aux prêtres, par une confession humble, toutes les taches de votre lèpre intérieure, afin d'en être nettoyés. « Lorsqu'ils y*

(1) Cela n'est point contraire à notre doctrine. *Vid. Suarez in* 3 *part., disp.* 25, *sect.* 1, 2.

(2) Quòd si nemo cui confitearis invenitur, ne desperes, etc.

(3) Sicut in baptismo originalia, ita in confessione remittuntur peccata actualia : est enim judicium, etc. *In Elucidario.*

(4) Ut indulgentiam mereatur mensuras et quantitates vitiorum suorum ecclesiastico villico confitetur.

allaient, ils furent guéris, » *parce que dès-lors que les pécheurs prennent ce chemin, ils commencent d'exercer la justice* (1) *; et la justice qu'ils opèrent sert à les purifier. Dès lors qu'ils abandonnent leurs crimes, et qu'ils les condamnent, ayant intention de s'en confesser, et d'en faire pénitence, avec une entière résolution, de toute leur âme, ils sortent de leurs liens devant les yeux de celui qui voit leur intérieur. Il faut néanmoins encore après cela venir aux prêtres, et leur demander l'absolution* (2).

Saint Anselme ne veut pas qu'un confesseur se serve de la connaissance qu'il a par la voie de la confession secrète, pour contraindre un ecclésiastique qui est tombé dans quelque grand péché, à ne plus approcher des saints autels : et celui qui le fait est, selon lui, coupable d'un grand crime, parce que non seulement il est cause par-là que celui qui s'est confessé s'en repent, mais aussi il oblige plusieurs de ceux qui ne se sont point confessés à concevoir de l'horreur pour la confession, aimant mieux se tenir cachés, même jusqu'à se laisser périr (3), que de s'exposer, par leur confession, à être seulement soupçonnés de quelque crime; ce qui est fermer aux pécheurs le chemin d'une confession salutaire. Il paraît donc, conclut ce saint, combien c'est un moindre mal que quelque pécheur que ce soit s'approche de l'autel avec humilité d'esprit, avec affection pour la confession qu'il a faite, et dans l'espérance de la miséricorde, que s'il s'en approche de désir, ou même en effet avec aversion pour la confession, dans le désespoir d'obtenir pardon, et d'un cœur endurci. Non seulement la confession est salutaire, selon saint Anselme, mais elle est nécessaire, puisque, si nous l'en croyons, tenir son crime caché, c'est *se perdre.* Et il n'y a point de différence entre *avoir de l'aversion pour la confession, et entrer dans le désespoir et dans l'endurcissement de cœur.*

C'est pour cette raison que notre grand archevêque écrit à son beau-frère, pour l'avertir qu'avant qu'il entreprenne le voyage de Jérusalem, il se décharge du poids de ses péchés, et qu'*il fasse exactement une confession générale de tous ceux qu'il a commis depuis son enfance, autant qu'il pourra s'en souvenir* (4).

Il y a aussi dans la vie de saint Anselme plusieurs exemples de la confession. Je n'en rapporterai qu'un fort considérable. Guillaume II, surnommé le Roux, roi d'Angleterre, étant fort malade à Glocestre, y fit venir saint Anselme, qui lui dit qu'avant toutes choses il fallait qu'il fît une confession pure et sincère de tous ses péchés; ce qu'il accomplit.

Yves, évêque de Chartres, se montra si zélé pour la pureté des mœurs et de la discipline, que sa fermeté lui attira de fâcheuses affaires de la part de Philippe I[er], roi de France. Ce monarque profita néanmoins de son inflexibilité, car il quitta enfin la personne qui était cause de tout le scandale, et elle-même quitta le monde, se faisant religieuse dans une maison de l'ordre de Fontevrand (5). Ce grand prélat exhorte en ces termes les fidèles à la confession, dans un sermon qu'il fit au commencement du carême; car c'était le temps que l'Église marquait alors aux pécheurs pour venir se confesser, comme nous l'apprenons de tant d'auteurs que nous avons cités. *Répandez,* dit-il, devant Dieu vos cœurs; *c'est-à-dire, rejetez toutes les impuretés de votre cœur par la confession*, de peur que retenant l'ordure au dedans, vous ne fassiez seulement sortir l'infection au dehors, comme des vaisseaux pleins d'une liqueur corrompue et puante, dont on a ôté le couvercle; *car celui qui se contente d'ouvrir sa bouche dans la confession, et qui n'arrache point de son cœur le mauvais désir,* ne répand et ne vide pas son cœur devant Dieu, non plus que celui qui défend sa faute dans la confession..... *Il faut donc que tout ce que vous avez commis ou par une suggestion secrète* (du démon), *ou par le conseil de quelque autre, il faut,* dis-je, *que tout cela soit tellement déclaré dans la confession, que vous le poussiez aussi hors du cœur, parce que tous les péchés sont lavés par une semblable confession* (1). La circonstance du temps auquel Yves a prononcé ce sermon et ces paroles : *Qui aperit os suum in confessione*, nous apprennent qu'il parle non seulement d'une confession qu'il faut faire à Dieu dans son cœur, mais aussi de celle qu'on est obligé de faire de bouche au prêtre. Je sais que cet auteur a vécu encore quinze ans dans le douzième siècle, et que saint Anselme y est aussi mort; mais comme l'un et l'autre ont principalement paru dans le siècle présent, j'ai cru pouvoir les y placer. Au reste, par une espèce de compensation, je remets au siècle suivant plusieurs auteurs qui pourraient être rapportés à celui-ci.

Je m'engagerais trop loin si je voulais rapporter tous les exemples de confession que l'histoire me fournit. En voici cependant quelques-uns qui se présentent les premiers à ma mémoire.

Le disciple de saint Mayeul (*Boll.* 11 *maii*), qui a écrit la Vie de ce grand abbé de Cluny, témoigne qu'Aripert, évêque de Coire, lui confessa ses péchés secrets. Taginon, évêque de Magdebourg, étant tombé malade, appela l'abbé Sigefroy et Henry, évêque d'Avelberg, auxquels il fit la confession de ses péchés, comme le marque la chronique manuscrite de Magdebourg (*an.* 1012). Ditmare dit la même chose. On peut voir dans le P. Mabillon plusieurs faits semblables (*præf. in* I *part. sec. III. Bened.*), qui prouvent qu'autrefois on se confessait assez souvent à plusieurs prêtres en même temps, afin que le jugement rendu par eux fût plus authentique que s'il eût été prononcé par un seul.

S. Hugues, évêque de Grenoble, est loué par l'auteur de sa Vie de son zèle à ouïr les confessions. *Il instruisait les peuples de la manière dont ils devaient se confesser,* dit cet auteur (*Boll.*,1 *april.*), *il les excitait à la pénitence; et ses prédications eurent tant de force, que deux femmes en étant touchées, se confessèrent publiquement. Le reste du peuple ensuite témoigna tant d'empressement pour la confession, que le saint prélat n'en put pas entendre la moitié avec toute sa patience et son assiduité à ce ministère.* Nous voyons depuis plusieurs années un digne successeur de ce saint remplir tous ses devoirs avec la même ardeur, et renouveler dans les peuples de son diocèse l'esprit de pénitence.

Il est parlé dans la Vie de saint Popon, abbé de Stavélo (*Boll.*, 25 *ap.*), d'un religieux de cette maison, qui, dans une maladie extrême, fut tenu pour mort, et fut conduit devant le tribunal du souverain juge, où il apprit que tous les péchés dont il s'était confessé avaient été effacés; mais qu'il en restait un dont il n'avait point fait sa confession, ne s'en étant pas apparemment souvenu. Afin donc qu'il pût le déclarer à un prêtre, Dieu lui accorda encore quelques

(1) Incipiunt operari justitiam.

(2) Perveniendum tamen est ad sacerdotes, et ab eis quærenda solutio.

(3) Qui potiùs eligerent penitùs in mortem occultari, quàm se cum odio confessionis et desperatione veniæ, indurato corde, desiderio, aut etiam actu ingerere. *Lib. Epist., epist.* 56.

(4) Facite confessionem omnium peccatorum vestrorum nominatim ab infantiâ vestrâ, quantùm recordari potestis. *L.* 3 *Epist., epist.* 66.

(5) Hautes-Bruyères.

(1) Effundite; etc., id est, omnem immunditiam cordis vestri per confessionem evomite....; non enim coram Deo cor suum effundit qui aperit os suum in confessione, et concupiscentiam malam non aufert à corde...; quæcumque à vobis vel occultâ suggestione, vel alienâ persuasione commissa sunt, sic in confessione aperiantur, ut etiam de corde pellantur, quia tali confessione peccata purgantur. *Serm.* 13 *in cap. Jejunii.*

moments de vie, et il s'en servit utilement pour cela.

Nous apprenons des actes de saint Ponce, abbé de Saint-André, proche d'Avignon (*Boll.*, 26 *mart.*), que le démon, qui possédait un homme, révélait tous les péchés de ceux qui étaient présents, s'ils n'avaient eu le soin de s'en confesser.

Guillaume de Malmesbury loue fort les Normands de ce qu'*ils employèrent toute la nuit à se confesser de leurs péchés* (1) avant que de donner bataille, et qu'ils communièrent le matin en recevant le corps du Seigneur.

Je ne sais si je dois rapporter qu'un prêtre nommé Étienne, du diocèse d'Orléans, était au commencement de ce siècle confesseur de la reine Constance, femme du pieux roi Robert; car cet homme était fort indigne de son emploi. Étant tombé dans l'hérésie (*tom.* 2 *Spicil. Dach.*, *p.* 676), un concile fut tenu à Orléans, pour le juger avec plusieurs autres. Ayant été convaincu d'hérésie, on le condamna au feu; et la reine témoigna tant d'indignation contre cet hypocrite qui l'avait trompée, qu'elle voulut lui crever un œil avant qu'on le conduisît au supplice.

Saint Udalric était confesseur dans l'abbaye de Cluny durant ce siècle. C'était dès lors la coutume d'obliger ceux qui demandaient l'habit monastique, à commencer leur conversion par la confession de tous les péchés qu'ils avaient commis dans la vie séculière, *contre le salut de leur âme (l. 3 Statut. Cluniacens., stat. de Novitiis)*; c'est-à-dire des péchés mortels. Au moins cet ordre était établi dans l'abbaye de Cluny, qui était dès ce temps-là le chef de tant de monastères.

CHAPITRE XXVII.

PREUVES DU DOUZIÈME SIÈCLE. — *Geofroy, abbé de Vendôme. — Radulfe. — Rupert. — Saint Pierre-le-Vénérable. — Quelques faits considérables.*

Le mérite de Geofroy, abbé de Vendôme et cardinal, éclata longtemps avant le douzième siècle. Le soin qu'il eut de s'opposer à une erreur naissante qui combattait la nécessité de la confession, m'engage à parler de lui et à rapporter l'épître qu'il écrivit à l'auteur de cette erreur, nommé Guillaume.

« *C'est à nous* (2), lui dit-il, *qui passons pour vivre dans une foi exempte de fiction, à travailler ensemble de concert en toutes les occasions, pour affermir la vérité de notre foi*, bien loin de la détruire. *C'est pourquoi je prends la liberté de vous montrer la voie assurée qu'il faut tenir pour suivre, sans s'écarter, la foi véritable dans la question que vous avez proposée, et qui semble être contraire à la foi catholique, non seulement selon la plus grande partie, mais même en tout,* au sens que vous lui donnez.

« Il ne faut donc pas l'entendre comme vous l'avez entendue autrefois, ou peut-être comme vous l'entendez encore. Car il me semble que vous m'avez proposé, si je ne me trompe, que, selon votre créance, il n'y avait que quatre péchés qui eussent besoin de la confession (pour être effacés), et que tous les autres étaient guéris par notre Seigneur, sans être confessés. Vous dites que vous avez trouvé cette doctrine dans l'exposition de Bède sur l'Évangile, où la guérison des dix lépreux nettoyés par Jésus-Christ est rapportée. *Mais nous ne pensons pas qu'il faille l'entendre ainsi; et même nous ne pouvons ni ne devons l'entendre de cette sorte*, selon la foi chrétienne.....

« Il faut donc expliquer sagement cette opinion, afin que nous l'entendions utilement, *et que notre foi soit conservée entière* (1). Ces quatre grands péchés, l'erreur des gentils, le schisme qui nous sépare de nos frères, l'hérésie, le judaïsme, salissent la pureté de l'Église universelle, comme surpassant tous les autres péchés. C'est pourquoi il est nécessaire que tous ceux qui sont souillés ou de tous ces péchés ou de l'un d'eux seulement, ne se contentent pas de se confesser au seul prêtre, comme on fait pour tous les autres péchés; mais qu'ils se confessent à toute l'Église, et qu'ils rentrent ainsi dans l'union de celle dont ils combattaient auparavant la foi.

« Pour ce qui est des autres péchés ou des autres vices, il est vrai, comme vous le dites, que le Seigneur les guérit et les corrige par lui-même; car, quoique ce soit lui qui guérisse et qui corrige tout ce qui est guéri et corrigé, toutefois *il y a de certains péchés que l'on dit qu'il guérit et qu'il corrige par lui-même; et ce sont ceux qu'on lui révèle en confession*, afin qu'il y apporte le remède. *Ceux*, dis-je, *qu'on lui révèle, parce qu'on les déclare, et qu'on les confesse à celui que l'on sait tenir sa place* (2). *C'est donc une chose certaine, et rien n'est plus certain, que tous les péchés ou tous les crimes ont besoin de la confession et de la pénitence pour être expiés : « Certum est, nihil hoc certius, omnia peccata vel crimina confessione indigere et pœnitentiâ. »*

M. Daillé avoue franchement que Geofroy parle ainsi parce qu'il était prévenu de l'opinion alors dominante : savoir, que la confession était nécessaire; mais si c'eût été simplement une opinion qu'on eût pu abandonner sans blesser la foi, comment cet auteur aurait-il dit que *l'opinion contraire était opposée à la foi catholique*, qu'*on ne pouvait la suivre sans trahir la foi chrétienne*, qu'*il n'y avait rien de plus certain que tous les péchés, ou au moins tous les crimes*, c'est-à-dire tous les péchés mortels, *ont besoin de la confession et de la pénitence pour être expiés ?*

« Radulfe Ardent vivait dès le onzième siècle, et Guillaume IV, duc de Guyenne, l'avait pour son prédicateur. C'est d'un de ses sermons que nous tirerons ce que nous en rapporterons ici : — *A qui doit être faite la confession?* demande-t-il. — *Celle des péchés mortels, « criminalium, » doit être faite au prêtre, qui seul a pouvoir de lier et de délier* (3); comme le jugement ou le discernement de la lèpre était commis aux seuls prêtres dans la loi ancienne. Pour la confession des péchés véniels, on peut la faire l'un à l'autre, et à qui que ce soit, même à son inférieur, parce que l'homme n'est pas séparé de Dieu par ces péchés. Or cette confession est faite, non pas parce qu'elle a le pouvoir de nous absoudre du péché, mais parce que nous sommes purifiés par l'humiliation qui accompagne cette action, par notre propre accusation en découvrant nos fautes, et par la prière de notre frère. *C'est pourquoi*, lorsque nous recevons ces sortes de confessions, *nous ne disons pas : Je vous remets vos péchés:* mais nous disons par forme de prière *: Que Dieu tout-puissant vous fasse miséricorde* (4), » etc.

Ceci me donne sujet de croire qu'alors le prêtre, quand il déliait les pécheurs, se servait de ces paroles pour prononcer l'absolution : *Ego dimitto tibi peccata tua;* et que ceux qui n'avaient pas le pouvoir d'absoudre ne prononçaient pas ces paroles après la confession des péchés véniels qu'on leur avait faite.

(1) Totâ nocte confessioni peccatorum vacantes. *L.* 3 *de Gestis Anglor.*, *c.* 15.

(1) Omnes qui in fide non fictâ vivere cernimur, ut fidei nostræ veritas instruatur, unanimiter laborare debemus. Igitur de propositâ nobis quæstione, quæ magnâ ex parte, imò prorsùs..., fidei catholicæ obviare videtur, plenam servandæ fidei reddimus rationem. *Gof.*, *l.* 3 *Epist.*, *epist.* 16.

(1) Sed hoc juxta fidem christianam sic intelligere non possumus, nec debemus; determinanda est enim ista sententia... ut fidei nostræ integritas conservetur.

(2) Quædam per semetipsum sanare perhibetur; ea videlicet quæ sibi privatâ confessione revelantur. Sibi dico, quia illi qui in ejus loco esse dignoscitur.

(3) Cui debet fieri confessio? — Confessio criminalium debet fieri sacerdoti, qui solus habet potestatem ligandi et solvendi, etc.

(4) Unde non dicimus : Ego dimitto tibi peccata tua, sed dicimus orando : Misereatur tuî omnipotens Deus. *Radulph. Ardens.*, *concione in Litaniâ majori.*

Plusieurs raisons m'obligent à citer ici l'abbé Rupert. Ce qu'il dit de la confession (*l.* 1, *in Levit.*, *c.* 38), établit autant la morale chrétienne dans sa pureté que la doctrine de l'Église, et tout ensemble il combat heureusement le relâchement et l'hérésie ; c'est lorsqu'il explique moralement le chapitre septième du Lévitique, où il est prescrit qu'on doit donner au prêtre certaine partie des animaux qu'on immole. *Tenir la graisse de la victime en ses mains*, c'est, dit Rupert, réprimer les passions de la chair et les voluptés. *Tenir la poitrine de l'hostie, c'est découvrir dans la confession les mauvaises pensées qui se présentent au cœur* (1); car le cœur est contenu dans la poitrine, et les pensées ont leur siége dans le cœur. Après avoir offert et consacré l'un et l'autre au Seigneur (la graisse et la poitrine de la victime), il faut les donner au prêtre. Car avant toutes choses on doit intérieurement appeler les œuvres du corps et les intentions de l'esprit, pour en faire le jugement devant le Seigneur ; en sorte que la conscience accuse, que la crainte lie, que la raison juge. *Après avoir reçu de soi-même une réponse qui marque la ferme résolution où l'on est de se corriger, alors on offrira une confession pure au prêtre* (2) ; car celui qui se présente à la confession sans vouloir quitter ses péchés, n'a point consacré encore au Seigneur la graisse ni la poitrine de l'hostie des sacrifices pacifiques ; d'où vient qu'il offre en vain ce qu'il donne au prêtre. *En effet, la confession ne peut procurer le salut, lorsqu'elle n'est pas suivie de la contrition et du changement de vie. Et la déclaration des péchés faite en cet état est plutôt une profession que l'on fait de pécher, qu'une confession* (3)....

Le véritable prêtre ne mangera point la graisse de la victime qu'on lui aura donnée, dit le texte sacré, *mais il la brûlera sur l'autel.* Ce qui signifie qu'il ne trompera point celui qui se confesse en cherchant sa propre utilité ; comme les mauvais médecins ont coutume de faire, lorsqu'ils négligent de couper les chairs gâtées. Mais il enfoncera plus profondément le couteau, par la sentence qu'il prononcera, pour exciter au gémissement et à faire de dignes fruits de pénitence. C'est ce que marquent les paroles suivantes : *L'épaule droite de la victime sera donnée au prêtre pour prémices.* Entendez par cette *épaule droite* les œuvres de droiture et de force que le prêtre doit exiger de celui qui se confesse, lui disant avec l'Apôtre : *Comme vous avez fait servir les membres de votre corps à l'impureté et à l'injustice pour commettre de mauvaises actions, faites-les maintenant servir à la justice pour mener une vie sainte.*

Saint Pierre-le-Vénérable, abbé de Cluny (*Liv.* 1 *Mirac.*, *c.* 3), peut être considéré comme le restaurateur de cette maison illustre, et de tout son ordre, qui était tombé dans le relâchement sous le mauvais gouvernement de Ponce. Ce grand homme rapporte plusieurs miracles, qui sont autant de preuves de la nécessité de la confession. Le premier fut fait de son temps en la personne d'un jeune homme tombé malade à l'extrémité. Il avait commis un adultère ; et bien loin de le confesser au prêtre, il l'avait nié par un mensonge, ou plutôt, par un horrible sacrilége. Ayant eu la témérité de recevoir le saint viatique en cet état, il ne put jamais avaler la sainte hostie, quoiqu'il prît sans peine les autres viandes. Cela l'ayant épouvanté, il fit une confession sincère avec componction ; et le prêtre le voyant si touché, *lui donna l'absolution, selon la coutume* (4), dit Pierre-le-Vénérable, qui nomme plusieurs témoins dignes de foi pour autoriser ce miracle. Le moins qu'on puisse en conclure, c'est la nécessité de la confession pour mériter le pardon des grandes fautes.

Mais il y a une autre chose à remarquer dans cette histoire que nous n'avons pas voulu rapporter tout entière, pour éviter la longueur ; c'est que Pierre-le-Vénérable dit que ce jeune homme dont il parle, étant jugé en danger de mort, *on fit venir un prêtre, selon la coutume de l'Église, pour recevoir sa confession et pour lui donner le viatique du salut* (1).

Le second miracle rapporté par ce saint abbé (*ibid.*, c. 4), arriva en la personne d'un prêtre qui s'était fait religieux dans le monastère de Saint-Jean-d'Angely. Il tomba dangereusement malade, et lorsqu'il était à l'agonie, on le vit revenir tout d'un coup ; ce qui surprit le prieur de cette maison. Mais son étonnement augmenta encore lorsque le malade lui dit qu'il avait vu un personnage vénérable, qui l'avait averti de se confesser d'un péché qu'il avait toujours célé, ajoutant qu'il ne pouvait point être sauvé sans cela (2). Le prieur entendit ensuite sa confession, et lui donna l'absolution de tous ses péchés.

Saint Pierre-le-Vénérable dit qu'il avait appris cette histoire d'un religieux de Saint-Jean-d'Angely, qui était présent lorsque la chose arriva. Le prêtre dont il parle avait apparemment commis avant qu'il fût religieux ce péché mortel, qu'il avait toujours célé ; car notre auteur dit que depuis son entrée en religion il avait vécu fort sagement et fort dévotement.

Il semble que ce pieux abbé ait été (*ibid.*, *c.* 5) inspiré de Dieu, pour nous fournir des armes contre ceux qui attaquent la confession ; car dans la suite il parle encore d'un miracle semblable au premier dont nous venons de parler, et il nomme pour garant de ce qu'il dit Radulfe, abbé du monastère du Châlons (*ibid.*, *c.* 6). Mais on ne peut lire sans être touché ce qu'il rapporte comme témoin oculaire au sujet d'un religieux. « Un homme qui faisait profession des armes, et qui passait dans le monde pour fort brave, s'était fait moine dans une maison de la dépendance de Cluny (3). Il tomba malade, et saint-Pierre qui l'était aussi dans le même lieu, fut fort inquiété de ses cris ; car il appelait, sans presque discontinuer, ses frères à son secours contre le démon, qui, disait-il, sous la figure d'un cheval, lui écrasait la tête de ses pieds. Cela dura pendant tout le carême. Lorsque Pierre-le-Vénérable fut en état d'aller voir le malade, *il l'avertit de faire une exacte recherche de toutes les actions de sa vie, afin que s'il se trouvait coupable de quelque péché, surtout d'un péché mortel, il s'en confessât* (4). Le pauvre affligé y consentit. Mais le démon le troubla plus encore qu'auparavant, pour l'empêcher de faire sa confession. Le B. Pierre, à qui il la faisait, l'aidait de ses exhortations, et le fortifiait.

« Enfin, après trois heures de combat nous demeurâmes victorieux, dit ce saint abbé, ou plutôt Jésus-Christ vainquit, lui sans lequel jamais le mauvais esprit n'est vaincu. Oui la miséricorde du Seigneur *surmonta l'ennemi, donnant à ce frère*, qui était déjà réduit à l'extrémité, la grâce de se souvenir de ses péchés, et le courage de s'en confesser, *pour s'en purifier entièrement par une confession sincère* (5) Quelle faveur de la divine bonté, s'écrie saint Pierre, de n'a-

(1) Pectusculum quoque tenere, id est, cogitationes malas cordi suo advenientes per confessionem revelare.

(2) Cùm hoc propositum habuerit, quòd de cætero emendare velit, tunc demùm confessionem puram offeret sacerdotis.

(3) Nec enim confessio non frequente contritione et correctione salvare poterit, magisque dicenda est, peccandi professio, quàm peccati confessio, etc.

(4) Eum, ut moris est, absolvit.

(1) Invitatus est ad eum more ecclesiastico presbyter, ut ejus confessionem susciperet, etc.

(2) Unde scias nullatenùs te posse salvari, nisi quod perniciosè celaveras, salubriter studeas confitendo manifestare.

(3) Celsinaniæ, Soucillanges en Auvergne.

(4) Eum ut studiosè præteritam vitam suam perscrutaretur, et si quid noxium maximè de gravioribus in eâ recognoverit, confiteretur, hortatus sum.

(5) Vicit certè nequam hostem.... Perfectam ei purgationem per plenam confessionis satisfactionem largitus est.

voir pas voulu permettre que ce religieux mourût, jusqu'à ce qu'elle lui eût accordé, par l'usage de la confession et de la pénitence, le pardon des péchés qui auraient été un obstacle à son salut éternel! »

Le malade ayant donc achevé sa confession, Pierre-le-Vénérable *lui donna, selon la coutume, l'absolution en présence de tous les frères assemblés, auxquels il imposa quelque pénitence à faire, s'il arrivait que le malade mourût* (1). Depuis ce temps-là le pauvre moine ne se plaignait plus de rien, et ne vit rien de fâcheux. Enfin il décéda en paix peu de temps après, faisant concevoir beaucoup d'espérance de son salut, et laissant un exemple illustre de la force de la véritable pénitence.

Messieurs les ministres, ennuyés de tant d'histoires qui prouvent invinciblement la nécessité de la confession, feront sans doute passer Pierre-le-Vénérable pour un visionnaire; mais ils auront de la peine à persuader sur ce point ceux qui connaîtront un peu le mérite et le génie de cet abbé. C'était une personne de la première qualité, qui avait cultivé soigneusement les talents de la nature et les avantages de la naissance. Son humilité profonde l'avait disposé à recevoir abondamment les trésors de la grâce. Sa science et sa vertu lui firent des amis de tous les grands hommes de son temps, entre autres de saint Bernard. Enfin pour achever son éloge, il me semble que c'est assez de dire, qu'à l'âge de trente ans *il fut élu abbé tout d'une voix par les religieux de Cluny, parmi lesquels on comptait des personnes d'une haute réputation et de très-grands hommes* (2). Et certes cette maison n'en a jamais manqué, ayant donné plusieurs papes à l'Église, sans compter un très-grand nombre de saints évêques qui en ont été tirés. Mais quand même on douterait ou de la fidélité de Pierre-le-Vénérable à rapporter ces histoires, ou des lumières de son esprit pour discerner les vrais miracles d'avec les faux, nous apprendrions toujours de son témoignage que la nécessité de la confession, sur laquelle roulent toutes les choses extraordinaires dont il fait le récit, était crue de son temps. Je laisse un exemple célèbre sur le même sujet, qui se rencontre dans sa Vie, pour rapporter ce que j'ai lu dans celle de saint Pierre, abbé de Cave (*Boll., 4 mart.*).

Un moine qui avait souillé la pureté de son état, ayant honte de se confesser, quoiqu'il fût près de mourir, S. Pierre, son abbé, obtint de Dieu qu'il lui fît sentir d'extrêmes douleurs, sans qu'il en mourût, afin de vaincre son endurcissement, et de l'obliger à se confesser. La chose réussit, et le religieux se confessa. Ensuite de quoi il reçut le saint viatique.

L'archidiacre qui a écrit la Vie de saint Aibert, moine de l'abbaye de Crespin en Hainault, rapporte que plusieurs venaient à lui pour se confesser; mais il les renvoyait à leur évêque. Cependant lorsqu'il en voyait d'opiniâtres, qui juraient qu'ils ne confesseraient jamais leurs crimes qu'à lui, il les recevait à la confession, craignant de les précipiter par son refus dans l'abîme du désespoir (3). Quelques uns voulurent faire des affaires au saint pour cela. Mais le pape Pascal II lui ordonna d'entendre les confessions de tous ceux qui se présenteraient à lui, quelques crimes énormes qu'ils eussent commis, et de leur imposer la pénitence à proportion de leurs péchés. Le pape Innocent II lui fit aussi le même commandement. D'où nous pouvons apprendre, dit l'auteur de sa Vie, combien il y en eut qui lui découvrirent leurs saletés, qui ne les auraient jamais dites à pas un autre, résolus de périr plutôt avec leurs péchés (1). On regardait donc alors ceux qui *refusaient de se confesser comme des désespérés et comme des gens résolus à périr.*

(1) Confessione completâ, fratres advocans, ægrum, ut moris est, absolvi, pœnitentiamque pro eo fratribus, si ille defungeretur indixi.

(2) A magnis famosisque qui tunc florebant hujus loci monachis ac personis religiosis in universo acclamantibus, conventu in abbatem eligitur. *Chron. Clun.*

(3) Timens ne in barathrum desperationis inciderent ad confessionem eos recipiebat.

CHAPITRE XXVIII.

Suite des preuves du douzième siècle. — Saint Bernard. — Pierre de Celles. — Thibaut d'Etampes. — Robert Pullus ou Poullain. — Hugues et Richard de Saint-Victor.

Tous ceux qui ont un peu lu saint Bernard, savent que je pourrais rapporter plusieurs passages de ce Père, pour prouver la confession. Mais un ministre savant dans les distinctions de M. Daillé ne manquerait pas de me dire *que c'est un moine parlant à des moines des obligations de leur état, qui n'a rien de commun avec celui du reste des hommes.* (Cap. 9.) C'est ce qui m'a déterminé à ne rapporter de saint Bernard qu'un endroit tiré du livre premier de sa Vie (2). Il nous apprendra non seulement son sentiment, mais aussi celui de tous les fidèles de son temps, touchant la nécessité de la confession.

Saint Bernard avait déjà passé quelques années dans Clairvaux, lorsqu'un gentilhomme de ses parents, et voisin de son monastère, nommé Josbert de la Ferté, tomba dans une grande maladie. Elle le pressa si vivement, qu'en peu de temps il perdit et la connaissance et la parole. *Son fils et tous ses amis étaient d'autant plus touchés de douleur, qu'ils le voyaient mourir sans confession et sans le saint viatique* (3). On ne trouva point de meilleur remède en cette extrémité que d'envoyer chercher promptement S. Bernard. Il vint, et il trouva le malade toujours dans le même état depuis trois jours. Son malheur le toucha; il fut aussi attendri des larmes de son fils et de tous ceux qui étaient présents. Prenant donc confiance en la miséricorde de Dieu, il tint ce discours aux assistants: « Vous n'ignorez pas que cet homme a fait des vexations aux églises, qu'il a opprimé les pauvres, et qu'il a fort offensé Dieu. Si vous voulez me croire, et faire ce que je vous dirai, rendant aux églises ce qui leur a été ôté, et abolissant les coutumes qui ont été introduites à l'oppression des pauvres, *le malade parlera encore, il fera la confession de ses péchés* (4), et il recevra avec dévotion les divins sacrements. »

Tous furent remplis d'admiration à ces paroles; le fils du malade, et toute sa famille en conçut une extrême joie. On promit d'accomplir ce que l'homme de Dieu ordonnait, et même on en exécuta une partie au même instant. Il n'y eut que Gérard, frère de saint Bernard, et Gaudry, son oncle, qui furent troublés de la promesse qu'il avait faite. Ils lui en parlèrent en particulier, et le reprirent avec aigreur, comme s'il s'était engagé témérairement. Mais le saint se contenta de leur répondre que *Dieu pouvait facilement faire ce qu'ils ne pouvaient croire que fort difficilement.* Il se mit en prière. Après son oraison il alla offrir *la Victime immortelle dans le saint sacrifice;* et avant même qu'il l'eût achevé, on lui vint dire que Josbert parlait avec facilité, et qu'il le priait instamment de le venir trouver. Il y accourut après avoir dit la sainte messe. Le malade *lui confessa ses péchés* avec beaucoup de soupirs et de larmes. Il reçut *les divins sacrements*, et ayant survécu encore deux ou trois jours, il commanda qu'on exécutât fidèlement tout ce que le saint abbé avait ordonné. Voilà le premier de tous les miracles qu'a faits ce grand saint, et tout le monde sait qu'il a été suivi d'un nombre pro-

(1) Quàm multi ei spurcitias detexerunt, qui nunquàm alicui alii revelâssent, cum suis iniquitatibus potiùs perituri. *Boll.*, 7 *apr.*

(2) Par Guillaume, abbé de S.-Thierry, c. 9.

(3) Unde et filius ejus.., et omnes simul amici affligebantur dolore, quòd sine confessione et viatico vir magnificus.... obiret.

(4) Loquetur adhuc, et suorum confessionem faciet peccatorum, etc.

digieux d'autres. Il l'a consacré à l'affermissement de la doctrine de l'Église touchant la confession. Si les calvinistes ne veulent pas croire à la parole de ce saint (1), qu'ils le croient au moins pour ses œuvres miraculeuses, qui lui ont attiré la vénération des plus impies et des plus infidèles. Qu'ils apprennent de cette histoire que dès le temps de saint Bernard on craignait autant pour le salut d'une personne qui ne pouvait pas se confesser avant que de mourir, que les plus scrupuleux catholiques le craignent au temps où nous vivons.

Pierre, abbé de Celles (2), ensuite abbé de Saint-Remi de Reims, et enfin évêque de Chartres, dit de très-belles choses de la confession, jusqu'à l'appeler *un second baptême* (3), et jusqu'à dire que c'est elle qui *comme un sceau admirable, retrace en nous l'image de Dieu*. Bien loin de se plaindre, comme fait M. Daillé, qu'elle fût devenue trop commune dans ces derniers siècles, il s'étonne de ce qu'elle était si négligée de son temps, non seulement par les séculiers, mais par les religieux mêmes. Enfin il dit que celui qui ne retranche pas ses péchés par la confession, est maudit; ce qui montre assez combien il la juge nécessaire : *Maledictus omnis qui prohibet gladium suum à sanguine; id est, qui non amputat per confessionem peccata quæ sunt ex carne et sanguine* (*Jerem.* 48).

Thibaud, évêque d'Étampes (4), dans une lettre qu'il écrit à l'évêque de Lincoln, reprend ceux qui disent qu'on ne peut se sauver que par la confession de bouche, parce que *si par quelque accident on est dans l'impuissance de se confesser, Dieu voit la préparation du cœur* (5), et entend ses gémissements. Mais cela même nous montre que hors ces accidents qui rendent la confession de bouche impossible, il la croit absolument nécessaire.

Le douzième siècle a vu naître la théologie qu'on appelle *scolastique*. Robert Pullus ou Poullain, cardinal anglais, est un des plus célèbres entre ceux qui ont fait profession de cette science : et le R. P. Dom Hugues Mathoud, qui a donné ses œuvres au public, dit qu'il est le plus ancien. Nous apprenons quel a été son sentiment sur la nécessité de la confession, en lisant le chapitre 51 de la sixième partie de ses

(1) Calvin, et plusieurs autres protestants donnent beaucoup d'éloges à S. Bernard.

(2) Moustier-la-Celle à Troyes.

(3) Purificans tanquàm secundâ baptismatis regeneratione...... per confessionem sigillum quærat reformationis. *Pet. Cell., de Discip. claust.*, c. 20 *et seq.*, *tom.* 3 *Spicil.*

(4) Pitsée a reculé cet auteur, en voulant qu'il ait encore vécu dans le treizième siècle. Le P. d'Achery, dans la préface sur le tome 3 du Spicilége, p. 10, prouve fort bien par des lettres de saint Anselme, d'Yves de Chartres, d'un abbé nommé *Faricius*, placé par Knygthon entre les historiens d'Angleterre, que Thibaud vivait de leur temps, et qu'il n'a pas passé 1108.

Il paraît, par ce que nous allons rapporter, que du temps de cet auteur il y avait des personnes qui portaient la nécessité de la confession dans l'excès : *Si quis tamen importunus asserit neminem posse salvari, nisi possit ore confiteri, non benè discernit*, etc. Toute son épître le fait connaître. Le R. P. Mabillon (in notis ad vitam sancti Philiberti) pense que saint Philibert, abbé de Jumiéges, dont il a donné la vie dans le second siècle bénédictin, était de ce sentiment. C'est peut-être celui que combat Gratien, lorsqu'il dit, selon sa première opinion (*de Pœnitentiâ*), que la confession de bouche n'est pas si nécessaire, que sans elle on ne puisse obtenir le pardon de ses péchés, par la contrition. On peut lire là-dessus ce que nous avons dit de Gratien, ci-dessous, au chapitre 29.

(5) Si aliquo eventu confessio oris impediatur, non tamen idcircò confessio cordis infructuosa reprobatur. *Spicil. t.* 3.

Sentences. La question qu'il se propose à résoudre est conçue en ces termes : *Qui mérite d'être citoyen du ciel?* il répond que c'est celui-là même qui a péché, pourvu qu'il en conçoive un véritable regret, et qu'il entre dans tous les sentiments qu'inspire une véritable pénitence. « S'il arrive, dit-il, qu'une personne dans ces dispositions soit prévenue de la mort, avant qu'elle ait fait sa confession, il ne faut pas douter qu'elle ne soit sauvée (1), » pourvu seulement qu'elle n'ait pas méprisé et rejeté la confession, quelques peines de purgatoire que son âme souffre. « Au contraire, quiconque ne veut pas découvrir au prêtre ses méchantes actions, frappé d'une mauvaise crainte du monde, ou retenu par la honte, à cause des choses déshonnêtes qu'il a commises, il n'obtiendra pardon en aucune manière (2); et quand même il aurait auparavant souhaité de se confesser (ce qui le rendait digne de pardon) dès lors il perd par sa mauvaise conduite, la grâce qu'il avait obtenue. *Par-là*, conclut-il, *on voit manifestement qu'on a bien besoin de la confession.* »

Il la considère comme un don singulier de Dieu, et comme l'ouvrage de sa grâce. Vous pouvez de vous-même, dit cet auteur, publier vos péchés comme Sodome, en vous en glorifiant. Vous pouvez déclarer vos impuretés d'un cœur impur et corrompu. Mais pour les découvrir salutairement, cela ne dépend pas de vous-même, et cela ne peut vous venir que de la libéralité de Dieu. « Si donc, ajoute-t-il, la confession de bouche n'est pas en votre pouvoir, combien moins êtes-vous le maître de la pénitence du cœur, d'où la confession tire toute sa force, et sans laquelle elle ne peut rien! » Robert distingue ensuite deux sortes de confession, dont *l'une peut être faite aux égaux, et l'autre doit toujours être faite aux prêtres, si une extrême nécessité ne presse* (3). La première n'est que des péchés légers et journaliers; la seconde comprend les grandes fautes, qui sont signifiées par l'impureté de la plus dangereuse lèpre.

Mais Pierre et Marie (Madeleine) n'ont-ils pas l'un et l'autre obtenu le pardon de leurs péchés sans confession? C'est une objection que notre auteur se forme, et voici comment il y répond. Quelques-uns appuyés de ces exemples, pensent que la seule douleur du pénitent lui suffit, quand même il refuserait de se confesser. A quoi ils pensent qu'on peut rapporter ces paroles (*Amb.*, *l.* 10 *in Luc.*, *ad cap* : 22) : *Les larmes lavent le péché dont on a honte de se confesser : « Lacrymæ lavant delictum quod pudor est confiteri. »* Cela est vrai, vous devez effacer par vos larmes le péché qui vous fait de la honte et de la peine à confesser. Il est encore vrai que le ris ne peut effacer le crime de celui qui s'en confesse impudemment. Et si quelqu'un se confesse en rougissant de honte, ce n'est pas ensuite par les délices, mais par les larmes qu'il doit effacer sa faute. Au reste, *l'Écriture nous commande fort expressément la confession, et l'Église l'a établie; qui est donc si hardi et si présomptueux que de changer et de troubler cet ordre* (4), *en abusant de l'exemple de Marie* (Madeleine) *et de Pierre?*

Si nos adversaires veulent connaître qui étaient

(1) Hunc si ante confessionem præveniri morte contigerit, tantùm confessionem non repudiaverit, quantumlibet spiritu purgatoriè mulctandus tandem, tamen pulsâ ambiguitate, cognoscitur salvandus.

(2) Quisquis facinora sua sacerdoti pandere noluerit, aut timore mundi perterritus, aut inhonestate rei verecundatus, is nullâ ratione veniam impetrat.

(3) Sed confessionum unam licet fieri coæqualibus, altera, nisi extrema urgeat necessitas, debetur sacerdotibus.

(4) Confessionem obnixè et Scriptura mandat, et Ecclesia statuit; quis nisi nimis audax mutat, nimis præsumptuosus invertit? etc.

ceux qui combattaient la nécessité de la confession au douzième siècle, afin de leur en savoir bon gré, et de les en remercier, qu'ils apprennent du cardinal Robert que c'étaient *des téméraires et des présomptueux dans le dernier excès* : « *Nimis audax, nimis præsumptuosus,* » parce qu'ils troublaient l'ordre établi par un commandement exprès de l'Écriture et par l'autorité de l'Église. Gens d'ailleurs si méprisables qu'on ne les nomme jamais, et qu'on ne les désigne que par ces mots : *Nonnulli, quidam.*

Après Robert Poullain, écoutons Hugues de Saint-Victor, qui a été une des grandes lumières de son siècle. « La malice de l'homme est, dit-il (1), bien grande. Personne ne cherche d'autorité quand il veut mal faire ; mais quand nous disons aux hommes de faire le bien et de confesser le mal qu'ils ont fait, alors ils nous répondent : *Apportez-nous quelque autorité, lequel des livres sacrés nous commande de confesser nos péchés?* Vous demandez une autorité de l'Écriture qui prouve qu'il faut confesser ses péchés, dit Hugues. Mais en avez-vous une qui vous ordonne de les taire? Cependant puisque vous voulez des autorités, nous vous en donnerons. » Il rapporte ensuite plusieurs passages du vieux Testament, il détruit l'objection que l'on pourrait faire que c'est à Dieu seul qu'il faut se confesser, parce qu'il n'y a que lui qui puisse remettre le péché. Il montre que c'est en quoi se trompaient les pharisiens, qui disaient en voyant que Jésus-Christ donnait à Madeleine la rémission de ses péchés : *Qui est celui-ci qui prétend même remettre les péchés?* parce que Jésus-Christ, selon sa nature humaine, avait même reçu de la Divinité le pouvoir de remettre les péchés.

« *Mais, afin de multiplier ses grâces*, et de les répandre plus abondamment sur les hommes, *l'Homme-Dieu*, dit Hugues, *a fait participants de sa puissance de simples hommes* (2), afin qu'ils remplissent sa place, qu'ils fissent son office en recevant les confessions des pénitents ; et qu'ils exerçassent son pouvoir en remettant les péchés à ceux qui s'en confessaient, et qui en faisaient pénitence. *Recevez*, leur dit-il, *le Saint-Esprit ; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez*, etc. Donc Jésus-Christ homme a donné à ses disciples, qui tiennent sa place sur terre, la puissance de remettre les péchés.

« Mais vous me demanderez peut-être pourquoi Jésus-Christ n'a pas donné aux hommes un précepte (exprès) qui les oblige à confesser leurs péchés, comme il a donné à ses disciples la puissance de pardonner les péchés à ceux qui s'en confessent? Apprenez pourquoi le Seigneur a voulu que la confession vînt de vous. Ç'a été afin qu'elle ne parût pas forcée et contrainte...... *Il a supposé comme une chose certaine, que les malades se porteraient d'eux-mêmes à chercher leur guérison, et qu'ils se présenteraient aux médecins* (3), s'ils en trouvaient, pour recevoir la santé d'eux. Un infirme est assez sollicité par la maladie de chercher le remède, sans qu'il soit besoin d'user de commandement pour l'y obliger, s'il sent de la douleur. Cependant les médecins mêmes (c'est-à-dire les apôtres) ayant vu ensuite que les malades étaient fort négligents à se faire traiter, ils ont employé l'exhortation et le précepte, pour les y exciter : *Confessez vos péchés l'un à l'autre, et priez l'un pour l'autre, afin que vous soyez sauvés.* Que veut dire cela : CONFESSEZ-VOUS L'UN A L'AUTRE (4)? *Confessez-vous non seulement à Dieu, mais aussi à l'homme pour Dieu... Confessez-vous l'un à l'autre, c'est-à-dire les brebis aux pasteurs, les inférieurs aux supérieurs, ceux qui ont des péchés à ceux qui ont la puissance de remettre les péchés. Mais à quoi bon se confesser, et pourquoi et pour quelle raison? Afin que vous soyez sauvés ; c'est à dire : Vous ne serez point sauvés si vous ne vous confessez.* »

Hugues de Saint-Victor peut-il mieux exprimer la nécessité de la confession? Si donc il a dit auparavant que Jésus-Christ ne nous a point donné de précepte de la confession, il faut l'expliquer d'un précepte formel, et conçu en termes exprès ; car d'ailleurs, puisqu'il reconnaît que la confession est un remède absolument nécessaire pour se relever du péché, il doit en même temps reconnaître que le précepte de la confession est renfermé dans celui qui oblige le pécheur à sortir de son mauvais état. La confession, en un mot, est de nécessité de moyen pour obtenir pardon de Dieu ; et par conséquent elle est de nécessité de précepte, parce que la chose dont elle est un moyen nécessaire, savoir le soin de chercher le remède au péché et de demander pardon à Dieu, tombe sous l'obligation du précepte.

Enfin, tout le moins qu'on peut conclure des paroles de cet auteur, dans la dernière rigueur, c'est que Jésus-Christ s'est abstenu de nous donner un précepte de la confession par lui-même, mais qu'il nous l'a ensuite imposé par ses apôtres, ce qui n'empêche pas qu'elle ne soit de droit divin. Si donc il laisse la liberté de ne se point confesser, c'est de la même manière qu'il laisse la liberté de se perdre éternellement.

Écoutons la suite du discours de Hugues : « Vous ne voulez peut-être point entendre ceci.... Vous ne prenez pas plaisir à ouïr dire que ceux qui refusent de confesser leurs péchés ne peuvent pas être sauvés....(1). Mais écoutez saint Augustin : *Personne ne peut être justifié et délivré de son péché, si auparavant il ne le confesse* (2). *Sans la confession*, dit aussi Bède, *il est impossible que les péchés soient remis*, etc.

« Mais d'où vient donc que nous lisons : *Les larmes lavent le péché qu'on a honte de confesser de bouche?* On trouve à la vérité de semblables passages, et les hommes les prennent pour eux avec joie, non pas parce qu'ils y cherchent la vérité, mais parce qu'ils veulent s'en servir pour défendre leur malice (3). Pourquoi nous inquiétez-vous, disent-ils? Pourquoi nous pressez-vous? Les péchés que nous avons commis sont honteux, la pudeur ne nous permet pas de les découvrir..... Mais nous offrons un cœur contrit et humilié, nous répandons des larmes, nous pratiquons des austérités ; pourquoi cherchez-vous des paroles où il y a de bonnes œuvres? Nous trouvons quelque chose d'écrit qui nous console fort, parce que nous y lisons *que les larmes lavent le péché qu'on a honte de confesser de bouche*.... C'est ainsi, dit Hugues, qu'ils tâchent de corrompre les Écritures, parce qu'ils sont eux-mêmes corrompus (4). S'il est écrit : *Les larmes lavent le péché qu'on a honte de confesser*, est-il dit : Si vous rougissez de confesser votre péché, qu'il vous suffise de le pleurer sans le confesser (5)? Ne vaut il pas beaucoup mieux entendre ceci comme je vais l'expliquer : Que les larmes produites par la con-

(1) *Lib. 2 de Sacram. fidei, parte* 14, *cap. de Conf. et Præcepto ejus.* Multa est malitia hominis, etc.

(2) Ut dispensationis gratia largiùs multiplicaretur, Deus homo homines... participes fecit potestatis suæ.

(3) Hoc quasi certum esse voluit quòd ægri libenter salutem quærerent, et se curandos offerrent si medicos invenirent.

(4) Quid est *confitemini ut salvemini?* hoc est, non salvamini, nisi confiteamini.

(1) Non tibi placet quod dicitur, quòd ii qui confiteri nolunt peccata sua, salvari non possunt.

(2) Non potest justificari à peccato, nisi confessus fuerit ante peccatum.

(3) Lacrymæ lavant delictum quod pudor est confiteri ; inveniuntur enim quædam ejusmodi dicta, et rapiunt ea homines gaudentes..., quia malitiam suam defendere volunt ex eis.

(4) Ceci est de S. Ambroise, et non pas de l'Écriture.

(5) Numquid ideò dixit : *Si erubescis confiteri peccatum tuum*, tibi sufficiat si tantùm lacrymeris, etiamsi non confitearis?

trition et par la douleur profonde du cœur, sont capables de laver les péchés qu'on ne peut déclarer sans honte et sans confusion? Mais quoi! parce que les larmes nous purifient des péchés les plus honteux, faut il pour cela se taire? Apprenez donc de là qu'il faut premièrement pleurer, et ensuite se confesser (1). »

Les calvinistes peuvent encore apprendre de cet auteur, qui étaient ceux qui de son temps niaient la nécessité de la confession, s'ils se veulent faire honneur de leur compagnie. Non seulement c'étaient des *téméraires et des présomptueux*, comme les appelle Robert Poullain, mais encore c'étaient des gens *pleins de malice*, qui cherchaient à corrompre des passages, parce qu'eux-mêmes *étaient corrompus* (2). Veulent-ils les reconnaître à ces marques pour leurs frères? Si la nécessité de la confession avait été au temps de Hugues simplement une opinion libre qu'on pouvait suivre ou abandonner, peut-on s'imaginer qu'il eût traité de *libertins*, de *malicieux*, de *gens corrompus*, ceux qui étaient du sentiment contraire au sien?

Richard de Saint-Victor (*tract. de Potestate ligandi et solvendi, cap.* 5) ne s'est pas éloigné de la doctrine de Hugues, son maître: « La véritable pénitence, dit-il, est la détestation du péché, avec une ferme résolution de l'éviter, de le confesser, et d'en faire satisfaction.... Le pécheur donc qui veut faire pénitence est dans l'obligation de se confesser et de satisfaire (pour ses péchés) autant que le temps et la commodité le lui permettent (3). Il a besoin de l'absolution du prêtre, autant qu'il peut la recevoir; et nul n'est dispensé de cette loi que celui à qui Dieu ne donne pas le moyen de l'accomplir. » Ce que dit Richard aux chapitres 7 et 8 est d'une égale force. Je me contenterai seulement de rapporter ces paroles du dernier: « Le Seigneur ne rompt les liens de la damnation éternelle, que *conditionnellement;* au contraire le ministre du Seigneur délie *absolument et simplement.* Dieu, dis-je, n'absout le pénitent, et ne lui remet la dette de la damnation qu'à cette condition, qu'il cherche *par une obligation indispensable l'absolution du prêtre,* autant qu'il est en son pouvoir, et qu'il satisfasse de la manière qu'il lui ordonnera, selon la coutume; car s'il néglige de faire cela, il n'évitera point le péril et le malheur éternel. »

Pierre de Blois a écrit un livre entier *de la Confession sacramentelle*, où il en montre la nécessité. Que personne, dit-il (4), ne dise en soi-même: *Je me confesse en secret (5); je fais pénitence devant Dieu; car si cette confession suffit, il faut dire que les clés ont été données à S. Pierre sans aucun sujet... Si la honte s'oppose à votre confession, souvenez-vous que les livres des consciences seront ouverts devant tous au jour du jugement.*

Nous pouvons conclure de ce que nous avons rapporté que tous les auteurs qui ont fleuri dans ce siècle ont tenu la nécessité de la confession. Aussi M. Daillé n'a-t-il pu produire, depuis le neuvième siècle

(1) Priùs flendum est, postea confitendum.

(2) Quia malitiam suam defendere volunt in eis. Pervertere conantur Scripturas, quia perversi sunt ipsi.

(3) Vera pœnitentia est abominatio peccati cum voto cavendi, confitendi satisfaciendi... Solus namque sub hâc conditione non tenetur cui exequendi facultas divinitùs denegatur. Vinculum damnationis Dominus solvit conditionaliter, minister verò Domini simpliciter: nam si facere neglexerit, periculum æternum non evadit.

(4) Ces paroles sont de saint Augustin.

(5) Nemo dicat sibi, occultè confiteor et ago pœnitentiam apud Deum. Si enim sufficiens est ista confessio; ergo sine causâ datæ sunt claves Petro...... Si verò pudor prohibeat confiteri, recolat quomodò libri conscientiarum aperientur coram omnibus in die judicii. *Pet. Bles., tract. de Conf. sacr.*

jusqu'au treizième, que Gratien, qui lui parut douteux là-dessus. Il se sert aussi du témoignage de Pierre Lombard, évêque de Paris, connu sous le nom de Maître des Sentences, pour montrer qu'avant le quatrième concile de Latran, il s'est trouvé des personnes qui ont combattu la nécessité de la confession. C'est sur quoi nous ne contestons pas. Et d'ailleurs le Maître des Sentences se déclare ouvertement pour notre opinion. Mais nous examinerons l'un et l'autre de ces auteurs au chapitre suivant; achevons celui-ci par le récit de quelques faits considérables.

Nous lisons dans la Vie de saint Norbert (Surius, 6 junii), archevêque de Magdebourg, et instituteur de l'ordre célèbre de Prémontré, que le démon parlant par la bouche d'un possédé, reprochait à tous ceux qui étaient présents les péchés qu'ils n'avaient pas confessés; ou, pour traduire plus littéralement, qu'ils n'avaient pas couverts de la confession: *Quidquid confessione tectum non erat:* parce que la confession sert à cacher nos péchés aux yeux de Dieu, et les dérobe à la vue du démon notre accusateur, selon même la doctrine d'Origène, que nous avons rapportée au commencement de cet ouvrage (cap. 3, p. 32).

Henri premier, roi d'Angleterre, mort l'an 1131, avait pour confesseur ordinaire Atheldulfe, prieur de Saint-Osvald, en faveur duquel il fonda un évêché nouveau dans Carlisle, et l'en fit le premier évêque (Histoire d'Angleterre).

Richard aussi, roi d'Angleterre, surnommé Cœur-de-Lion, ayant été blessé à mort au siége de Chalus dans le Limousin, fit venir trois abbés de l'ordre de Cîteaux, auxquels il fit sa confession avec des larmes et des soupirs. Voyant ces bons Pères fort embarrassés sur la pénitence qu'ils devaient lui donner, il leur dit: « Afin d'apaiser le juste Juge, je me soumets de bon cœur à souffrir pour mes péchés les peines du purgatoire jusqu'au jour du jugement (1). » Quoique les religieux de l'ordre de Cîteaux fissent, surtout en ce temps-là, profession d'une très-grande solitude, néanmoins il y avait en quelques-uns de leurs monastères des confesseurs nommés pour entendre les pauvres gens (2), comme nous l'apprenons de la Vie de saint Hugues, abbé de Bonneval, au diocèse de Vienne en Dauphiné.

Le fait rapporté par Césarius, moine de Cîteaux (Dialogi mirac., distinct. 3, c. 32), nous fournit encore une preuve de la confession. Le voici en abrégé: Un religieux de l'ordre de Cîteaux (3) qui célébrait la messe sans être prêtre, ayant fait accroire qu'il l'était, se confessa de ce crime à son abbé, qui lui ordonna de s'abstenir désormais de la dire. Cependant ce faux prêtre continua toujours de commettre ce sacrilége, craignant de se déshonorer, et d'ailleurs étant très-assuré que son abbé ne pourrait se servir de la connaissance qu'il avait de son péché par la confession, pour l'en punir. L'abbé se trouvant en un grand embarras, proposa le cas dans un chapitre général, sans faire connaître le coupable, et sans violer le sceau de la confession. Mais la difficulté parut si grande, que tous les abbés assemblés avec celui de Cîteaux jugèrent à propos d'en demander la résolution au pape Innocent III. La réponse de ce pape n'est pas de mon sujet; il me suffit d'avoir fait voir par cette histoire, qui arriva quelque temps avant la célébration du quatrième concile de Latran, qu'on n'a pas attendu qu'il fît des règlements touchant l'administration du sacrement de Pénitence, pour croire les pécheurs obligés à la confession, et les confesseurs au secret. Les dialogues de Césarius sont remplis d'histoires qui prouvent combien on était

(1) Chronicon Nicolai Trivetti, tom. 8 Spicil. Dacheriani, p. 532.

(2) Bolland., 1. April. Confessus est peccata sua monacho pauperum confessori.

(3) Maimb., traité hist. de l'Égl. de Rome, pag. 149.

persuadé de son temps et auparavant de la nécessité de la confession. Mais je crois n'avoir plus besoin de ces preuves.

CHAPITRE XXIX.

Examen de ce que M. Daillé dit touchant le Maître des Sentences et Gratien.

Quoique je n'aie pas entrepris de répondre dans cette première partie à toutes les objections que M. Daillé a faites contre notre doctrine de la confession, toutefois, comme j'ai détruit jusqu'ici tout ce qu'il a proposé dans son livre de plus vraisemblable pour la combattre, le reste n'étant que des raisonnements faux et des passages pris à contre-sens, j'ai résolu d'examiner encore ce qu'il dit au sujet du Maître des Sentences et de Gratien, afin de dissiper jusqu'aux moindres ombres de difficulté, et de ne rien laisser qui puisse faire de la peine touchant la vérité que j'ai entrepris d'éclaircir et de prouver. Ecoutons donc M. Daillé (*l. 4, c. 45*) :

« Pierre Lombard s'étant proposé cette question (*l. 4 Sent., dist.* 17) : *S'il suffit de confesser ses péchés à Dieu seul, ou s'il faut aussi les confesser au prêtre*, répond incontinent : *Quelques-uns ont cru que c'est assez de se confesser à Dieu seul, sans se soumettre au jugement du prêtre, et sans la confession de l'Église.* Ensuite il établit le fondement de cette opinion sur des passages de l'Écriture et des Pères, concluant en ces termes : *Voilà les autorités sur lesquelles s'appuient ceux qui soutiennent qu'il suffit de confesser ses péchés à Dieu, sans le prêtre; car ils disent que si quelqu'un craignant de découvrir sa faute devant les hommes, de peur d'être en opprobre, ou de peur que les autres, à son exemple, ne se portent à pécher; si, dis-je, quelqu'un pour ces raisons se tait devant les hommes, et révèle son péché à Dieu, il obtiendra néanmoins le pardon.*

« J'avoue, dit M. Daillé, que le Maître des Sentences suit l'opinion contraire (c'est-à-dire l'erreur) et qu'il tâche de satisfaire aux raisons qu'il a proposées, en en apportant d'autres légères et vaines pour prouver son sentiment. Mais sans m'arrêter à les examiner, cela seul me suffit présentement : savoir qu'il paraît clairement, par cette question, que même au douzième siècle déjà avancé, il s'est trouvé quelques personnes à qui il a semblé que la confession faite à Dieu, sans le jugement du prêtre, suffisait pour obtenir la rémission du péché. Car d'ailleurs Lombard témoigne assez qu'il tient pour catholiques les personnes dont il parle, puisqu'il ne les accuse point ni d'hérésie ni de schisme ; ce qu'il n'aurait assurément pas manqué de faire, s'il avait pensé que les auteurs de cette opinion ne fussent pas catholiques. »

M. Daillé conclut deux choses de ces paroles du Maître des Sentences, quoiqu'il dise qu'une seule lui suffit : *Nunc id unum mihi satis est :* la première, que vers le milieu du douzième siècle il s'est encore trouvé des personnes qui ont combattu la nécessité de la confession faite au prêtre; la seconde, que ceux qui combattaient alors la nécessité de cette confession, étaient reconnus pour catholiques. Répondons à ces deux choses.

Je dis donc premièrement que nous n'avions pas besoin du témoignage de Pierre Lombard, pour apprendre que de son temps il y a eu des gens qui ont combattu la nécessité de notre confession. Nous avons fait plus que M. Daillé; car non seulement nous avons montré qu'il y en a eu, mais aussi nous avons fait connaître qui ils étaient par des auteurs contemporains. C'étaient *des téméraires et des présomptueux dans le dernier excès*, selon le cardinal Robert Poullain. C'étaient des hommes *vicieux et corrompus*, selon Hugues de Saint-Victor, des personnes qui s'écartaient de la doctrine de l'Église, et qui suivaient une opinion entièrement *opposée à la foi catholique*, selon Geofroy, abbé de Vendôme. Enfin, si nous voulons remonter jusqu'au temps d'Alcuin, c'étaient des hérétiques, et des gens qui faisaient *une secte* contre la religion catholique (1).

Mais quoi, dit M. Daillé, *Lombard les reconnaît pourtant pour catholiques, puisqu'il ne les appelle pas hérétiques.* En vérité, je crains que les calvinistes n'abusent de ma modération, et que parce que jusqu'à présent, autant que je puis m'en souvenir, je ne les ai point encore appelés *hérétiques*, quelqu'un d'eux, raisonnant comme M. Daillé, ne dise que je les tiens pour *catholiques* dans l'opinion qu'ils ont sur la confession (2). Je déclare donc que je les crois hérétiques sur ce point-là, comme sur plusieurs autres, et qu'ils ne doivent point tirer avantage de la douceur et de l'honnêteté dont j'ai usé envers eux dans tout cet ouvrage. Car enfin ils tirent avantage de tout, et leur pauvreté, en fait de preuves, fait que tout leur est bon.

Si je n'avais lu le livre de M. Daillé, je n'aurais jamais su que quand on traite avec les gens il faut les appeler par leur nom; dire à un hérétique qu'il est un hérétique, à un sot qu'il est un sot. On en use ainsi quelquefois dans la satyre, mais ce n'est pas le langage de la théologie. Ce ministre fait bien davantage; car sans nul sujet il traite les plus habiles et les plus honnêtes gens de *bêtes*, d'*impudents*, de *fourbes*, etc. Nous avons déjà donné un abrégé de toutes ses injures; je ne les répète point : mais venons à la difficulté, si toutefois il y en a en ce que dit M. Daillé.

Je dis donc, secondement, que ceux qui niaient la nécessité de la confession, au temps de Pierre Lombard, étaient des libertins semblables à ceux qui se rencontrent encore parmi nous en très-grand nombre, disputant de la religion sans religion; abusant des passages de l'Écriture et des Pères pour autoriser leurs désordres et leur impénitence, vivant sans règle et sans discipline. Ce n'est point la coutume d'appeler ces gens-là hérétiques, quoiqu'ils soient souvent pires que les hérétiques mêmes. Il ne paraît point de leurs écrits qui fassent connaître leurs sentiments; ils ne les découvrent que dans de certaines conversations libres; ils ne font point de corps, ils n'ont point de chef, on les méprise. C'est à peu près la peinture que le cardinal Robert et Hugues de Saint-Victor font de ceux qui niaient la nécessité de la confession au douzième siècle, c'est-à-dire dans le temps même qu'écrivait le Maître des Sentences.

Mais si l'on veut insister sur ce que Lombard ne donne point lieu de croire que ceux qu'il combattait fussent des gens si méprisables que nous venons de les représenter, je dis, en troisième lieu, qu'à bien examiner l'opinion de ceux qu'il attaque, on ne la trouvera point hérétique ni favorable aux libertins; et qu'ainsi, peut-être, ce ne sont pas les mêmes dont parlent Robert et Hugues. Que disaient ces personnes-là? *Que* (3) *quand on craignait avec sujet de s'exposer à l'infamie en se confessant* (comme si l'on se confessait à un prêtre incapable de garder le secret), *ou quand on avait peur d'exciter par son exemple les autres à pécher, on pouvait se contenter de se confesser seulement à Dieu.* C'est à peu près ce qu'enseigne Suarez, qui cite pour son opinion plusieurs autres théologiens. Ces auteurs donc pensent qu'une femme, par exemple, coupable d'adultère, qui ne pourrait trouver pour se confesser qu'un mauvais prêtre déjà convaincu d'avoir violé le secret de la confession, ou d'avoir abusé de la confession pour solliciter des femmes au péché,

(1) Nimis audax, nimis præsumptuosus.— Malitiam suam defendere volunt. Pervertere conantur Scripturas, quia perversi sunt ipsi — Prorsùs fidei catholicæ obviare videtur. — Nolite in catholicæ religionem fidei novas inducere sectas.

(2) Voyez aux deux chapitres précédents.

(3) Dicunt quòd si quis timens detegere culpam suam apud homines, ne inde opprobrio habeatur, vel alii suo exemplo ad peccandum accingantur, et ideò tacet homini, et revelat Deo, etc.

serait alors dans le même état que s'il ne se trouvait point de confesseur, et par conséquent exempte de l'obligation de se confesser.

Qu'on lise Suarez, sur la première partie, disp. 23, sect. 2, qui commence par ces paroles: *Premièrement, il est certain qu'on n'est point obligé à confesser quelque péché que ce soit, avec un danger moral de nuire à soi-même considérablement. C'est le sentiment de tous les théologiens* (1). Je ne vois pas que la proposition que combat Pierre Lombard soit fort différente de celle-ci. Mais c'est assez parler de cet auteur; venons à Gratien, et voyons ce qu'en dit M. Daillé.

Gratien, dès le commencement d'un très-long traité qu'il a fait de la Pénitence, demande: Si quelqu'un peut satisfaire à Dieu en secret, par la seule contrition du cœur sans la confession de bouche; car il y en a qui tiennent que tous peuvent mériter le pardon de leurs crimes sans la confession de l'Église et sans le jugement du prêtre. *Vous voyez donc par-là*, dit M. Daillé, *qu'il y avait en ce temps-là des gens qui étaient de ce sentiment. Ensuite Gratien appuie cette opinion de plusieurs preuves tirées de l'Écriture et des Pères. D'un autre côté, il apporte les raisons de l'opinion contraire, qui nie* (2) *qu'il puisse arriver que quelqu'un obtienne la rémission du péché sans la confession faite de bouche au prêtre. Après avoir poussé fort loin la dispute de part et d'autre, il ne décide rien à la vérité, mais il laisse tout au jugement du lecteur.* Nous avons, *dit-il*, exposé en peu de paroles les autorités et les raisons sur lesquelles sont fondées l'une et l'autre opinion touchant la confession et la satisfaction. Mais à laquelle faut-il plutôt s'attacher? C'est ce que nous laissons au choix et au jugement du lecteur, parce que l'une et l'autre ont pour défenseurs des hommes sages et religieux. *Voilà comme parle Gratien. Estius dit qu'il n'a eu aucun sentiment fixe et arrêté là-dessus. Grégoire de Valence assure qu'il s'est trompé et qu'il est tombé dans l'erreur; mais ils parlent tous deux en fous.* STULTE UTERQUE, dit M. Daillé. C'est toute la grâce que ce ministre fait à nos théologiens.

Mais s'il dit lui-même ce que dit Estius, il n'est pas moins fou que cet auteur; ou plutôt lui seul l'est d'avoir parlé de la sorte. *Gratien ne décide et ne détermine rien là-dessus*, dit ce ministre: « *Ipse quidem nihil definit, sed rem totam lectoris arbitrio permittit.* » *Gratien n'a point eu sur cette question de sentiment arrêté*, dit Estius: *De hâc re non habuit fixam sententiam.* N'avoir point de sentiment auquel on s'attache et on se fixe, n'est-ce pas la même chose que ne décider rien? Voilà comment les injures de cet homme emporté retombent sur sa tête. Mais ne nous arrêtons pas à cela, et venons au fond de la chose.

De la manière que M. Daillé même prend la question proposée par Gratien, je n'ai aucune difficulté sur ce que cet auteur laisse la liberté de croire que l'on peut apaiser Dieu par la seule contrition du cœur sans la confession et la satisfaction. Cela est vrai en cent rencontres. C'est ce que disent tous les théologiens; il n'y a point d'école qui n'en convienne; mais principalement le saint concile de Trente le décide, lorsqu'il enseigne qu'il arrive quelquefois que la contrition devient parfaite par la charité, et qu'alors elle réconcilie l'homme avec Dieu, avant que le sacrement soit reçu. Cette réconciliation ne doit pas néanmoins être attribuée à la contrition, indépendamment de la confession et du sacrement, dont le vœu et le désir est nécessairement enfermé dans la contrition qui justifie, comme le déclare le même concile, sur l'autorité de l'Écriture et de la tradition. C'est pour cela que les Pères, bien loin d'exclure l'obligation de la confession, la regardent comme la première loi que Dieu impose à celui qu'il a tiré du sépulcre, et qu'il a délivré de la mort. C'est ce qu'ils expliquent par la résurrection de Lazare. Jésus-Christ le fait sortir du tombeau avant que de dire à ses disciples: *Déliez-le; « solvite eum. »* Cependant il veut qu'il soit ensuite délié de leurs mains, disent les Pères. Ainsi avant que le prêtre ait ouï la confession et donné l'absolution, Dieu, au moins quelquefois, a rendu la vie au pécheur, en changeant son cœur, et en le renouvelant par la contrition, selon le même concile de Trente.

Cette opinion est opposée à celle qui tient que c'est indispensablement à la puissance des clés qu'il faut attribuer la rémission du péché, et, par conséquent, qu'il n'est remis que quand les prêtres ont prononcé l'absolution, après avoir entendu la confession. Si l'on prend la peine de lire les auteurs de ce temps-là, on les verra la plupart dans l'une ou dans l'autre de ces opinions.

Qu'on examine avec application ce que dit Gratien, on trouvera que c'est le sens qu'il donne aux deux opinions qu'il propose comme contraires.

Que conclut-il de tous ces passages qu'il apporte pour la première opinion? « La conversion, dit-il, est comme un changement du cœur en toutes manières. Que si le cœur se tourne entièrement vers Dieu, en quittant le péché, au même instant il mérite le fruit de sa conversion, et il obtient miséricorde. *Conversio dicitur, quasi cordis undique versio... Si autem cor nostrum undique à malo ad Deum vertitur, mox suæ conversionis fructum meretur.* » Et pour montrer que la justification doit précéder la confession pour la rendre utile, il rapporte ce passage: *La confession de celui qui est mort meurt aussi avec lui: A mortuo perit confessio.* Si donc, dit-il, nul ne se confesse (utilement) s'il n'est ressuscité, et si nul ne vit pendant qu'il est enfant de perdition, et digne de la damnation éternelle, il paraît manifestement qu'avant que qui que ce soit confesse son péché (utilement) il est absous, par la grâce de la componction intérieure, du crime de la prévarication, pour lequel les supplices éternels lui sont dus. *Si ergo nullus confitebitur, nisi re suscitatus, nemo autem vivit gehennæ filius, patet quòd antequàm quisque confiteatur peccatum, à reatu suæ prævaricationis dissolvitur*, etc.

Gratien donc n'a pour but que de montrer que la contrition et la componction doivent précisément nous faire revivre à la grâce, avant même que nous nous confessions; mais il n'exclut point la confession. Il ne la juge pas nécessaire, selon la première opinion qu'il propose, pour procurer au pécheur une nouvelle vie, c'est-à-dire, il ne croit pas que ce soit la confession actuelle qui réconcilie le pécheur, et qui le rétablisse en grâce. Mais il ne dispense pourtant pas de la confession celui qui est ressuscité, puisqu'il n'est ressuscité qu'en vertu de la contrition qui renferme en soi le vœu de la confession, comme parlent les théologiens. Ainsi, mettant à part ce qui regarde les dispositions du pénitent, et ne s'arrêtant qu'à la nécessité de la confession, il paraît que dans Gratien il n'y a rien de contraire à notre doctrine.

Il est vrai que saint Thomas (*in 4, dist.* 17) semble dire que Gratien a proposé la première opinion dans un sens qui est maintenant condamné. Mais ce qu'on peut répondre à cela, et ce qui est vrai, c'est que ce saint docteur, dans le lieu qu'on cite, n'a cherché qu'à excuser Gratien, supposé même qu'il eût mis en question la nécessité de la confession, sans examiner à fond s'il l'avait en effet proposée comme une opinion libre et indifférente, et sans entrer dans la discussion de sa doctrine. Cela paraît surtout si l'on considère que saint Thomas joint ensemble le Maître des Sentences et Gratien: *L'un et l'autre*, dit-il, *mettent ceci pour opinion*, savoir la nécessité de la confession. Cependant on ne voit point que le Maître des Sentences en ait fait une opinion problématique. Au con-

(1) 1° Certum est non teneri hominem ad confitendum aliquod peccatum cum morali periculo alicujus gravis nocumenti proprii. Ita theologi omnes. *Suar., in 3 part., disput.* 23, *sect.* 2.

(2) Cette opinion porte la nécessité de la confession dans l'excès; et celle qui lui est opposée est fort catholique.

traire, il se déclare ouvertement contre ceux qui disent que la confession n'est pas toujours nécessaire pour obtenir le pardon du péché. *Il paraît*, dit-il (*l. 4 Sentent., dist.* 17), *par toutes ces raisons qu'il faut premièrement faire sa confession à Dieu, ensuite au prêtre, et qu'on ne peut sans cela entrer dans le paradis, si l'on a les moyens de s'en acquitter.* « *Ex his aliisque pluribus indubitanter ostenditur, oportere Deo primùm, et deinde sacerdoti offerre confessionem. Nec aliter posse pervenire ad ingressum paradisi, si adsit facultas.* »

Il faut expliquer de la même manière saint Bonaventure et quelques autres auteurs. Mais nous reprendrons cette objection quand nous parlerons du concile de Latran, parce que M. Daillé en conclut que c'est dans ce concile que la question de la nécessité de la confession a été premièrement décidée. Ce que l'on peut conclure de ce que nous venons de dire, c'est qu'au moins il y a lieu de douter si l'opinion que Gratien laisse à la liberté et au choix du lecteur, est la même que nous tenons pour hérétique; et certainement, sans entrer dans un si long examen, cette première opinion proposée par Gratien, que *sans la confession et la satisfaction l'on peut obtenir la rémission du péché par la contrition*, est vraie en plusieurs rencontres; comme lorsqu'on est dans l'impuissance de se confesser et de satisfaire pour ses péchés, ce qui arrive très-souvent. Cependant il se trouvait dès ce temps-là des personnes qui portaient la nécessité de la confession dans une si grande extrémité, qu'ils pensaient que sans elle il n'y avait nulle espérance de salut : ce sont ceux contre qui écrit Thibaud d'Étampes, dont nous avons parlé ci-dessus (chap. 28).

Mais quand même cette opinion de Gratien serait la pure hérésie des calvinistes sur ce point de la confession, quel avantage en peuvent-ils tirer? C'est un auteur qui s'est trompé, et qui toutefois ne doit pas être condamné comme hérétique, parce qu'il a été sans doute dans la disposition de quitter cette erreur, si l'Église la lui avait fait connaître. Nous sommes tous capables de tomber dans des opinions contraires à la foi, quelque attachement que nous ayons pour ses vérités saintes. C'est ce qui oblige les auteurs catholiques à soumettre leurs ouvrages au jugement de l'Église; c'est dans ces dispositions que j'écris ce traité, prêt à le condamner, si l'Église le condamne, ce que je n'ai pas lieu de craindre.

Mais, selon Gratien, plusieurs hommes sages et vertueux favorisent cette opinion, dit M. Daillé. Il est clair que ces personnes sages dont parle Gratien, ce sont les Pères et les auteurs qu'il a cités pour cette opinion. Supposé que lui-même n'ait pas cru la nécessité de la confession, il ne faut pas s'étonner s'il a cherché des passages pour appuyer son sentiment; et il fallait bien qu'il dît que ceux dont il rapporte les passages, étaient dans sa pensée. Mais en ce cas-là il ne faudrait pas l'en croire à sa parole, puisque M. Daillé dit lui-même que Gratien a été peu exact à rapporter les sentiments des Pères, et qu'il s'est trompé fort grossièrement : *Crasso errore*. Examinons ces passages; assurément il n'y en a aucun qui exclue la nécessité de la confession, si ce n'est de la manière que nous venons de l'expliquer : et c'est ce qui me confirme encore dans ma première pensée, que cette opinion de Gratien, dont il est question, est fort catholique.

S'il y avait quelqu'un de ces passages capable de nous faire de la peine, ce serait celui de Théodore, archevêque de Cantorbéri. Mais M. Daillé avoue que cet endroit ne se trouve point dans les Capitulaires ou le Pénitentiel de Théodore. Ussérius, fameux entre les protestants, l'a prouvé par un très-ancien manuscrit. Celui de la bibliothèque de M. de Thou, sur lequel a été faite la nouvelle édition en France, est conforme à celui d'Ussérius; et c'est le sentiment de tous les savants que ce canon prétendu a été ajouté.

Voilà donc M. Daillé réduit à Gratien seul, parce que nous voulons bien le lui céder pour un moment, afin de voir l'avantage qu'il en tirera. Supposons pourtant en sa faveur que deux ou trois auteurs aient été, comme Gratien, d'un sentiment contraire à la nécessité de la confession, avant le concile de Latran, que peut conclure de là ce ministre ? *Donc avant le concile de Latran, la nécessité de la confession n'était pas reçue dans l'Église; rien en un mot n'était déterminé là-dessus; mais il était libre à un chacun d'en croire ce qu'il lui plaisait.* C'est la conséquence qu'en tire M. Daillé.

Imprudent qu'il est, ne voit-il pas qu'il la détruit par ce qu'il dit au chapitre suivant? N'avoue-t-il pas qu'au moins depuis la constitution d'Innocent III, le dogme de la nécessité de la confession a été reçu dans l'Église comme un point décidé? Ne dit-il pas cependant que depuis cette constitution plusieurs catholiques se sont élevés contre la nécessité de la confession? Ne nomme-t-il pas *Semeca*, qui a fait la Glose du droit canonique; *Michel de Bologne*, général des carmes sous Urbain VI; *Pierre de Osma*, professeur de théologie en l'université de Salamanque, qui composa un livre sur la confession, dont ce ministre déplore extrêmement la perte? Si je n'étais pressé, je lui montrerais combien il est ridicule de juger que ce *Pierre de Osma* était très-habile, seulement parce qu'il soutenait des opinions contraires aux nôtres (1). Pour former un jugement solide sur l'ouvrage de cet auteur, ce n'est pas assez de savoir quelles étaient ses opinions, mais il faudrait examiner de quelle manière il les établissait et les défendait : ce que M. Daillé n'a pu faire, cet ouvrage étant perdu depuis longtemps. Cependant, parce que cet homme disait ce qu'est capable de dire le plus ignorant de tous les calvinistes, *c'était un homme très-docte et d'une grande érudition;* n'est-ce pas se laisser aveugler par sa passion ?

M. Daillé joint à ces trois auteurs *Erasme, Rhenanus* et M. *Rigault*, tous catholiques, qui, selon lui, ont combattu notre opinion touchant la nécessité de se confesser, depuis le concile de Latran. Je ne parle point de ceux qui même, à ce qu'il dit, se sont encore déclarés contre notre doctrine depuis le concile de Trente, quoique catholiques.

Si donc, selon notre ministre, on compte jusqu'à six auteurs qui ont attaqué la nécessité de la confession depuis le concile de Latran, c'est-à-dire depuis qu'elle a été tenue pour un article de foi, au sentiment même de Calvin et de tous ses sectateurs, pourquoi veut-il opiniâtrément qu'avant le concile de Latran elle n'ait pas été de foi, parce qu'en ce temps-là Gratien et quelques inconnus se sont élevés contre elle? C'est ainsi que Dieu continue de répandre sur les faux prophètes l'esprit d'étourdissement, et qu'il se plaît à les frapper de vertiges qui leur font tourner la tête.

CHAPITRE XXX.

Réflexions sur toutes les preuves que nous avons rapportées. Réponses à quelques objections.

Après tant de preuves dont j'ai composé cette première partie, après tant de passages tirés des auteurs qui ont fleuri depuis la naissance de l'Église jusqu'au commencement du treizième siècle et jusqu'au concile de Latran, tenu l'an 1215, je suis, ce me semble, en droit de conclure présentement qu'il n'y a dans la religion chrétienne aucune vérité mieux établie que celle dont j'ai entrepris la défense dans ce traité. Pourvu qu'on ait lu avec application cette première partie, il est impossible qu'on n'y ait reconnu partout la même confession que nous jugeons absolument nécessaire pour obtenir la rémission du péché, c'est-à-dire *une confession secrète et de détail de tous les péchés qui séparent de Dieu*, et qui ferment l'entrée du royaume des cieux, selon l'Apôtre, sans excepter même ceux qui sont les plus secrets et les plus intérieurs; *une confession qu'il faut faire au prêtre*, pour recevoir de lui deux sortes de jugement : l'un qui condamne à certaines peines, afin de satisfaire à la

(1) Nusquàm faciliùs proficitur quàm in castris rebellium, ubi ipsum esse promereri est. *Tert., de Præscr. adv. hær., c.* 41.

justice divine, l'autre qui délie, et qui rend aux pécheurs convertis la liberté des enfants de Dieu; *une confession si nécessaire*, que sans elle il faut périr, rien ne restant à ceux qui ne veulent pas user de ce remède, qu'un funeste désespoir du salut, ou une présomption criminelle, qui n'a pas de moins dangereuses suites; enfin *une confession d'obligation, de précepte et de droit divin :* car outre les auteurs qui emploient ces propres termes, tous ceux qui prouvent le devoir de la confession par les paroles de Jésus Christ, sont du même sentiment; et généralement tous ceux qui *font de la confession une loi indispensable*, c'est-à-dire, presque tous les Pères et tous les auteurs que nous avons entendus parler. En effet une pareille obligation ne peut être fondée que sur le droit divin ou sur le droit ecclésiastique; mais puisqu'avant le quatrième concile de Latran il n'y a point eu, même selon les calvinistes, de loi de l'Église universelle qui ait obligé à la confession, il faut que tous les Pères qui ont parlé de cette obligation, l'aient fondée sur le précepte divin. Je ne cite point en particulier ces Pères et ces auteurs, parce qu'il faudrait marquer ici les noms presque de tous, et rebattre ce que nous avons dit, ce qui serait ennuyeux. Je me contenterai de faire réflexion sur le mérite des auteurs dont je me suis servi, et sur les qualités de leurs ouvrages.

La plupart des grands hommes que l'Église a produits en divers siècles ont parlé en notre faveur. La liste de nos témoins est comme le catalogue de tous les auteurs sacrés qui se sont également rendus recommandables par leur vertu et par leur science. Si j'en ai passé quelques-uns entre les célèbres, ce n'est pas qu'ils se taisent sur notre sujet, ou qu'ils nous soient peu favorables; mais c'est parce que j'ai été trop scrupuleux dans le choix de mes preuves, n'en voulant produire aucune que nos adversaires pussent affaiblir par leurs distinctions. C'est pour cette raison que j'ai, par exemple, passé ce que Bellarmin a cité de S. Jérôme : *Si le diable, comme un serpent, a mordu quelqu'un en secret, et si celui qui a été blessé se tait, et ne fait pas pénitence, ne voulant point confesser son péché à son maître et son directeur, qui est tout ensemble son frère, celui-ci dont la langue est propre à donner la guérison, ne pourra pas facilement lui être utile : car si le malade a honte de découvrir sa plaie au médecin, l'art de la médecine ne guérit point ce qu'il ne connaît pas* (1).

Sans faire beaucoup de violence à ces paroles, il est facile d'en conclure la nécessité de la confession des péchés secrets, afin d'en obtenir la guérison par le secours des prêtres, qui nous sont donnés de Dieu pour directeurs et pour médecins. Cependant parce que j'ai vu que M. Daillé expliquait ce passage avec quelque sorte de vraisemblance, au sujet de la confession qu'on fait pour demander conseil, j'ai mieux aimé me priver de cette preuve, que d'en être redevable à un procès. J'en ai usé ainsi à l'égard de quelques autres auteurs, mais en fort petit nombre, parce qu'il y en a peu qui ne se déclarent ouvertement pour nous, et qui ne rendent entièrement inutiles par des expressions fort claires, toutes les subtilités et toutes les distinctions des ministres.

En effet, ce ne sont point cinq ou six paroles dites sur des sujets détachés, que nous avons citées. Ces sortes de passages sont douteux pour l'ordinaire, et il est difficile d'en déterminer le sens. Mais nous avons rapporté des discours entiers et suivis, tirés surtout des lieux qui sont propres à notre sujet, et nous n'avons presque rien employé dans cet ouvrage, qui n'ait été dit au sujet de la pénitence, ou sur quelque autre matière qui a une liaison naturelle avec la confession.

C'est ici, ce me semble, qu'on peut voir *la vérité combattant de toutes ses forces* contre ses ennemis, *mais sans beaucoup travailler* (1), comme parle Tertullien, et montrant même qu'elle n'a pas besoin de toutes ses forces pour vaincre. Cette vérité, qui étant si puissante d'elle-même, n'emprunte aucun secours étranger, fuyant le déguisement et la dissimulation, ne craignant rien tant que de se voir enveloppée et cachée; ou, comme parle encore Tertullien, ne rougissant que lorsqu'elle ne paraît pas à nu; c'est l'état où nous l'avons fait voir dans une si longue suite de siècles, dans la succession des Pères et des auteurs qui ont servi d'ornement à l'Église, et dans un enchaînement de preuves si serré et si bien tissu, que je crois qu'il ne sera pas possible de le rompre.

Messieurs les ministres diront peut-être qu'on a déjà répondu à la plupart de nos passages; et qu'ainsi cet ouvrage n'est qu'un ramas à mépriser. Car ce mépris affecté est un de leurs grands secrets pour réfuter sans peine les livres, comme leur hardiesse à proposer leurs raisons et à insulter leurs adversaires, fait la plus forte de leurs preuves. Mais outre qu'on n'a jamais touché la plupart des choses que j'ai rapportées depuis le sixième siècle, et qu'en produisant les anciens passages, je les ai accompagnés de réflexions qui les fortifient, et qui les rendent comme nouveaux dans l'application que j'en fais, il ne suffit pas d'avoir répondu à des passages pour les avoir ruinés; et je crois moi-même avoir tellement dissipé toutes les fausses distinctions des ministres, et surtout de M. Daillé, qu'il n'y en a pas une qui soit présentement capable de nous nuire, comme je le ferai voir à la fin de ce traité.

Je ne sais s'il ne viendra point en pensée à quelqu'un, qu'entre tant de preuves que j'ai apportées, il n'y en a aucune tirée de conciles généraux, qui décident la question de la confession. Cette objection semble d'abord assez forte, et parce qu'elle me paraît plus raisonnable que toutes celles qu'on fait ordinairement, de là vient que je me la propose. L'auteur d'un ouvrage est celui qui le peut combattre plus fortement, parce qu'il en connaît mieux le faible. J'ai étudié le mien de bonne foi, afin d'en faire la critique la plus sévère, et j'expose ici sérieusement ce qu'il me semble qu'on pourrait y opposer de plus solide.

Il n'est pourtant pas difficile de répondre à cette objection, et de montrer qu'il est même avantageux pour notre cause, que nul concile général n'ait fait une loi de la confession, au moins jusqu'au 4e concile de Latran. Si dès le troisième ou le quatrième siècle un concile universel avait obligé tous les fidèles à se confesser, par un canon exprès, les hérétiques de notre temps auraient une occasion apparente de rapporter l'institution de la confession à ce concile. Ils diraient que tous les auteurs qui nous ont fourni un si grand nombre de témoignages, n'auraient parlé qu'en conséquence du canon de ce synode. Au contraire, lorsque nous voyons tous les Pères et tous les auteurs illustres qui ont paru depuis les premiers siècles de l'Église, se déclarer pour la nécessité de la confession, sans avoir appris des conciles œcuméniques à parler ainsi, nous devons conclure que l'autorité divine est le principe sur lequel ils ont raisonné pour établir cette nécessité et cette obligation de la confession. Et c'est ici qu'a lieu cette grande règle des vérités de notre religion, dont saint Augustin se sert contre les donatistes : *Si quelqu'un cherche l'autorité divine, qu'il sache qu'on croit avec raison que ce que l'Église universelle tient, sans qu'il ait été établi par des conciles, et parce qu'elle l'a toujours retenu, lui est venu par tradition de l'autorité des apôtres* (2). Saint Augus-

(1) Si enim erubescat ægrotus vulnus medico confiteri, quod ignorat medicina non curat. *Hieron.*, *in Eccles. c.* 10

(1) Decet veritatem totis viribus uti suis, non ut laborantem. *L.* 3, *adv. Marcionem*, *c.* 1.

(2) Et si quisquam in hâc re auctoritatem divinam quærat, quanquàm quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi

tin en cet endroit, met au rang des choses qui sont d'autorité divine, celles que nous tenons des apôtres par tradition, parceque ces grands hommes remplis du Saint-Esprit n'ont rien ordonné de leur propre mouvement, mais ont suivi en cela l'inspiration divine. C'est pourquoi leurs écrits sont la pure parole de Dieu.

Une personne fort éclairée, après avoir lu mon ouvrage, m'a formé encore une difficulté sur mes preuves; et comme la même difficulté pourrait aussi venir à quelque autre, je la résoudrai. Il semble que je ne prends pas l'état de la question; M. Daillé attaque la confession auriculaire ou secrète, et ce n'est pas précisément celle que je prouve.

Mais si ce ministre s'écarte, je ne suis pas obligé de le suivre dans ses égarements; c'est lui-même qui quitte la difficulté et le point de la dispute. Puisqu'il combat notre doctrine, c'est de nous qu'il doit apprendre ce que nous croyons, et non pas de ses préjugés. C'est proprement le concile de Trente qui doit régler l'état de la question contestée : or on ne peut pas me reprocher que je n'aie pas prouvé la confession selon la décision du concile de Trente. Qu'on prenne la peine de lire ce que j'ai dit là-dessus au second chapitre; on y trouvera de quoi satisfaire à cette objection, et de quoi éclaircir tous les doutes. Je ne suis pas si téméraire que d'entreprendre de prouver comme de droit divin ce qui n'est que d'usage et de discipline. Il est constant que Jésus-Christ ne nous a point obligés à la confession *auriculaire* plutôt qu'à la confession publique; mais il est aussi très-certain qu'il ne nous a point ordonné de publier nos péchés devant tous nos frères, et qu'ainsi il suffit de se confesser en secret, pour subir le jugement de l'Église en la personne de ses ministres.

Ce n'est pas qu'il ne me fût très-facile de prouver la confession secrète. Origène en parle dans le dernier passage que nous en avons rapporté; car il veut qu'après avoir fait le choix d'un bon confesseur, on lui obéisse avec tant de soumission, que même, s'il l'ordonne, on soit disposé à déclarer publiquement les péchés qu'on lui a auparavant découverts en secret. Socrate et Sozomène, parlant de l'institution des pénitenciers, font connaître manifestement qu'on se confessait à eux en particulier.

S. Léon dit en termes exprès que cette confession secrète suffit. Enfin plusieurs de nos preuves ne peuvent point être entendues d'une autre confession, que de celle qui s'appelle vulgairement *auriculaire*. Cependant comme le point de notre difficulté n'est pas si la confession doit être publique ou secrète, si elle se rapporte à la pénitence publique, ou à celle qu'on peut faire sans témoins, je n'ai pas voulu m'attacher à ces sortes de différences, et j'ai cru qu'il était de mon devoir, en travaillant à remettre dans le bon chemin nos frères qui en sont sortis depuis longtemps, de commencer par obliger leurs ministres à se renfermer dans les bornes de la dispute, sans s'écarter.

Il ne m'a pas fallu employer tant de discours pour justifier, auprès de la personne dont je viens de parler, mon procédé, sur ce que je ne me suis pas engagé dans la question de la *confession auriculaire*; et je crois qu'au moins ce que je viens de dire, avec ce que j'ai déjà dit en plusieurs rencontres, suffira pour faire approuver ma conduite aux personnes judicieuses; il ne faut pas toujours se laisser aller au gré des ministres, quelque complaisance qu'on ait pour eux afin de les ramener par cette voie de douceur; et il est bon de leur faire observer les lois de la dispute, afin qu'elle leur devienne utile, ou à ceux qu'ils ont entraînés dans l'erreur, et qu'ils y retiennent.

Peut-être qu'on me dira que ce n'était pas la peine de faire un chapitre exprès, pour lever ces scrupules au sujet de mes preuves. C'est de quoi je tomberai facilement d'accord. Mais je supplie le lecteur de considérer que j'ai à réduire des esprits qui se font des armes de tout pour combattre la vérité, tant ils en ont d'éloignement. C'est d'eux qu'on peut dire : *Furor arma ministrat;* l'animosité qu'ils ont contre la doctrine de l'Église romaine leur fait prendre pour armes ce qui ne peut leur en servir. Ils me pardonneront si je dis cela au moins de leurs ministres, qui semblent ne se soutenir dans leurs disputes que par la passion. Je ne prétends pourtant pas mettre de ce nombre quelques-uns des derniers qui ont écrit avec plus de modération.

On peut dire que la condition des protestants à l'égard des catholiques est à peu près semblable à celle des athées à l'égard du reste des hommes. Qu'ils ne se choquent pas de cette comparaison, jusqu'à ce qu'ils aient vu l'application que j'en ferai. Car mon dessein n'est point de les appeler athées, ni de leur rendre injures pour injures.

Ces personnes qui s'opposent à la commune créance où tout le monde est de l'existence d'un Dieu, devraient assurément avoir des raisons bien puissantes pour rejeter le culte d'un souverain Être si universellement établi; et avec toutes leurs démonstrations, ils devraient encore trembler, de peur de se tromper dans un sujet si important, parce que l'esprit humain embrasse souvent une erreur pour une vérité qui lui semble claire. Au contraire, les hommes qui croient une divinité, pourraient se contenter de la possession où ils sont, et prendre pour une loi de la nature des sentiments qui sont communs à toutes les nations.

Cependant à quoi se terminent les raisonnements des athées? Nous en apprenons seulement que ce sont des aveugles, qui ne voient point Dieu, et qui de là concluent qu'il n'y a point de Dieu. D'un autre côté, on a des démonstrations très-convaincantes de la nécessité de reconnaître un premier Être, de qui tous les autres aient été créés; MM. Descartes et Pascal nous en fournissent plusieurs, sans parler de tant d'illustres auteurs qui ont écrit sur ce sujet.

Aussi je dis que les protestants qui osent se séparer des sentiments de toute l'Église, la troubler dans sa possession, interrompre sa tradition, devraient être appuyés sur des raisons très-évidentes; et même avec toutes leurs raisons, ils auraient encore sujet de se défier de leurs lumières. Mais quant aux catholiques, il leur suffirait, pour s'affermir dans leur créance, de considérer qu'ils suivent la religion de leurs pères, qu'ils fréquentent les mêmes églises qui ont été bâties dès la naissance du christianisme, qu'ils reconnaissent pour leurs pasteurs les successeurs des apôtres, ou des hommes apostoliques, qui ont établi la foi. Cependant examinons les raisons des protestants. Rien n'est plus ruineux que leurs principes, comme on l'a montré en des ouvrages exprès. Mais, pour ne pas sortir de mon sujet, qu'on examine ce que les calvinistes apportent pour combattre la nécessité de la confession, quoiqu'ils se croient extrêmement forts sur ce point. Qu'on lise le livre de M. Daillé, qu'on fasse choix de ses meilleures preuves, et qu'on les compare avec les plus faibles de ce petit traité; je suis sûr qu'on sera détrompé de l'opinion qu'on a d'abord conçue de son ouvrage. Lorsque l'occasion s'est présentée, j'ai proposé sincèrement ce que ce ministre avance de plus judicieux contre nous; et l'on peut voir si j'y ai répondu. J'espère dans la suite examiner tout son livre; et, après avoir renversé ce grand colosse, que j'ai déjà bien ébranlé, dire à messieurs les calvinistes: *Ecce quod colebatis;* voilà ce qui a fait l'objet de votre culte; méritait-il tant d'honneurs et d'applaudissements?

Telle est la confiance que me donne la bonté de ma cause. En effet, j'ai connu par ma propre expérience qu'il n'y a rien de plus facile que de défendre la vérité, qui se soutient assez d'ailleurs par elle-même, et

auctoritate apostolicâ traditum rectissimè creditur. *L. 4 de Bapt. contra Donatistas.*

de qui nous empruntons tout le secours qu'il semble que nous lui donnons.

CHAPITRE XXXI.

Examen du quatrième concile de Latran touchant la confession.

Rien ne fait voir davantage le peu de sincérité des ministres dans tout leur procédé, que ce qu'ils ont écrit au sujet du quatrième concile de Latran. Ces personnes, qui font jouer toutes sortes de machines pour détourner le sens des passages les plus clairs touchant la nécessité de la confession, emploient toute leur industrie pour faire croire que le concile de Latran, sous Innocent III, a institué la confession, et qu'il en a fait une nouvelle obligation pour tous les fidèles.

C'est cette loi que Calvin et ses sectateurs appellent une *tyrannie insupportable, dont le pape Innocent III a été le principal auteur*. M. Daillé dit même que *les plus cruels tyrans n'ont jamais pensé à s'attribuer une si barbare et une si horrible domination* (1), avant le tyran de Rome. Qui n'aurait peur de ces grands mots? Voyons donc ce qui met ces gens en si grande colère.

Le concile de Latran dont nous parlons, après avoir réglé les choses qui regardent la pureté de la foi, en condamnant les Albigeois, l'hérésie d'Amaury, et les erreurs de l'abbé Joachim, fait plusieurs règlements pour maintenir le bon ordre de la discipline, et pour corriger les abus. Le 21e et le 22e traitent de la confession. En voici l'abrégé : « Que tous les fidèles de l'un et de l'autre sexe (2), sitôt qu'ils auront atteint l'âge de discrétion, confessent fidèlement tous leurs péchés à leur propre pasteur en particulier, au moins une fois chaque année, s'appliquant à accomplir, autant que leurs forces le permettent, la pénitence qui leur est enjointe, et recevant avec respect, au moins à Pâques, le sacrement d'Eucharistie, s'ils ne s'en abstiennent pour quelque cause raisonnable, par l'avis de leur pasteur; autrement que l'entrée de l'église leur soit défendue pendant leur vie, et qu'ils soient privés de la sépulture des chrétiens après leur mort. »

Cette loi comprend aussi bien ceux qui négligent d'approcher de la sainte communion à Pâques, que ceux qui refusent de se confesser une fois l'année. Elle est absolue pour la sainte communion, elle n'est qu'hypothétique et conditionnelle pour la confession; et les fidèles qui ne se sentent coupables d'aucun péché mortel peuvent se contenter de se présenter à leur pasteur, pour déclarer l'état où ils croient être par la grâce de Dieu, sans être obligés à se confesser *sacramentellement*. Cependant je ne crois pas que ce canon donne envie aux ministres de dire qu'Innocent III a institué le sacrement d'Eucharistie dans le concile de Latran; pourquoi donc veulent-ils le faire auteur du sacrement de pénitence et de la confession?

« Que le prêtre (qui confesse), disent les Pères de ce concile, soit discret et sage, afin que comme un habile médecin, il mêle le vin avec l'huile pour guérir les blessures de celui qu'il traite. Qu'il s'informe diligemment des circonstances, tant de celles qui touchent la personne du pénitent, que de celles de son péché; afin qu'il juge prudemment quels avis il doit donner, et quels remèdes il doit appliquer, se servant de diverses expériences pour guérir le malade. »

Ce qui suit oblige le confesseur au secret sous de grandes peines, et ordonne aux médecins que lorsqu'ils sont appelés pour voir des malades, ils les avertissent de donner premièrement ordre au salut de leur âme, et qu'ils les portent à faire venir, avant toutes choses, les médecins spirituels. Les raisons que le concile rend de ces ordonnances et de ces règlements sont si judicieuses et si chrétiennes, que je ne sais comment les calvinistes osent en parler d'une manière si indigne.

Calvin surtout en fait des railleries basses (*Institut. l. 3, c. 4, n. 9*), disant que *ceux qui en sont les auteurs n'ont pas fait réflexion que par ces paroles* : OMNIS UTRIUSQUE SEXUS, *ils ne soumettent à la loi de la confession que ceux qui sont de tous les deux sexes, et que nous appelons hermaphrodites.* C'est assurément la passion qui lui a fait dire ceci; car s'il avait été plus à lui-même, quand il a écrit sur ce sujet, il se serait souvenu que l'Écriture sainte se sert souvent de cette expression : *Non erit apud te sterilis utriusque sexûs;* Deuter. 7, 14. *Circiter tria millia utriusque sexûs;* Jud. 16, 27. *Liberis eorum utriusque sexûs;* Paralip. 31, 18. Les Pères se servent aussi de cette expression, S. Augustin entre autres (*Aug., ser. 166 novæ edit.*) : *Apostoli et Mater Domini, et alii utriusque sexûs orantes.* Les conciles sont-ils à blâmer, lorsqu'ils se conforment aux manières de parler de l'Écriture sainte? Mais d'ailleurs Calvin, qui avait lu les bons auteurs latins pour se former un style aussi pur que celui dont il a écrit son Institution, ne devait pas trouver barbare un mot qui se lit dans Pline, au même sens que le concile de Latran l'a employé; car voici comment parle ce grand homme, qui n'était pas moins bon grammairien qu'il était orateur : *Ludos consualia simulavit, ad quos cùm utriusque sexûs multitudo venisset*, etc. (*L. 1 Illustr. virorum. In Romulo.*)

Mais laissons Calvin pour venir à M. Daillé. Comment ce ministre a-t-il oublié ses distinctions au sujet du concile de Latran? D'où vient qu'il n'a pas fait réflexion que, selon cette loi de la confession, le prêtre à qui l'on doit se confesser *est un médecin spirituel*, et qu'on s'adresse à lui pour *prendre conseil?* Ne se souvenait-il pas qu'à tous les passages qu'on allègue, où ces noms de *médecin* et de *conseiller* sont attribués aux prêtres, il a répondu qu'*on ne s'adressait à eux que pour profiter de leurs avis, dans une pleine liberté de s'en servir, ou de n'y pas déférer?*

Je ne prétends pas pourtant que le concile de Latran n'ait point parlé de la confession sacramentelle; je serais téméraire si je le niais; mais je veux montrer que les distinctions de M. Daillé ne sont pas mieux appliquées aux passages qu'il a tâché d'éluder qu'elles le seraient au décret du concile de Latran, qui ne les souffre nullement. Ce concile oblige donc tous les fidèles à la confession. La question est de savoir ce qu'il a ordonné de nouveau en cela.

Il est constant, premièrement, qu'avant ce fameux canon, l'Église assemblée dans un concile général n'avait point encore obligé les fidèles de se confesser à leur pasteur, sans pouvoir s'en dispenser d'eux-mêmes, pour s'adresser à un autre. Cependant ç'avait toujours été la pratique commune, comme nous l'apprenons de plusieurs passages, de Pierre de Damien, de Hayton, évêque de Bâle, et généralement de tous les Pères qui disent qu'*il faut se faire absoudre ou délier par son prélat.*

J'avoue, secondement, qu'avant ce concile il n'y en a point d'œcuménique qui ait fait une loi pour obliger les fidèles à se confesser au moins une fois l'an (1). On peut néanmoins apprendre d'un grand nombre de passages rapportés en cet ouvrage que la coutume en était reçue dans l'Église plusieurs siècles avant ce concile. C'est ce que témoignent tous les auteurs qui obligent à la confession au commencement du carême. Chrodogand veut qu'*on s'acquitte au moins trois fois l'année de ce devoir.* Réginon marque expressément que l'évêque, faisant la visite de son diocèse, s'informait *si quelqu'un n'était point si négligent que de différer la confession plus d'un an*, afin de corriger ce désordre, qu'il compte entre les plus grands.

(1) Immanem et inauditam, ac ne à sævissimis quidem tyrannis unquàm tentatam. *Dall., l. 1, c. 2.*

(2) Omnis utriusque sexûs, *etc.*

(1) Odon, évêque de Paris, fit des statuts synodaux touchant la confession, avant le 4e concile de Latran, à la doctrine duquel ils sont parfaitement conformes. *Tom. 10 Conc. Labb., p. 1805.*

Mais que ce concile ait institué de sa propre autorité la confession, absolument parlant, c'est une fausseté insoutenable. Au contraire, ce qu'il détermine touchant la personne à qui il faut se confesser, et touchant le temps de la confession, suppose qu'elle était déjà établie, que l'autorité de remettre les péchés avait été donnée aux prêtres, et que les pécheurs étaient dans l'obligation de s'adresser à eux, pour être délivrés. En un mot, il n'y a pas plus de fondement de croire qu'Innocent III, avec le concile de Latran, soit instituteur de la confession que de l'Eucharistie, dont l'usage est aussi prescrit par le même canon qui ordonne l'exercice de la pénitence et de la confession.

Je sais que je m'expose, en disant cela, *à passer pour novice dans la dispute dont il s'agit* (1). C'est le nom que M. Daillé donne à ceux qui ne veulent pas lui accorder qu'Innocent III et le concile de Latran célébré sous lui aient établi la nécessité de la confession. Et pour instruire ces novices, il fait parler les maîtres, S. Thomas, S. Bonaventure (*in 4, ar.* 17), S. Antonin (*in Chron, part.* 2, *tit.* 15), qui disent que *présentement, depuis la décision de l'Église sous Innocent III, c'est une hérésie de nier la nécessité de la confession ; ce qui fait assez connaître qu'auparavant ce n'en était pas une*, dit M. Daillé, qui ne tirera pourtant pas un grand avantage de ceci. Je demande si les saints docteurs qu'il cite, ont cru que les conciles et les Pères pussent faire de nouveau un article de foi. Ils sont fort éloignés de cette pensée, aussi bien que tous les catholiques. Les choses de foi sont fondées sur la révélation divine ; tout ce que peut faire l'Église est de déclarer qu'un tel point a été révélé ; mais elle ne peut pas faire qu'il l'ait été. Lorsqu'Arius a nié que le Fils de Dieu fût une même substance avec son Père, l'Église a obligé les fidèles à croire le Verbe *consubstantiel*. Elle n'a pourtant pas prétendu le rendre tel par sa décision. Quand donc même S. Thomas, S. Bonaventure et S. Antonin auraient dit que le concile de Latran a décidé la nécessité de la confession, et qu'il a déclaré que c'est un point de foi, en sorte qu'il condamne l'opinion opposée comme une hérésie, on ne pourrait pas conclure que ces auteurs aient cru qu'il se soit en cela glissé quelque nouveauté dans l'Église. La foi est ancienne, ou elle n'est point foi ; comme Dieu ne peut point être nouveau (2), la foi divine ne peut point être nouvelle.

Mais si l'Église est en droit d'éclaircir les vérités de foi, qui ne sont pas encore connues assez clairement, et de les proposer pour être embrassées de tous les fidèles, après le jugement qu'elle en a porté, comme on n'en doit pas douter, sur quelle matière pouvait-elle s'expliquer avec plus de fondement que sur celle de la confession, au commencement du treizième siècle, après tant de preuves de la nécessité de la confession que nous avons apportées ; lesquelles, bien loin d'être alors inconnues, paraissaient avec plus d'éclat, étant vues de plus près? On peut dire d'ailleurs que les preuves sur ce sujet étaient alors en plus grand nombre, plusieurs nous étant échappées durant l'espace de près de cinq siècles.

Cependant comme le canon du concile de Latran, dont nous avons parlé, ne marque aucune décision de foi, mais contient seulement quelques règlements de discipline ecclésiastique, il est indubitable que l'Église n'a rien décidé dans ce concile sur la nécessité de la confession, si ce n'est *interprétativement*, en supposant cette nécessité comme de droit divin.

Mais, dira-t-on, *selon S. Thomas, S. Bonaventure et S. Antonin, ce n'était pas une hérésie que de combattre la nécessité de la confession avant le concile de Latran ; donc ce concile a décidé la question de la nécessité de la confession, et a fait de sa décision un point de foi.*

(1) Ante natos novitios istos disputatores, p. 188.
(2) Quis Deus novus, nisi Deus falsus? *Tertul.*

Quoi qu'il en soit de S. Antonin qui parle en historien, et non pas en théologien, ayant pu tomber dans une erreur de fait, sur ce qu'il dit dans sa Chronique au sujet de Cassien, cela ne mérite pas beaucoup de réflexion. Mais quant à S. Thomas et à S. Bonaventure, je soutiens qu'on ne prend pas bien leur pensée. 1° Ils ne disent pas expressément qu'avant le concile de Latran ce n'était pas une hérésie que de combattre la nécessité de la confession. Et certainement ils ont dû dire, conformément à leurs principes, que c'était au moins une hérésie *matériellement ;* cette opinion étant contraire à une vérité révélée, selon eux. 2° Lorsqu'ils disent que, depuis le concile de Latran, nier la nécessité de la confession, c'est une hérésie *formellement*, ils ne prétendent rien dire autre chose, sinon que le concile a tout de nouveau décidé encore la nécessité et l'obligation de se confesser, déjà reçue dans l'Église. J'expliquerai ceci par des exemples tirés des protestants mêmes, afin qu'ils leur soient moins suspects.

Tout le monde sait que les *arminiens*, entre les calvinistes, voulurent au commencement de notre siècle renouveler des opinions pélagiennes, ce qui causa beaucoup de trouble, et donna lieu au fameux synode de Dordrecht. Supposons qu'un des principaux de ce parti soit mort avant la décision du synode ; un ami de cet arminien dirait fort bien, parlant de lui après sa mort, et après ce qui fut arrêté au synode de Dordrecht : *Présentement ce serait une hérésie que de tenir le sentiment d'Arminius ; mais ce n'en était pas une lorsque cet honnête homme le suivit ; et d'ailleurs il était dans la disposition de se soumettre à ce qui serait réglé par le synode*. Ce n'est pas qu'au fond l'opinion d'Arminius ne fût une hérésie qui avait été déjà condamnée plusieurs fois. Mais lorsque beaucoup de temps s'est écoulé sans qu'un point de foi ait été agité, il semble qu'on perd l'attention qu'on y devait avoir, et qu'on ne se souvient pas toujours que c'est une chose de foi ; ainsi l'on excuse ceux qui avancent quelque chose contre. Mais quand une décision nouvelle a rappelé la mémoire de ce qu'on doit croire sur ce point, alors ceux qui osent le combattre sont coupables d'hérésie, et l'on dit, selon le langage de S. Thomas : *Maintenant c'est une hérésie*, parce que l'excuse de l'ignorance n'est plus recevable. Donnons encore un exemple :

M. Salmonet, dans son histoire des Troubles de la Grande-Bretagne (*liv.* 7), nous apprend que les ministres, assemblés à Westminster, l'an 1647, eurent la hardiesse de traiter le mystère de la Trinité comme un point de controverse, qui fut néanmoins à la fin décidée selon la véritable foi. Il y avait sans doute quelqu'un de ces docteurs calvinistes qui, au moins avant la décision du synode, ne tenait pas pour un point de foi la Trinité des personnes divines. On pourrait dire même qu'il y en avait plusieurs dans cet état de doute et d'incertitude là-dessus ; car sans cela je ne vois pas ce qui aurait donné occasion à la controverse et à la dispute. Les conciles font leur profession de foi, ils confirment ce qui a été déjà décidé, ils prononcent anathème contre ceux qui ne le croiront pas ; mais ils ne revoient jamais les jugements rendus par les autres conciles œcuméniques en matière de foi. Supposons donc que l'un de ces docteurs opposés à la doctrine catholique de la Trinité soit mort avant la décision de l'assemblée. Un protestant aimant la paix, et honorant la mémoire du défunt, pourrait dire en parlant de son opinion : *Il a été de ce sentiment ; maintenant ce serait une hérésie :* faudrait-il pour cela conclure que ce dogme de la Trinité n'ait pas auparavant été reçu dans l'Église?

Quoique nous ne soyons pas d'accord avec les protestants sur plusieurs chefs, néanmoins en bien des occasions nous parlons comme eux. Et, pour revenir à ce que disent S. Thomas et S. Bonaventure, ils ont pu excuser d'hérésie Gratien, qu'ils honoraient d'ailleurs, et qu'ils savaient être mort dans la communion

de l'Église, supposé même qu'il eût nié la nécessité de la confession. Ils ont pu dire : *Maintenant cette opinion de Gratien serait une hérésie depuis le concile de Latran.* Ce n'est pas que la nécessité de la confession n'ait été reçue dans l'Église comme de foi avant ce concile, mais c'est parce qu'il ne s'était fait sur ce point aucune décision de nouveau qui obligeât à y faire attention. Au contraire, les choses n'étaient pas dans cet état depuis ce fameux canon : *Omnis utriusque sexûs*, etc., qui renferme une décision *interprétative* de la nécessité de la confession.

Mais pour ôter jusqu'à la moindre ombre de difficulté sur ce que j'ai dit que le concile de Latran n'a rien innové dans l'Église sur le point de la confession, je vais joindre aux preuves que j'ai tirées de l'Écriture et des Pères un raisonnement auquel je ne crois pas qu'il y ait de réplique.

CHAPITRE XXXII.

Démonstration de l'impossibilité du changement prétendu sur le point de la confession.

Tout le monde sait avec combien de succès l'auteur de *la Perpétuité de la foi* a prouvé l'impossibilité du changement que les sacramentaires prétendent être arrivé dans l'Eglise sur le point de la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Je crois non seulement qu'on peut faire le même argument pour prouver qu'il n'y a point eu de changement dans l'Église touchant la doctrine de la confession, mais aussi que ce raisonnement est encore plus fort sur le sujet dont il s'agit ici que sur celui de la présence réelle, comme on le verra dans la suite.

Les Latins et les Grecs se trouvant maintenant unis dans la même créance touchant le sacrement de pénitence et la confession, il faut ou que cette créance nous soit venue aux uns et aux autres des apôtres et de Jésus-Christ même, ou qu'il se soit fait quelque changement dans l'ancienne foi sur cet article. On n'attend pas de messieurs les prétendus réformés qu'ils confessent que notre créance touchant la confession et le sacrement de pénitence soit descendue de Jésus-Christ et des apôtres jusqu'à nous par une tradition et une succession qui n'ait jamais été interrompue, quoique nous l'ayons assez prouvé dans tout cet ouvrage ; il faut donc montrer qu'il n'y a pu arriver de changement.

S'il s'en est fait, c'est, selon les ministres, au concile de Latran, ou tout au moins l'on ne peut pas nier qu'il ne soit arrivé depuis le schisme qui divise l'église grecque de la romaine. Cela supposé, comme on ne peut nous le contester sans renverser tout ce qu'on a dit jusqu'à présent contre notre doctrine de la confession, ce changement, qui est commun aux Grecs et aux Latins, a commencé plus tôt parmi les uns que chez les autres ; car on ne doit pas s'imaginer que les deux églises, au milieu de leurs plus grandes divisions, aient de concert pris la résolution de faire ce changement ; et si l'on dit que cela s'est fait sans un concert, il faudra attribuer ce changement à un événement aussi prodigieux que celui de la formation d'un monde par le concours des atômes : car c'est une chose impossible, selon Tertullien (*l.* 1, *de Præscrip.*, *cap.* 28), *que tant d'églises conspirent dans une même erreur contre la foi : « Quòd tot ac tantæ (ecclesiæ) in unam fidem erraverint. »*

Supposons donc que l'Église latine ait commencé la première à établir la confession comme un article de foi, (l'argument sera également fort, si l'on fait commencer le changement chez les Grecs) ; il est constant que cette innovation dans la créance de l'Église latine n'a pu être ignorée des Grecs, les Latins étant mêlés avec eux en bien des endroits, surtout depuis les croisades. La confession est une chose de pratique pour tous les fidèles. Ils savent bien mieux ce qui touche ce point que ce qui regarde un dogme purement spéculatif ; il était même plus facile que les Grecs n'eussent aucune connaissance de la créance des Latins sur la présence réelle (ce que toutefois on ne peut penser raisonnablement), qu'il n'était possible qu'ils ignorassent leurs sentiments touchant la nécessité de la confession. Si l'on veut que ce changement se soit fait au concile de Latran, comme c'est le sentiment de Calvin, de M. Daillé, et généralement des protestants, tous les patriarches de l'église d'Orient assistèrent à ce concile, ou en personne, ou par leurs députés ; ce qu'on y régla fut au même instant traduit en grec : comment donc s'est-il pu faire que les Grecs, qui reprochaient aux Latins les moindres innovations dans les choses de discipline, comme le savent tous ceux qui ont quelque connaissance de leurs différends avec nous, se soient abstenus de nous reprocher ce changement dans une matière si importante ; eux qui chicanaient sur la tonsure et la barbe de nos prêtres, sur le jeûne du samedi, sur le chant de l'*alleluia*? etc.

On a lieu de déplorer qu'ils aient fait un schisme si opiniâtre, depuis plus de huit siècles, pour une occasion aussi légère que celle qui leur a servi de prétexte, le point capital étant la procession du S.-Esprit, du Père et du Fils. Or les plus subtils scolastiques ont bien de la peine à remarquer la différence qui se rencontre entre l'opinion des Grecs et la nôtre : les uns disant que *le S.-Esprit procède du Père et du Fils :* c'est notre sentiment ; et les autres voulant *que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils.* Cependant jusqu'où les Grecs ont-ils porté leur aigreur et leur animosité, sans que les Latins leur en aient donné d'occasion ! car il n'y a rien de plus modéré ni de plus charitable que la conduite qu'a tenue l'Église romaine à l'égard des Grecs, surtout au temps du concile de Latran, lorsque les Français étaient maîtres de Constantinople, et de plusieurs provinces de l'église grecque, et par conséquent lorsque les papes étaient plus dans le pouvoir d'assujétir les Grecs à leur obéissance. Cependant voici comment parle Innocent III au concile de Latran (*c.* 4) : *Quoique nous soyons dans le dessein d'honorer et de favoriser les Grecs, qui de nos jours retournent sous l'obéissance du Saint-Siége apostolique, et quoique nous voulions les tolérer dans leurs coutumes et dans leurs* RITES, *toutefois nous ne voulons et ne pouvons pas leur déférer dans les choses qui tendent à la perte des âmes et qui dérogent à l'honneur de l'Église. Car après que l'église grecque se fut retirée a : l'obéissance du Siége apostolique, les Grecs commencèrent à avoir les Latins en si grande abomination qu'ils lavaient les autels sur lesquels les prêtres latins avaient célébré, et qu'ils baptisaient même, par une entreprise téméraire, ceux que les Latins avaient baptisés; et même quelques-uns, à ce que nous apprenons, ne craignent pas de faire encore la même chose.*

Nous voyons par-là que les Grecs ont porté leur fureur dans le dernier excès contre ceux de la communion romaine, n'ayant pu être adoucis par la condescendance que l'Église latine avait pour eux. Peut-on s'imaginer qu'ils se fussent tus, s'ils eussent connu quelque changement arrivé dans notre créance ? Ils pouvaient d'autant plus hardiment s'élever contre cette nouveauté qu'ils avaient lieu d'espérer d'être soutenus de la part des Latins mêmes.

Car enfin représentons-nous la loi de la confession selon l'idée que nous en donnent les ministres. Adoucissons même cette idée. Ne disons point avec eux que *l'obligation de se confesser est un joug tyrannique ;* que *c'est une servitude si cruelle, que même les plus barbares tyrans n'ont jamais eu la pensée d'y assujétir les peuples* (1). Avouons pourtant, sans en venir à ces exagérations, que c'est une loi fort fâcheuse pour les chrétiens déréglés, qui font la plus grande partie des enfants de l'Église, obligée à renfermer en son sein

(1) C'est ce que dit M. Daillé dans son Épître dédicatoire, et en plusieurs endroits de son livre.

les bons et les méchants. Comment donc cette nouvelle institution de la confession ne fit-elle point soulever plusieurs des catholiques? Et certainement tous s'y devaient opposer, les libertins et les bons chrétiens : les premiers, à cause de la rigueur de cette loi; les autres, c'est-à-dire les vrais fidèles, à cause de la nouveauté qu'on introduisait dans la religion.

Qu'on ait altéré la foi de l'Eucharistie, comme le veulent les calvinistes, et qu'on suppose que cela se soit fait sans aucune opposition qui ait éclaté, quoique la chose paraisse absolument impossible; qu'on dise que l'on a trompé les simples, qu'on a fait glisser l'erreur insensiblement, qu'enfin elle est devenue la maîtresse, et qu'elle s'est établie sans qu'on y ait pris garde, ou que si quelque savant s'en est aperçu, on a su le gagner pour l'obliger à se taire; c'est une fiction très-chimérique. Mais il y a moins de vraisemblance encore à dire qu'on ait pu instituer de nouveau la confession sans aucune opposition. Tous devaient savoir qu'on les obligeait à une loi nouvelle, et comment engager tant de personnes à la recevoir tranquillement? Cependant ni Grecs ni Latins ne se sont plaints; tout s'est passé sans contradiction. Les chrétiens au milieu du relâchement se sont soumis volontairement à la plus sévère de toutes les lois, qu'ils n'avaient pas pratiquée dans les siècles où la première ferveur n'était pas encore ralentie. Vouloir nous obliger à croire ces choses sans aucun témoignage d'auteurs, sans preuve, sans vraisemblance, c'est nous demander trop de complaisance et de soumission pour une pure imagination de Calvin et de ses sectateurs. Qu'eux-mêmes pensent combien il arriverait de troubles parmi eux si leurs pasteurs voulaient leur imposer de nouveau le joug qu'ils ont brisé, et rétablir la loi de la confession, quoiqu'elle ne dût pas leur paraître si insupportable, par cette considération que ce serait plutôt une nouveauté qu'on abolirait qu'une nouveauté qu'on établirait; car ils ne peuvent pas ignorer que leurs pères, au siècle précédent, ont pratiqué la confession comme nous. Cependant combien se plaindraient-ils de ce qu'on leur ôterait *cette liberté de l'Evangile* dont ils ont goûté la douceur!

On dira peut-être que j'ai supposé que les Grecs étaient d'un même sentiment avec nous touchant la confession, et que je ne l'ai pas prouvé. Mais on en peut voir la preuve ci-dessus, au chapitre 14, surtout dans la profession de foi du concile de Jérusalem, tenu l'an 1671. *Pœnitentiam, sive pœnitentiæ sacramentum, in quo et secreta includitur confessio, tunc tradidit Christus, cùm dixit : « Quorum remiseritis peccata, »* etc. Jésus-Christ, disent les évêques de ce synode, *nous donna la pénitence ou le sacrement de pénitence, qui renferme la confession secrète, lorsqu'il dit : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, »* etc. Ce que nous avons dit au chapitre 17 et en plusieurs autres suivants montre encore la conformité de sentiments entre les Grecs et les Latins touchant la confession. Ajoutons à ce que nous avons rapporté que, selon Cantacuzène (*tom.* 2 *Hist.*, *pag.* 514), il y avait parmi les Grecs certains temps déterminés pour l'usage de la confession. Nous apprenons aussi de Georges Pachymère (*tom.* 4, *c.* 2), que les empereurs de Grèce avaient leurs confesseurs (comme nous l'avons fait voir ci-dessus), et que Joseph était celui de Michel Paléologue; car c'est ce que signifie le nom de *père spirituel*, que cet auteur donne à Joseph. Mais quand même nous n'aurions pas prouvé par des auteurs célèbres que les Grecs ont toujours été d'accord avec nous sur le point de la confession, le raisonnement que nous venons de faire ne l'aurait-il pas suffisamment prouvé? Si les Grecs ne convenaient pas avec l'Eglise latine touchant l'article de la confession, d'où vient qu'ils n'ont jamais fait paraître d'opposition à ses sentiments? Concluons donc de tout ce que nous avons dit dans ce chapitre, que puisque ni les Latins ni les Grecs, qui n'auraient pu ignorer ce prétendu changement touchant la confession, n'en ont fait aucun bruit, il n'a d'existence que dans la tête des auteurs qui le publient.

Au reste, nous n'avons point fait entrer dans cet argument *de l'impossibilité du changement*, ou *de la perpétuité de la foi* (car c'est la même chose), le consentement des autres sociétés chrétiennes, qui sont séparées de l'Église latine aussi bien que de la grecque : comme sont les Arméniens, les Cophtes, les Éthiopiens, etc., 1° parce que nous n'avons rien voulu dire que de très-certain : or il ne me semble pas encore tout-à-fait évident que ces peuples aient retenu la confession jusqu'à présent. Il y a des auteurs qui le disent, comme on le peut voir dans le P. Alexandre (*dissert. de Confess.*). M. Daillé en cite aussi qui semblent le nier. 2° Parce qu'il ne paraît pas impossible que ces peuples aient changé quelque chose dans leur créance sans que nous l'ayons su, comme nous aurions pu innover dans la religion sans qu'ils l'eussent connu, et qu'ils nous l'eussent reproché, parce que nous avons été longtemps sans avoir aucun commerce avec ces nations.

Quand même ces misérables, qui demeurent depuis tant de siècles dans les ténèbres de l'ignorance et de l'hérésie, ne s'accorderaient pas avec l'Eglise romaine sur le point de la confession, cela ne serait de nulle conséquence contre nous. Après tout, je crois qu'ils ont encore la pratique de la confession, comme un moderne le témoigne des Cophtes d'Egypte, parmi lesquels il a vécu (Hist. de l'église d'Alex.). C'est pourquoi leur patriarche, qui a son siége dans Alexandrie, nomme un prêtre pour entendre les confessions sitôt qu'il a pris possession de son église.

Si donc quelques-uns de nos missionnaires ont témoigné le contraire, c'est parce que, ne faisant attention qu'à la discipline de l'Eglise romaine, qu'ils ne trouvaient point parmi ces peuples, touchant les confessions fréquentes, les confessions annuelles, les confessions des fautes légères, etc., ils ont décidé, peut-être avec trop de précipitation, que la confession n'était point en usage chez ces nations, confondant ainsi, comme on le fait assez souvent, le dogme avec la discipline.

CHAPITRE XXXIII.

Examen des distinctions de M. Daillé.

Le savant auteur de *la Perpétuité de la foi* a remarqué que ses adversaires se servaient de *deux clés* (clés de *figure* et de *vertu*) pour résoudre toutes les difficultés qui leur étaient proposées, et pour répondre aux passages, tant de l'Ecriture que des Pères. Mais M. Daillé a fait provision d'un bien plus grand nombre de clés, pour s'en servir dans l'embarras où le jettent les fortes preuves qu'on lui oppose touchant la confession : ce sont ses distinctions, toutes fausses clés, comme nous l'avons fait voir quand l'occasion s'en est présentée, et comme nous allons encore le montrer en peu de mots, après que nous aurons marqué en abrégé l'usage qu'on doit faire des distinctions.

Il est certain qu'on doit toujours entendre ce que dit un auteur dans le sens le plus naturel et le plus simple, si l'on n'est obligé par de fortes raisons à l'expliquer autrement. En effet, si partout on donnait lieu aux distinctions, et si on leur permettait tout (1), on ne pourrait jamais s'assurer de la pensée d'un auteur, ni même s'entendre les uns les autres; car les distinctions ont une force merveilleuse pour faire dire aux autres tout ce qui nous plaît et tout ce qui ne leur a jamais plu de dire.

Il me semble donc surtout qu'en interprétant les Pères on peut se servir de cette règle que prescrit S. Augustin (*l.* 3 *de Doct. christ.*, *c.* 14), pour bien entendre l'Écriture sainte · que, *quand le sens naturel*

(1) Unde ista tormenta cruciandæ simplicitatis et suspendendæ veritatis? *Tertull.*, *l. de Animâ*, *c.* 18.

et littéral de ces auteurs sacrés ne renferme rien de contraire à la foi et aux bonnes mœurs, il faut toujours s'y attacher; au lieu que s'il en suivait quelque chose qui répugnât à la pureté de la foi ou des mœurs, on pourrait penser que ce ne serait pas le sens naturel, et néanmoins il ne faudrait le dire que sur de bons fondements.

Disons donc qu'entendre les auteurs dans le sens naturel, c'est le droit commun; les entendre avec distinction, c'est une exception du droit commun; et comme les choses qui sont appuyées sur ces sortes de priviléges et d'exceptions retombent dans le droit commun, quand leur fondement n'est pas légitime, aussi une distinction mal fondée laisse le sens naturel en son entier, et ce qui n'est soutenu que d'une pareille distinction retombe nécessairement dans le sens naturel. Tout ceci est incontestable jusqu'à présent : voyons donc ce qui peut fonder une distinction et en rendre l'usage légitime.

Il faut avouer qu'il y a peu de Pères qui n'aient parlé obscurément en quelque endroit, et qui ne laisse quelquefois à douter de leur sentiment. Alors il faut avoir recours au même Père lorsqu'il a parlé clairement; il faut consulter ses principes, et voir quel sens se lie mieux avec eux; il faut examiner le génie et le but de l'auteur, la nature de l'ouvrage, la qualité des personnes pour qui il est fait. On doit toujours préférer des traités travaillés à loisir aux discours prononcés sur-le-champ, et souvent sans préparation. Il y aurait bien des choses encore à dire sur ce sujet, mais de plus habiles gens que moi en ont traité. J'ajouterai seulement que lorsqu'après tout cela l'on n'a pas l'éclaircissement d'un passage obscur touchant quelque dogme, il faut considérer quel a été le sentiment commun des Pères du même temps ou de ceux qui ont parlé auparavant; car il n'y a pas lieu de croire que les Pères se soient éloignés de la doctrine commune de l'Église; au moins il ne faut le croire que quand on en a des démonstrations.

Suivant ces règles, il n'y a rien de plus aisé que d'expliquer le peu de passages difficiles en apparence, qu'on oppose à notre doctrine de la confession, surtout ceux qu'on tire de saint Chrysostôme. J'en ai parlé autant que le dessein que je me suis proposé me l'a permis; et je suis persuadé qu'il n'y a personne qui, ayant lu ce traité avec application, ne soit capable d'expliquer de lui-même ces passages dont on se sert pour obscurcir et pour embarrasser les choses les plus nettes et les plus claires. Mais voyons si M. Daillé a suivi ces lois des distinctions.

Saint Pacien, évêque de Barcelone, écrivant à un hérétique de la secte des novatiens (*epist.* 3 *ad Sympron.*), dont les calvinistes ont encore poussé plus loin l'erreur contre la puissance des clés de l'Eglise, l'accuse d'abuser de tous les passages obscurs, et de leur faire violence pour les tourner à son usage : *Obscura quæque sollicitas.* Il me semble qu'on peut dire de M. Daillé quelque chose de plus, puisque non content de tourner comme il lui plaît des passages obscurs, il force ceux qui sont les plus clairs : *Clariora quæque sollicitas.* On aura pu le remarquer en plusieurs endroits de cet ouvrage, et je n'entreprends pas d'examiner dans ce chapitre toutes les distinctions de notre ministre. Il se tourne de tous côtés, comme un malade qui ne peut trouver de situation commode : mais ces tours et ces détours lui sont inutiles.

On prouve la confession dont il s'agit par des autorités si claires, que Calvin même, qui n'en avait lu qu'une partie, est contraint d'avouer *que l'usage de cette confession est très-ancien*, quoiqu'il nie qu'elle soit de droit divin. Cependant M. Daillé voyant bien qu'on prouvait aussi par les anciens Pères la nécessité et l'obligation de la confession dont ils parlent, a osé dire contre Calvin même (1), que *la confession dont on trouve tant de preuves dans les anciens auteurs, n'est pas la nôtre, mais que c'en était une autre bien différente, qui faisait partie de la pénitence publique.* Voilà sur quoi roule sa distinction ordinaire. Elle est mal appliquée aux passages de plusieurs auteurs qui ont au moins vécu depuis le sixième siècle. Quand toutefois on la recevrait universellement, n'a-t-on pas montré qu'elle ne détruit pas la nécessité et l'obligation de la confession, mais qu'elle la suppose? Car puisque la pénitence publique était imposée par les prêtres qui la réglaient selon la qualité et le nombre des péchés, ils devaient par conséquent les connaître, non confusément, comme l'accorde M. Daillé, mais distinctement, et selon même les circonstances notables, puisque l'équité de leur jugement dépendait de cette connaissance.

2° Il plaît à notre ministre de dire que *comme la confession n'était nécessaire que pour faire la pénitence publique, elle ne comprenait que les péchés publics, parce qu'eux seuls étaient soumis à la loi de cette pénitence rigoureuse.* Mais sur quoi est-il fondé pour parler ainsi? Que peut-on répliquer à cette foule de passages que le P. Morin et l'auteur de la fréquente Communion rapportent, pour prouver que l'on faisait autrefois une pénitence publique, même pour les péchés secrets, s'ils étaient mortels, c'est-à-dire du nombre de ceux qui nous séparent de Dieu, et qui nous ferment la porte du ciel, comme parle S. Aug. après S. Paul (1)?

C'est ici où il y a plaisir de voir toutes les postures où se met M. Daillé (l. 4, c. 20, 21, etc.) : tantôt il veut que les péchés cachés dont parlent les Pères ne le soient que *par comparaison* avec d'autres, qui sont devenus plus publics : à peu près comme la femme la plus perdue de Paris pourrait passer pour honnête femme, parce qu'il y en a dans Venise de plus abandonnées qu'elle; et comme un vieillard à quatre-vingts ans est jeune en comparaison d'un autre qui en a quatre-vingt-dix. N'est-ce pas se moquer que de parler ainsi? N'y a-t-il pas en cela deux contradictions? La première, que des péchés si secrets qu'ils sont comparés par les Pères aux plaies qu'on a dans les parties du corps le plus soigneusement cachées (2), soient pourtant des péchés publics qui aient scandalisé l'Eglise, et qui doivent être pour cela expiés par une satisfaction publique; la seconde que les Pères aient appelé péchés secrets des fautes commises au scandale de l'Eglise?

Cette fille, laquelle selon le témoignage de S. Cyprien (*l. de Lapsis*), fut punie de Dieu pour n'avoir pas expié son péché par l'*exomologèse* avant que de communier, l'*Eucharistie ayant été un couteau qui lui ôta la vie* (3), n'était pourtant coupable que d'un péché secret, selon saint Cyprien même : *Impunitum diù non fuit nec occultum dissimulatæ conscientiæ crimen; quæ fefellerat hominem, Deum sensit ultorem :* « Le crime de cette dissimulation ne demeura pas longtemps caché ni même impuni; et celle qui avait trompé l'homme, éprouva la vengeance de Dieu. » Ce Père en effet dit que cette fille l'avait surpris, et avait communié sans qu'il la sût coupable : *Sacrificantibus nobis latenter obrepsit.* Qu'on me réponde donc ce qu'il faut entendre par la pénitence et l'exomologèse que cette fille avait négligé de faire, de quoi elle fut punie par un miracle? Si l'on veut que ce soit la pénitence publique, donc autrefois on faisait une pénitence publique pour des péchés secrets; si l'on répond que c'était la confession secrète, la chose tournera toujours également bien pour nous.

Au reste, il paraît par tout le récit de saint Cyprien

(1) Miror quâ fronte ausint contendere confessionem de quâ loquuntur, juris esse divini, cujus equidem vetustissimum esse usum fatemur. *L.* 3 *Instit.*, *c.* 4, *n.* 7.

(1) Vid. Morin., de Sacr. Pœnit. — Consule indicem sub hoc titulo : *De peccatis occultis acta pœnit. publica.* — Fréquente Communion : Tradition de l'Eglise, etc.

(2) In verecundioribus partibus. *Tertull.*

(3) Non cibum, sed gladium sibi sumens, et velut quædam venena lethalia.

que cette fille fut punie pour avoir manqué d'expier son péché par la pénitence, avant que de communier; d'où il faut conclure nécessairement qu'elle était obligée ou à la pénitence publique ou à la confession secrète. C'est ce que saint Cyprien entreprend de prouver dans tout son livre *de Lapsis*, principalement par l'histoire que nous avons rapportée et par d'autres semblables ; c'est ce qui lui fait dire au même livre : *Quàm multi quotidiè pœnitentiam non agentes, nec delicti sui conscientiam confitentes, immundis spiritibus adimplentur !* « Combien en voyons-nous tous les jours qui sont possédés des esprits impurs, parce qu'ils ne font pas pénitence, et qu'ils ne confessent pas le secret de leurs péchés ! »

Peut-on souhaiter d'ailleurs des passages plus clairs que ceux que nous avons apportés, de Tertullien, d'Origène, de saint Cyprien, de saint Ambroise, de saint Basile, de saint Augustin, etc., pour prouver que les péchés mêmes qui ne sont connus que de la seule conscience de celui qui les a commis, sont soumis au tribunal de l'Église et des prêtres, sans excepter même les mauvaises pensées, comme le dit expressément saint Cyprien? Comment après cela M. Daillé a-t-il eu la hardiesse de dire (*pag.* 210) *qu'au temps des Pères dont nous parlons, à peine la millième partie des péchés était comprise sous la loi de la pénitence publique, et par conséquent de la confession?* car c'est ce qu'il en veut conclure.

Tantôt cet habile critique accuse les copistes de s'être mépris, et il veut qu'ils aient mis dans un passage que nous avons cité de saint Ambroise : *Occulta* pour *multa*, sans la moindre apparence (1). Tantôt il oppose des auteurs du neuvième siècle aux Pères du second, du troisième et du quatrième; et comme quelques-uns de ces auteurs qui sont plus proches de nous ont dit que tous les péchés n'étaient pas expiés par la pénitence publique, parce que dès-lors l'ancienne discipline commençait à se relâcher, il veut que ce soit une folie de dire qu'on ait été là-dessus plus rigoureux dans les premiers temps. Tantôt il se sert d'équivoque, et parce que quelques anciens ont assuré qu'on ne pouvait pas excommunier *juridiquement* ceux dont les crimes étaient cachés, ce qui est très-vrai, il veut que les prêtres, dans le tribunal secret de la confession, n'aient pas pu obliger en conscience les pécheurs à faire une pénitence publique, sans toutefois les y contraindre par les voies de droit.

Au reste, qu'on ne s'abandonne pas à ses préjugés sur ce mot de *pénitence publique*. Il est vrai qu'au temps où nous sommes, si l'on voulait obliger tous les pécheurs à cette rigueur, on en trouverait peut-être plusieurs qui se montreraient rebelles; mais les choses étaient sur un autre pied dans les premiers siècles. Cependant on doit considérer qu'il y avait divers degrés dans la pénitence publique, et que les personnes qui n'étaient coupables que de péchés mortels moins énormes, étaient seulement placées entre les *consistants*, qu'on ne distinguait des autres fidèles qu'en ce qu'ils ne pouvaient pas offrir le pain et le vin qui devait servir au sacrifice, ni recevoir la sainte Eucharistie pendant un certain temps. Quelquefois même l'Église, avec sa discrétion et sa charité ordinaires, dispensait les plus grands pécheurs des autres stations plus rigoureuses de la pénitence, et les condamnait à la seule *consistance*. C'est la modération dont saint Basile (*Epist. canon. ad Amphiloch.*, *can.* 34) veut qu'on use envers les femmes qui sont tombées en adultère, si cela n'est pas connu, de peur que leurs maris les voyant au rang des pénitents qui sont coupables des plus grands crimes, n'entrent dans des soupçons fâcheux de quelque infidélité.

M. Daillé se défend encore par des passages qui nous apprennent qu'il n'y avait point de peines canoniques établies contre quelques péchés mortels : le larcin, par exemple, et les péchés de colère, excepté l'homicide. Mais cela ne prouve pas qu'on ne fît point de pénitence publique pour ces péchés ; il faut seulement conclure de là que, parce que leur énormité dépend de leurs circonstances, qu'il était difficile d'expliquer toutes dans les canons, on laissait à la prudence des confesseurs de donner la pénitence pour ces péchés, selon leurs circonstances.

En effet, si les canons avaient ordonné une année de pénitence, simplement pour le larcin, il aurait fallu imposer la même peine à celui qui dans une extrême nécessité aurait pris la valeur d'un écu, et à celui qui sans aucun besoin pressant aurait volé mille fois davantage, ce qui serait une injustice. Et si les canons avaient voulu prescrire autant de différentes pénitences qu'il y a de diverses sortes de larcins, cela serait allé jusqu'à l'infini. Mais je veux que messieurs les prétendus réformés soient là-dessus nos juges, et je m'en rapporterais même à M. Daillé, s'il vivait encore.

Je demande si un larcin considérable, devenu public, ne devait pas être puni de la pénitence publique? On ne peut pas le nier. Cependant avant saint Grégoire de Nysse, il n'y avait point de peines canoniques établies contre ce péché, soit qu'il fût public, soit qu'il fût caché (1). Par conséquent on faisait souvent pénitence publique des péchés sur lesquels les canons ne réglaient rien, laissant cela au jugement du prêtre. Et certainement de même que nous ne reconnaissons que sept péchés mortels, sous lesquels néanmoins nous en comptons un grand nombre d'autres, aussi les anciens dans leurs canons de pénitence se contentaient quelquefois de marquer seulement les plus grands péchés, auxquels il y en a plusieurs autres qui se réduisent.

Voilà une partie des distinctions de M. Daillé; car il serait difficile de les ramasser toutes, et nous les avons réfutées dans leur lieu, lorsqu'il a été nécessaire de le faire. Qu'on prenne la peine de les examiner selon les règles que nous avons expliquées ci-dessus ; on verra qu'elles sont contraires au sentiment des Pères, dont il veut par-là expliquer les passages; qu'elles répugnent à la doctrine de l'Église publiquement reconnue par tant de preuves incontestables ; qu'elles ne sont fondées que sur des conséquences outrées et forcées ; en un mot qu'elles ne sont tirées que de son cerveau et de son imagination, après qu'il se l'est échauffée à chercher des réponses aux passages les plus clairs, et qu'elles ne sont appuyées que sur la licence qui est propre aux hérétiques, selon Tertullien (2).

Je supplie messieurs les protestants qui ne sont pas tout-à-fait indifférents sur l'affaire de leur salut, de faire un peu réflexion sur ce traité, de s'éclaircir par eux-mêmes des vérités qu'il propose, de voir ce qu'y répondent leurs auteurs ; qu'ensuite ils en jugent sans passion ; je me tiens comme assuré qu'avec la grâce de Dieu ils ne le feront pas inutilement.

Mais parce que ce sont les crimes des catholiques qui ont causé la séparation de leurs frères, dont ils déplorent encore la perte, ils doivent apprendre de ce traité à faire une digne pénitence, afin d'obtenir de la divine miséricorde le retour de ceux dont la foi n'est corrompue que parce que nous avons été nous-mêmes corrompus dans nos mœurs.

Conclusion
DE LA PREMIÈRE PARTIE.
SOMMAIRE DES PREUVES.
Preuves de la sainte Écriture.

On voit, par tout ce que nous avons dit, que la né-

(1) Voyez ci-dessus, ch. 8, et les éclaircissements sur le passage de S. Ambroise.

(1) Il faut faire le même raisonnement de tous les autres péchés dont les canons ne parlent point.

(2) Si fortè poetica et pictoria licentia ; et tertia jam hæretica. *Tert.*, *l.* 1 *adv. Marcion.*, *c.* 6.

cessité de la confession est fondée sur l'Écriture sainte, qui n'a pu donner aux prêtres le pouvoir de lier et de délier sans leur attribuer en même temps, pour objet de leur puissance, des sujets sur lesquels ils l'exercent; et ces sujets sont tous ceux qui ont perdu par le péché l'innocence du baptême, et qui, étant liés, sont obligés, pour rompre leurs liens, de s'adresser à ceux qui ont reçu de Dieu la puissance de le faire. Car dire qu'on s'adresse au Seigneur, sans avoir recours à ses ministres, c'est vouloir établir l'indépendance, *c'est rendre inutile la puissance des clés*, dit saint Augustin, c'est même s'exposer à l'illusion. Quand le roi est présent, on peut, à la vérité, aller droit à lui pour obtenir le pardon d'un crime, sans se soumettre à ses officiers, c'est la comparaison de M. Daillé; mais Dieu ne nous gouverne pas par une présence sensible, et c'est par l'organe des hommes qu'il a mis sur notre tête qu'il veut nous communiquer ses grâces. Il ne faut donc pas renverser cet ordre en disant qu'*on a obtenu pardon de Dieu-même, et qu'on n'a plus besoin de s'adresser à ses ministres.*

Preuves tirées des Pères.

Ier SIÈCLE.

Nous avons montré par les témoignages de saint Denis et de saint Clément, que nous avons rapportés au premier siècle, que non seulement le prêtre est *le juge des pécheurs, et qu'il les justifie : « Sacerdos qui « impium justificaverat ; »* mais aussi que *celui qui a soin du salut de son âme, doit se confesser à lui des mouvements même déréglés*, et qu'*il faut avoir recours à la confession pendant sa vie, parce qu'on ne peut plus s'en servir après la mort : « Non erubescat qui animæ « suæ curam gerit, hæc confiteri ei qui præest. Cùm semel hinc demigraverimus, non poterimus illic confiteri « et pœnitentiam agere. »*

IIe SIÈCLE.

Au deuxième siècle nous avons appris de Tertullien que *c'est périr par la honte que de ne vouloir pas confesser les péchés les plus secrets, comparés pour cette raison aux plaies des parties du corps que l'on a plus de soin de cacher. « Velut illi qui in partibus verecundioribus corporis, contractâ vexatione, conscientiam medentium vitant, et ita cum erubescentiâ suâ pereunt. »* Origène compare aussi les péchés secrets qui chargent la conscience, aux viandes indigestes qui chargent l'estomac, et dit qu'*il faut avoir recours à la confession pour jeter ses péchés, et pour s'en guérir : « Simul evomit et delictum, atque omnem morbi digerit causam. »* Il dit ailleurs que comme le démon nous accusera de tous les péchés, même de parole et de pensée, *nous devons nous en confesser, afin de prévenir l'accusation de notre ennemi : « Si quod in occulto gerimus, si quod « in sermone solo, vel etiam intra cogitationum secreta « commisimus. »*

IIIe SIÈCLE.

Saint Cyprien, qui vivait au milieu du troisième siècle, après avoir parlé de la confession de ceux qui n'avaient, selon lui, péché que de pensée, ajoute qu'*ils en ont usé ainsi, parce qu'ils savaient bien qu'on ne doit point se moquer de Dieu : « Quoniam tamen de « hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei « dolenter et simpliciter confitentes, exomologesim con« scientiæ suæ faciunt, scientes scriptum :* DEUS NON « IRRIDETUR. » Ce serait donc se moquer de Dieu, que de ne vouloir pas se confesser des péchés les plus secrets.

Au même temps, selon Socrate et Sozomène, les prêtres pénitenciers furent institués dans toute l'Église, afin que *tous les pécheurs généralement se confessassent à eux en détail*, κατὰ μέρος. Cette confession était secrète, selon Sozomène, et obligeait le confesseur au secret. Elle était aussi d'obligation et de nécessité : *Cùm in petendâ veniâ peccatum necessariò confiteri oporteat.*

Lactance, sur la fin du troisième siècle, dit que *Dieu nous avertit de ne garder aucune action honteuse cachée dans le secret de notre conscience : « Ne quod pudendum « facinus intra conscientiæ secreta velemus. » C'est*, selon lui, *dans la confession de ces péchés secrets que consiste la circoncision du cœur, à laquelle tous les chrétiens sont obligés*. Il distingue enfin les catholiques et les hérétiques (novatiens) *en ce que la confession est reçue parmi les uns, et non pas parmi les autres. « Sciendum est illam esse veram Ecclesiam, in quâ est « confessio et pœnitentia. »*

IVe SIÈCLE.

Au quatrième siècle, saint Basile dit qu'*il est nécessaire de se confesser à ceux qui ont la dispensation des divins mystères, c'est-à-dire aux prêtres : « Necessarium « est confiteri iis, quibus credita est dispensatio mysteriorum Dei. »*

S. Grégoire de Nysse veut que *nous découvrions sans crainte à nos confesseurs et à nos médecins spirituels les secrets les plus cachés de notre âme, comme autant de plaies qui ne paraissent pas : « Audacter ostende illi quæ sunt recondita, animi acrana tanquàm « occulta vulnera medico retege. »*

Saint Ambroise nous assure que *la pénitence qu'on fait des péchés même secrets est infructueuse, si elle n'est suivie de la réconciliation et de l'absolution, qui dépend du ministère des prêtres : « Si quis occulta cri« mina habens.... studiosè pœnitentiam egerit, quomodò « istic recipit, si ei communio non refunditur ? »* Enfin saint Pacien nous exhorte *à ne plus couvrir les blessures de notre conscience, par la dissimulation qui empêche de les confesser : « Desinite vulneratam tegere « conscientiam. »*

Ve SIÈCLE.

Au cinquième siècle, saint Augustin nous a souvent répété que *le pécheur, après avoir été touché de la grâce, doit sortir de son tombeau, comme Lazare, en confessant les péchés qu'il tenait cachés dans sa conscience, et qu'ensuite il doit être délié par les ministres de Jésus-Christ : « Qui confitetur processit...., quia antequàm « confiteretur occultus erat..... Et cùm confessus fu« erit, quid dicitur ministris?....* QUÆ SOLVERITIS IN « TERRA, » etc.

Saint Léon, qui défend qu'on oblige les fidèles à la confession publique, montre assez qu'au moins la confession secrète est *nécessaire à tous les pécheurs*, lorsqu'*il dit qu'elle suffit : « Cùm reatus conscientiarum « sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secretâ, « sufficit illa confessio, quæ primùm Deo offertur, tum « etiam sacerdoti. »* Il dit ailleurs qu'*on ne peut obtenir le pardon de ses péchés que par le ministère des prêtres*; ce qui doit s'entendre lorsqu'on peut s'adresser à eux.

Julien Pomère témoigne que *ceux qui refusent de se confesser de leurs péchés, et qui évitent ainsi le jugement des hommes, seront condamnés à des supplices éternels : « Si ea confiteri aut emendare noluerint, »* etc.

VIe SIÈCLE.

Au sixième siècle, saint Grégoire parlant des péchés secrets, dit que *les retenir cachés, c'est se procurer la mort : « Quod pestiferè latebat ; » au lieu qu'en les confessant on obtient le salut : « Salubriter aperitur in con« fessione. »* Ces trois choses sont nécessaires pour faire une salutaire pénitence, selon le même Père : *la conversion du cœur, la confession de bouche, et la punition du péché*, que nous appelons *la satisfaction : « Conversio mentis, confessio oris, et vindicta peccati. » C'est à tous ceux qui sont morts par le péché*, dit encore saint Grégoire, *que Jésus-Christ adresse ces paroles, comme à d'autres Lazares : Sortez dehors par la confession : « Ac si cuilibet in culpâ mortuo diceretur....* FORAS JAM PER CONFESSIONEM EGREDERE. »

Au même siècle, nous trouvons une formule de confession, où entre autres péchés celui-ci est marqué : *« Corpus Domini et sanguinem ejus polluto corde « et corpore, sine confessione et pœnitentiâ, sciens indi-*

« *gnus accepi.* » *J'ai reçu le corps et le sang du Seigneur, m'en sachant indigne, souillé dans le cœur et dans le corps, sans confession et sans pénitence.* La même chose se rencontre dans les Rituels de pénitence d'Alcuin et d'Egbert, l'un et l'autre auteurs du huitième siècle.

Nous avons tiré du Rituel de Jean-le-Jeûneur, qui vivait sur la fin du sixième siècle, et de plusieurs auteurs grecs, de très-évidentes preuves de *la confession de tous les péchés en détail, suivie de l'absolution du prêtre qui remet les péchés.*

VIIe SIÈCLE.

Au septième siècle, saint Jean Climaque, et Jean, abbé de Raïthe, ont parlé de la nécessité de la confession en ces termes : *Sans la confession nul ne recevra la rémission de ses péchés*, dit saint Jean Climaque : « *Sine quâ confessione, nullus remissionem consequetur.* » Et Jean, abbé de Raïthe expliquant ces paroles, y ajoute : *Nous sommes obligés à confesser simplement nos péchés par une nécessité de précepte divin :* « *Quia simpliciter confiteri peccata tenemur ex necessitate divini mandati.* »

Saint Éloi dit que *le pécheur qui n'embrasse pas la confession est sans excuse, et que par le refus qu'il a fait de s'en servir, il a témoigné qu'il voulait se perdre :* « *Nec peccator jam poterit excusari, qui confessionem, per quam venia nascitur, non properavit amplecti....;* « *confessionis remedia amplecti noluit, ut periret.* » Enfin, pour prouver la nécessité de la confession, il rapporte les passages de saint Léon que nous avons cités.

Dès ce siècle nous avons montré l'usage fréquent de la confession, établi surtout pour se préparer à la sainte communion, et à la célébration des principales fêtes. Nous avons aussi montré que les saints ont alors commencé l'ouvrage de leur conversion par la confession ; et que les rois et les princes avaient leurs confesseurs particuliers. Nous avons même marqué, dès le cinquième siècle, que saint Éleuthère obligea Clovis Ier à se confesser.

VIIIe SIÈCLE.

Bède, au huitième siècle, prescrit comme une obligation indispensable qu'*on se confesse au prêtre de tous les péchés, excepté de ceux qui sont légers, et qu'on appelle journaliers.* Il prouve la nécessité qu'il y a de le faire par l'histoire tragique d'un gentilhomme de la cour du roi des Merces en Angleterre. Qu'y a-t-il de plus décisif que ces paroles de Bède : « *Neque sine confessione emendationis peccata queunt dimitti :* » *Les péchés ne peuvent être remis sans la confession qui les corrige.*

Au même siècle, Chrodegand, évêque de Metz, dit que *la confession est nécessaire pour corriger le mal qu'on a commis :* « *Necesse est, ut per veram humilitatem et confessionem emendemus.* » Il ordonne même que l'on se confesse trois fois l'année.

Le premier concile de Germanie, tenu sous saint Boniface, et confirmé dans celui de Lestines, défend aux prêtres de fréquenter les armées, *excepté ceux qui y sont nécessaires pour les confessions.* Un autre concile (*celui de Calchut*), tenu en Angleterre l'an 787, ordonne non seulement qu'on n'approche point de la communion sans s'être confessé, mais il défend aussi qu'*on prie pour ceux qui sont morts sans confession :* « *Si quis autem sine pœnitentiâ aut confessione de hâc luce discessit, pro eo minimè orandum.* » Nous joignons à ces preuves plusieurs exemples illustres de la confession, et une liste des confesseurs des rois et des princes que nous avons marqués depuis le septième siècle.

Alcuin, qui n'est mort qu'au commencement du neuvième siècle, écrit à quelques personnes qui niaient la nécessité de la confession, comme à *des hérétiques et à des corrupteurs de la véritable foi :* « *Nolite in catholicæ fidei religionem novas inducere sectas.* »

IXe SIÈCLE.

Au neuvième siècle, Théodulfe ordonne qu'*on se confesse de tous les péchés d'action et de pensée.* Jonas, son successeur à l'évêché d'Orléans, assure, après Bède, que *les péchés ne sont point remis sans la confession qui les corrige :* « *Sine confessione emendationis.* »

Le sixième concile de Paris défend aux curés de s'absenter de leurs églises, *parce qu'il arrivait par leur absence que les adultes mouraient sans confession, et les enfants sans baptême.*

Charlemagne, au commencement de ce siècle, ordonna *(dans ses Capitulaires)* que *chaque préfet de l'armée*, ou chaque colonel, *eût avec lui un prêtre, pour entendre les confessions.* Quelques histoires du même temps nous apprennent aussi que si quelqu'un tombait dans une maladie qui l'empêchât de se confesser, on était dans une espèce de désespoir de son salut.

Xe SIÈCLE.

Réginon, qui a vécu jusqu'au commencement du dixième siècle, dit que *l'évêque doit s'informer dans ses visites s'il ne se trouve point quelqu'un qui diffère plus d'un an à se confesser*, afin de corriger ce désordre, qu'il met au rang des plus grands, tels que sont la profanation des saints jours, les violences exercées sur les clercs, jusqu'à les battre outrageusement, etc.

Rathier, évêque de Vérone, dit que *si l'on ne se confesse point de ses péchés, on n'obtient point le salut.* « *Si peccata vestra non confitemini, timeo ne non salvemini...; salutem non consequeris, si te peccâsse non confitearis.*

XIe SIÈCLE.

Pierre de Damien, auteur du onzième siècle, parle si fortement de la nécessité de la confession, qu'il dit même que *Dieu nous y contraint :* « *Ut confiteamur Deus nos cogit;* » et que *c'est un chemin sans lequel on n'arrive point au Père céleste :* « *Via enim est sine quâ nemo venit ad Patrem.* »

Selon saint Anselme, il n'y a point de milieu entre *refuser de se confesser, et entrer dans l'endurcissement du cœur, et dans le désespoir du salut.* « *Cum odio confessionis et desperatione veniæ indurato corde,* » etc.

XIIe SIÈCLE.

On voit au douzième siècle, par l'histoire que nous avons rapportée de Josbert de la Ferté, à qui saint Bernard obtint la grâce de pouvoir se confesser, que la confession était jugée nécessaire. C'est pourquoi Geofroy de Vendôme assure qu'*on ne peut nier la nécessité de la confession pour tous les péchés mortels, sans s'éloigner de la foi catholique.* « *Prorsùs fidei catholicæ obviare videtur ....., juxta fidem christianam sic intelligere nec possumus, nec debemus.* »

Robert Pullus dit que *quiconque ne veut pas découvrir au prêtre ses mauvaises actions, étant retenu par la crainte et par la honte, n'obtient le pardon en aucune manière :* « *Quisquis facinora sua sacerdoti pandere noluerit ..... is nullâ ratione veniam impetrat.* »

Hugues de Saint-Victor ne s'explique pas moins clairement : *Confessez-vous l'un à l'autre;* confessez-vous non seulement à Dieu, mais aussi à l'homme pour Dieu. *Confessez-vous l'un à l'autre*, c'est-à-dire ceux qui ont des péchés à ceux qui ont la puissance de remettre les péchés. Mais pourquoi se confesser? *Afin que vous soyez sauvés ;* c'est-à-dire : *Vous ne serez point sauvés si vous ne vous confessez :* « *Quid est :* CONFITEMINI, UT SALVEMINI? *Hoc est : Non salvamini, nisi confiteamini.* » Cet auteur ajoute, que *ceux qui combattent la nécessité de la confession sont des gens corrompus, qui veulent aussi corrompre l'Écriture pour défendre leur malice et pour se dispenser de confesser leurs péchés :* « *Quia malitiam suam defendere volunt ex eis, pervertere conantur Scripturas, quia perversi sunt ipsi.* » Robert Pullus n'en dit guère moins des mêmes liber-

tins, qu'il appelle *présomptueux dans le dernier excès.*

Après tant de témoignages des saints Pères et des auteurs ecclésiastiques qui ont vécu avant le concile de Latran, et que nous n'avons pas pu marquer tous dans cet abrégé, on montre encore qu'il est impossible qu'il soit arrivé quelque changement dans l'Eglise touchant le dogme de la confession, et qu'on en ait fait un point de foi, sans que les Grecs nous l'aient reproché et sans que cela ait causé d'éclat, même parmi les Latins. Puisque donc les uns et les autres ont soutenu la nécessité de la confession, avant même que les conciles généraux se fussent expliqués là-dessus, il faut avouer qu'elle est de ces vérités de la foi qui ont passé jusqu'à nous par une tradition continuelle, et qui n'ont point d'autre auteur que Jésus-Christ, la Vérité même. *Quod apud multos unum invenitur*, NON EST ERRATUM, SED TRADITUM, *Tertull., l. de Præscript., cap.* 28.

Abrégé
DE LA SECONDE PARTIE,
OU RÉFUTATION ABRÉGÉE DU LIVRE DE LA CONFESSION AURICULAIRE,
Composé par le ministre Daillé.



M. Daillé est celui de tous les ministres de la religion prétendue réformée qui a combattu plus fortement la doctrine de l'Église catholique touchant la confession. Il avait beaucoup d'érudition et de lecture des saints Pères; mais il faut avouer qu'il en abusait étrangement, s'étant donné la liberté de les expliquer selon les différents intérêts de sa passion et de son parti. Ce ministre ayant recueilli dans son ouvrage tout ce que les autres avaient dit avant lui, il semble qu'il suffise de le réfuter pour détruire toutes les objections qu'on peut former contre la nécessité de la confession, et pour mettre à couvert toutes les preuves que nous en avons rapportées. Comme nous avons gardé l'ordre des siècles de l'Église dans la première partie, nous ne pouvions y suivre exactement la méthode de M. Daillé; c'est ce que nous allons faire dans l'examen du livre de ce ministre, que nous réfuterons par ordre; et renvoyant aux endroits de notre traité, où nous avons déjà répondu à ce qu'il nous a opposé de plus vraisemblable.

M. Daillé a divisé son grand ouvrage en quatre livre. Dans le premier, il entreprend de réfuter les preuves de la confession que le cardinal Bellarmin a tirées de l'Ecriture, et il répond à quelques arguments fondés sur la raison. Dans le second il tâche de prouver par la sainte Ecriture que la confession n'est point nécessaire, et il oppose quelques raisons à celles de Bellarmin. Dans la troisième, il examine les passages des saints Pères que les auteurs catholiques emploient pour prouver la confession, et il fait tous ses efforts pour y répondre. Dans le quatrième enfin, il propose trente arguments, tirés, les uns des Pères, les autres de la discipline de l'Eglise, et il prétend y trouver des preuves invincibles contre la nécessité de la confession.

Il suffirait pour jeter par terre tout ce grand édifice, de montrer que son fondement est ruineux, ou, pour mieux dire, qu'il ne porte sur rien, parce que M. Daillé a mal pris l'état de la question, voulant que le concile de Trente ait décidé le point de la nécessité de la confession auriculaire, en sorte que la confession publique ne pourrait pas suffire en sa place. Il s'est trompé sans doute, ou bien il a voulu tromper; sur quoi l'on n'a qu'à consulter ce que nous avons dit au chap. 2, col. 726. Cela s'appelle non seulement bâtir sur le sable, mais même bâtir en l'air. Examinons toutefois en détail toutes les parties du livre de M. Daillé.

EXAMEN DU LIVRE PREMIER.

Le cardinal Bellarmin, et plusieurs théologiens catholiques qui ont traité de la confession, ont employé pour en prouver la nécessité, des passages de l'Écriture sainte de deux sortes: les uns décisifs, et ce sont les seuls que nous avons expliqués ci-dessus au chapitre premier; les autres, moins convaincants à la vérité, mais qui peuvent néanmoins former une très-bonne preuve étant pris tous ensemble; et même chacun de ces passages en particulier a son degré de probabilité, comme on le fera voir dans la suite.

Quant aux passages du premier ordre, nous avons assez montré dans le premier chapitre de ce traité, combien est évidente la preuve qu'on en tire de la nécessité de la confession. Et certainement je ne sais comment on doit appeler la hardiesse avec laquelle M. Daillé (pag. 21) ose assurer, qu'*il serait aussi facile de prouver l'Alcoran de Mahomet par l'Évangile de Jésus-Christ, que la confession.* Que lui restait-il à faire après cela, sinon de prendre cette devise des protestants d'Allemagne : *Plutôt Turc que papiste?* Nous avons aussi répondu aux chicanes de ce ministre sur ces passages, et nous avons fait voir que c'est en vain qu'il a prétendu tirer avantage des disputes de nos auteurs. Aussi s'est-il fait justice, en avouant (pag. 12) qu'*il était peu versé dans la connaissance de nos canonistes.* En effet, il prend bien mal leur sens. Il devrait dire la même chose touchant les docteurs que nous appelons *scolastiques*, et confesser qu'il ne les entendait pas, au lieu de les citer mal à propos, comme il a fait.

Quant aux passages du second ordre, quoique je ne m'en sois pas servi, parce qu'ils ne prouvent pas la confession si clairement que les premiers, néanmoins le cardinal Bellarmin et les autres théologiens catholiques ont pu les citer, imitant en cela les saints Pères, qui ont employé sur les différents sujets qu'ils ont traités, plusieurs endroits de l'Écriture sainte qui n'étaient pas si évidemment favorables à leur dessein. il faut dire la même chose des figures de l'ancien Testament, d'où nos auteurs tirent des preuves de la confession. Mais surtout ces arguments paraîtront des démonstrations, si on les compare avec les passages dont M. Daillé s'est servi. Ce qui justifie encore nos théologiens est qu'ils ne se servent d'aucuns passages de l'Écriture que les Pères, ou de très-anciens auteurs ecclésiastiques, n'aient employés à prouver la confession longtemps avant le quatrième concile de Latran. C'est ce que nous allons justifier clairement par les seuls témoignages que nous avons produits ci-dessus; quoique nous n'eussions alors aucun dessein d'en tirer cet avantage contre M. Daillé.

« *Multique credentium veniebant confitentes et annun-* « *tiantes actus suos;* » Act. 19, 18 : *Plusieurs de ceux qui avaient cru, venaient confesser et déclarer leurs pé-*

chés, ou *ce qu'ils avaient fait* de mal.

Jonas, évêque d'Orléans avant le milieu du neuvième siècle, se sert de ce passage pour prouver la nécessité de la confession. Voyez col. 809. En effet, saint Luc parle en cet endroit des fidèles, *credentium*, et, par conséquent, de ceux qui avaient été baptisés. Ils ne venaient pas confesser les péchés qu'ils avaient commis avant leur baptême, parce qu'ils savaient qu'ils étaient effacés: donc ils confessaient ce qu'ils avaient fait de mal depuis qu'ils avaient reçu ce sacrement. Et pourquoi dire qu'un semblable passage ne prouve pas la confession? Mais je ne me suis point engagé à soutenir ces passages employés par Bellarmin, et j'ai seulement entrepris de montrer qu'il ne s'en est servi qu'après les Pères et les anciens auteurs. Ainsi je m'abstiendrai même de faire aucune réflexion sur ceux que je rapporterai dans la suite.

« *Dedit nobis* (Deus) *ministerium reconciliationis;* » 2 Cor. 5, 18 : *Dieu nous a confié le ministère de la réconciliation.*

Saint Éloi, dans le septième siècle, se sert de ce passage pour prouver que les prêtres ont reçu de Dieu la puissance de lier et de délier, et pour montrer l'obligation où sont les pécheurs de s'adresser à eux afin d'être réconciliés. Voyez ci-dessus col. 780.

« *Confitemini alterutrum peccata vestra;* » Jac. 5, 16 : *Confessez vos péchés les uns aux autres.*

Plusieurs Pères emploient ce passage pour prouver la confession qu'on doit faire au prêtre. Voyez col. 724. C'est l'usage qu'en fait saint Chrysostôme, col. 757; car ces paroles : *Et si vous avez des péchés, ils vous seront remis*, ne sont qu'une suite de ce passage. Il est aussi excellemment expliqué au même sujet par Hugues de Saint-Victor, col. 845, et par le vénérable Bède, col. 800.

« *Si confiteamur peccata nostra, fidelis est et justus* « (Deus) *ut remittat nobis peccata nostra;* » 1 Joan. 1, 9 : *Si nous confessons nos péchés, Dieu est fidèle et juste pour nous les remettre.*

Jonas, ci-dessus cité, renvoie à ce passage ceux qui veulent savoir en quel endroit du nouveau Testament il est marqué que les pécheurs doivent se confesser aux prêtres. Voyez ci-dessus col. 809.

Je ne dis rien ici des passages de l'Évangile qui ont plus de rapport avec celui de saint Jean (c. 20), auquel je me suis principalement arrêté, quand j'ai prouvé la confession par l'Ecriture; parce qu'il n'y a rien de plus commun que de les voir expliqués par les saints Pères, selon le sens que nous leur donnons; comme on peut s'en éclaircir en jetant les yeux sur les endroits que je vais marquer. Matth. 16 : *Tibi dabo claves regni cœlorum;* col. 750. Matth. 18 : *Quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cœlo;* col. 742 et suiv.

Outre les Pères et les auteurs que j'ai nommés, il y en a plusieurs autres encore qui se servent aussi de ces passages pour prouver la confession; mais je n'ai pas voulu grossir cet ouvrage de leurs citations, et je me suis contenté de marquer ceux qui se pouvaient citer, en renvoyant aux endroits où j'en ai parlé.

Il faut aussi remarquer que les Pères ont eu peu d'occasions de prouver la nécessité de la confession, soit par l'Écriture, soit par d'autres raisons, n'ayant eu presqu'aucuns ennemis à combattre sur ce point. S'il s'était formé de leurs jours quelque hérésie contre la nécessité de la confession, ils auraient sans doute employé plus souvent l'Écriture pour la prouver. De là vient qu'Alcuin, écrivant contre la nouvelle opinion de ceux qui niaient l'obligation de se confesser, emploie pour établir le dogme catholique de la confession presque tous les mêmes passages qu'on lit dans nos théologiens.

Le cardinal Bellarmin a joint à ces passages quelques figures de la confession, qu'il tire, soit de l'ancien Testament, soit du nouveau. M. Daillé fait de grands efforts pour le réfuter là-dessus, et cela n'était pas nécessaire : comme il ne faut pas attribuer trop de force à ces sortes de preuves, il ne faut pas aussi les croire tout-à-fait inutiles. Il est certain que presque tout ce que nous lisons dans le vieux Testament était la figure de ce qui s'est accompli dans le nouveau; et je ne vois pas qu'on puisse mieux expliquer les figures rapportées par Bellarmin qu'au sujet de la confession.

Celle que Dieu exigea d'Adam et d'Ève, marquait, selon Tertullien, la pénitence et la confession (1) qui devaient être pratiquées sous la loi de l'Évangile ; et l'on montre d'ailleurs que parmi les chrétiens il n'y a point de sincère pénitence sans la confession, à tout le moins de désir.

Ces lépreux que la loi obligeait d'aller découvrir leur maladie aux prêtres étaient aussi la figure des pécheurs, qui sont obligés de se soumettre aux prêtres pour guérir, si nous en croyons plusieurs Pères. Aussi Bède, Alcuin, saint Anselme, Radulfe, Ardent, se servent de cet exemple pour appuyer la nécessité de la confession. (Voyez ci-dessus.)

Le cinquième chapitre du livre des Nombres ordonne que ceux qui sont tombés dans les péchés même les plus communs parmi les hommes, aient soin de les confesser : *Vir, sive mulier, cùm fecerint ex omnibus peccatis quæ solent hominibus accidere, confitebuntur peccatum suum.* On n'a garde de prétendre que cette confession fût semblable en tout à la nôtre ; cependant je ne vois point d'absurdité à dire qu'elle en était comme l'ébauche; car toute l'ancienne loi a été l'essai de l'Évangile.

Le baptême de saint Jean étant appelé *baptême de pénitence*, la confession que faisaient ceux qui le recevaient pouvait signifier la confession que nous croyons nécessaire pour faire une véritable pénitence. Rien n'est plus ordinaire aux Pères que d'aller chercher dans l'ancien Testament de semblables preuves. Lactance dit que la circoncision était la figure de la confession. Saint Grégoire explique sur le même sujet ce que fit Samuel au roi des Amalécites, comme il est rapporté au chapitre 15 du 1er livre des Rois. Rupert trouve l'idée de la confession dans le chapitre 8 du Lévitique, où il est prescrit qu'on doit donner au prêtre certaines parties de la victime.

J'avoue que Bellarmin aurait grand tort si, après avoir proposé ces preuves fondées sur de simples figures, il se récriait, selon la rhétorique de M. Daillé, lorsqu'il dit les choses les plus éloignées de son sujet : *Cela est plus clair que le jour en plein midi.* Je tomberai même aisément d'accord que Bellarmin, ayant d'ailleurs tant de preuves convaincantes, pouvait négliger celles-ci. A la vérité M. Daillé s'estime encore trop heureux quand il peut en avoir de semblables; mais l'extrême disette qu'il en souffre l'excuse : car tout est bon à celui qui manque de tout. Au contraire, un homme riche ne doit pas ramasser tout ce qu'il rencontre, comme fait un pauvre.

Voilà tout ce qu'on peut blâmer dans la méthode de Bellarmin. Par quel emportement donc M. Daillé traite-t-il *d'ignorant et de ridicule* (inscitè et ridiculè, *Dall.*, *p.* 97) ce grand cardinal, parce qu'il apporte comme une figure de la confession et de l'absolution des prêtres ce qui est dit dans l'Évangile touchant Lazare sortant du tombeau et délié par le commandement de Notre-Seigneur : *Solvite eum?* Mais ces injures ne retombent-elles pas sur les Pères qui ont donné la même explication à cet endroit de l'Évangile : sur saint Ambroise, sur saint Augustin, qui en use plusieurs fois, sur saint Grégoire le-Grand, sur Alcuin, comme nous l'avons fait voir dans la première partie de cet ouvrage? Voilà l'usage que fait des Pères cet homme, qui s'est mêlé de donner dans un livre

(1) Ut nobis conderentur exempla confitendorum potiùs delictorum quàm negandorum, ut jam tunc initiaretur evangelica doctrina : *Ex ore tuo justificaberis.* L. 2 cont. Marc., c. 25.

exprès des leçons de l'usage qu'il en faut faire (1).

Il ne reste plus à examiner du livre premier que les réponses de ce ministre à quatre raisons apportées par Bellarmin pour confirmer la doctrine de l'Église sur la confession.

La première est prise de son antiquité, qui est une très-grande marque de la véritable foi, comme la nouveauté est la preuve certaine de l'hérésie. Mais les protestants, qu'on a vus naître depuis si peu de temps, sont bien éloignés de se rendre à cette preuve, que tous les anciens Pères ont néanmoins employée pour combattre les hérétiques.

La seconde raison est appuyée sur la difficulté qui se rencontre dans la pratique de la confession, d'où l'on peut conclure qu'il n'y a eu aucune autorité que celle de Dieu même capable de nous y soumettre. Cette raison est invincible, si l'on y joint ce que j'ai dit dans tout le chap. 32, où j'ai montré l'impossibilité du changement sur le point de la confession. Ainsi M. Daillé ne dit rien qui puisse la détruire.

La troisième raison est l'utilité de la confession. M. Daillé la combat en faisant voir au contraire les maux qu'elle peut causer, et qu'elle a même causés quelquefois, soit aux confesseurs, soit aux pénitents. Je suis de trop bonne foi pour nier que la confession n'ait été en quelques rencontres une occasion de scandale; mais si les choses ne sont bonnes que lorsqu'on ne peut pas en abuser, que peut-on dire de la miséricorde de Dieu, puisque les impies en prennent occasion de l'offenser, et qu'ils se jouent de sa patience, comme parlent les Pères : *De patientiâ Dei ludunt?* Il est donc toujours vrai de dire que la confession est très-utile en elle-même, et les protestants n'en disconviennent pas. J'ai d'ailleurs montré, col. 777, par quels moyens un confesseur peut triompher de tous les dangers qui se rencontrent dans son emploi; mais saint Grégoire le Grand le montre encore bien mieux que moi, et je ne puis me dispenser de rapporter ici ses paroles (*l. de Curâ past., p.* 2, *c.* 5) : *Il arrive souvent que lorsque le directeur des âmes entend par condescendance et par charité les faiblesses et les tentations d'autrui, lui-même se sent agité de ces tentations qu'on lui a découvertes, à peu près comme l'eau de la piscine* (2) *est salie des ordures de toute la multitude du peuple. Cependant le pasteur n'a rien à appréhender de ce côté-là, parce que la sagesse divine dispose toutes choses en sorte qu'il est d'autant plus facilement délivré de ses propres tentations, qu'il s'expose plus charitablement, et qu'il est même plus travaillé de celles des autres : « Fit plerumque ut dùm rectoris animus « aliena tentamenta condescendendo cognoscit, auditis « tentationibus etiam ipse pulsetur; quia hæc eadem per « quam populi multitudo diluitur, aqua procul dubio « lateris inquinatur..... Sed hæc pastori nequaquàm timenda sunt, quia Deo subtiliter cuncta dispensante, « tanto faciliùs à suâ eripitur, quantò misericordiùs ex « alienâ tentatione fatigatur. »*

Enfin, la quatrième raison de Bellarmin consiste en plusieurs miracles qui ont été faits pour autoriser la doctrine de l'Église sur la confession. La preuve des miracles est si forte, que Jésus-Christ non seulement s'en est servi pour faire connaître qu'il était envoyé de Dieu, mais qu'il semble même n'en avoir point donné d'autres : *Si je n'avais point*, dit-il (*Joan.* 15), *fait parmi eux des œuvres qui n'ont été faites par nul autre, ils n'auraient point de péché.* Cependant, parce que quelques enchanteurs ont fait des signes approchant du miracle, M. Daillé rejette tout ce que saint Jean Climaque, Bède, saint Pierre, abbé de Cluny, l'auteur de la Vie de saint Bernard, etc., ont rapporté de miraculeux au sujet de la confession. C'est pousser la témérité bien loin. Pour moi, je suis persuadé que saint Bernard n'était point un enchanteur, et tous les protestants qui lui ont donné tant d'éloges, Calvin entre autres, ont dû être de mon sentiment. Je ne doute donc point que ce ne fût par un vrai miracle qu'il obtint à un gentilhomme mourant la grâce de pouvoir se confesser. Que si l'on ne veut pas croire un fait rapporté par des auteurs contemporains qui ont vécu si longtemps avec saint Bernard, et qui lui ont été unis si étroitement, il faut se déclarer en tout pyrrhonien. On peut dire la même chose au sujet des autres miracles rapportés par Bellarmin, et d'un bien plus grand nombre que nous n'en avons marqué. Mais les protestants, qui n'en ont aucun de leur côté, sont obligés d'en témoigner du mépris par une pure affectation, et de faire semblant de n'en vouloir point, parce qu'ils ne peuvent en avoir. M. Daillé tourne tous ses efforts contre celui qu'on tire de Bède, et dont nous avons parlé plus haut, col. 785. Il prétend que cet auteur ne parle point de la confession, qui est le sujet de notre dispute, *parce que le roi Coenrède n'exhortait pas le cavalier* dont Bède rapporte l'histoire tragique, *à se confesser simplement, mais à se confesser, à s'amender, et à quitter ses crimes (Dall., p.* 127*).* Me voici donc bien trompé! J'ai cru traiter de la confession selon la doctrine de l'Église romaine; cependant, parce que celle dont j'ai parlé doit être assurément jointe à l'amendement et à la conversion pour être bonne, tout ce que j'ai dit doit s'entendre, selon le beau principe de M. Daillé, d'une confession bien différente de celle qui est en question. Voyez col. 785 et suiv.

EXAMEN DU LIVRE II.

Comme il ne faudra souvent qu'un mot pour répondre aux arguments que M. Daillé tire de l'Écriture et aux faibles raisons qu'il nous oppose, et comme il suffira même quelquefois de les proposer pour les détruire (1), à peu près de la même manière qu'on voit certains corps se réduire en poussière aussitôt qu'ils prennent l'air. L'ordre que je garderai dans l'examen du livre 2 sera de proposer ses arguments comme lui-même les a mis en abrégé dans les titres de ses chapitres. Ensuite je renverrai aux endroits de mon traité où l'on en trouve la solution; et s'il est nécessaire d'y ajouter quelque chose, je le ferai en peu de mots.

Ier ARGUMENT DE M. DAILLÉ, tiré des saintes Lettres contre la confession secrète.

On ne lit point que ni S. Paul, ni les autres apôtres l'aient exigée de quelques fidèles; qu'ils aient eux-mêmes entendu les confessions, ou qu'ils aient ordonné aux ministres, quand ils les ont instruits de leurs devoirs, soit de les entendre, soit de les exiger.

Il n'y a rien de plus faible que ces arguments *négatifs* tirés du silence de l'Écriture, puisque la tradition supplée à ce silence, selon l'Écriture même. Ce que saint Paul avait enseigné aux fidèles de Thessalonique (2 *Thessal.* 2, *v.* 14), soit de vive voix, soit par sa lettre, n'était-il pas d'une égale autorité? La tradition même a commencé devant l'Écriture; et tout le corps de la religion chrétienne était formé et subsistait lorsqu'il n'y avait point encore d'Évangile écrit (2). Passons néanmoins tout ce qui se peut dire en faveur de la tradition, et les illustres témoignages que lui rend l'Écriture, pour en venir à l'Écriture même.

Quand il ne serait point parlé de la confession dans les Épîtres des apôtres, n'est-ce pas assez que nous la prouvions par l'Évangile; et quand le maître commande, doit-on attendre les ordres de ses serviteurs pour obéir? Voyez le chapitre Ier.

D'ailleurs, quand je dirai que l'apôtre saint Jacques parle de la confession dans son Épître (*cap.* 5), n'au-

(1) Daillé, de l'Usage des Pères.
(2) Il semble parler des fonts baptismaux.

(1) Adversùs hæreticos victoria est sententiæ eorum manifestatio. *Iren. l.* 1, *adv. Hæreses.*
(2) Si legem expostules Scripturarum, nullam invenies : traditio tibi prætendetur auctrix; consuetudo confirmatrix, et fides observatrix. *Tert., l. de Cor. mil., c.* 4.

rai-je pas pour moi plusieurs Pères qui sont du même sentiment? Au contraire, M. Daillé a-t-il pu en alléguer aucun qui ait employé pour combattre la confession les passages dont il se sert?

Enfin, saint Paul même parle (1 Cor. 5) de la puissance qu'il avait reçue de lier et de délier les pécheurs : il s'en est servi à l'égard de l'incestueux de Corinthe, et nous avons montré, surtout au chapitre premier, la connexion nécessaire qui est entre l'exercice de cette puissance et l'obligation de se confesser. Je ne dis rien de ce passage de l'Apôtre écrivant aux Corinthiens (1 Epist., c. 11) : *Que chacun s'éprouve soi-même, et qu'il mange ainsi de ce pain*, etc. Nous avons cité (col. 778 et 797) des Pères qui s'en servent pour montrer aux pécheurs l'obligation où ils sont de se purifier par la confession avant que de communier. Il est au moins certain que saint Paul exige une sincère pénitence des pécheurs avant que de leur permettre d'approcher de la sainte table; or nous avons démontré qu'il n'y a point de véritable pénitence sans la confession, au moins de désir et de vœu (1). Voyez là-dessus principalement saint Aug., col. 760, et saint Grég., col. 766 et suiv.

C'est donc en vain que M. Daillé allègue le passage de saint Paul comme une preuve *très-claire* contre la nécessité de la confession : *Confessionariæ religionis necessitatem liquidò solvit*, col. 768. Je ne dis rien ici de ce qu'il attaque seulement dans ce premier chapitre *la confession secrète* comme un point décidé parmi nous ; c'est une erreur qui règne dans tout son livre, et qui suffit pour le détruire, comme j'en ai averti au commencement de ce chapitre.

IIᵉ. ARGUMENT contre la confession auriculaire.

Les apôtres ne la commandent ou ne la conseillent nulle part.

C'est le même argument que le premier. Si M. Daillé entend ainsi à retourner, si je l'ose dire, ses méchantes preuves pour les faire paraître neuves, je ne sais pour moi ce que c'est que de retourner mes réponses.

IIIᵉ ARGUMENT, contre la confession *Innocentienne* (2).

Les saintes Lettres promettent presque partout la rémission des péchés à tout fidèle contrit et vraiment repentant, sans qu'il faille se confesser auparavant aux hommes.

M. Daillé ne prouve son argument que par des passages d'Isaïe, d'Ézéchiel, du psaume 32. Voilà ce qui remplit sept pages de son livre ; il cite l'hébreu, le grec, les différentes versions, pour prouver que dans l'ancien Testament il n'était pas nécessaire de se confesser. D'où il conclut qu'il n'y a nulle nécessité de le faire dans la loi nouvelle. C'est vouloir prouver qu'il n'y a point de baptême établi dans la religion chrétienne, parce que les Juifs n'en reconnaissaient point, et que nous ne sommes point obligés à nous faire baptiser, parce qu'Abraham ne l'a point été.

IVᵉ ARGUMENT.

Il est tiré des endroits du nouveau Testament où il est marqué *que les péchés des fidèles leur seront remis, s'ils font pénitence. Ce que c'est que* μετανοεῖν, pœnitentiam agere : *que ces paroles ne signifient point la confession qu'on doive faire à un homme.*

Nous tombons d'accord qu'une bonne pénitence suffit pour nous obtenir le pardon de nos péchés ; mais nous prétendons qu'il n'y en a point de bonne, si elle ne renferme au moins la volonté de se soumettre au jugement des prêtres, selon l'ordre de Jésus-Christ : c'est ce qui a été reconnu dans tous les siècles de l'Église, comme nous l'avons prouvé invinciblement. *Mais quoi!* dit M. Daillé, qui est grand grammairien, comme le sont presque tous les ministres, *le mot grec*, μετανοεῖν, *selon son étymologie, signifie pourtant simplement changer son esprit, sa conduite, ses mœurs.* Je le veux : mais encore une fois, dans ce changement il faut renfermer une forte résolution d'obéir aux ordres de Jésus-Christ, et c'est tout ce que je demande. D'ailleurs, quelle force ont ces arguments d'étymologie? Qui m'empêchera de dire : *Baptiser*, selon le grec, c'est simplement *laver?* Ainsi, lorsque Jésus-Christ nous ordonne que nous soyons baptisés, il n'a pas eu dessein de nous obliger à cette cérémonie sacrée qui s'appelle baptême. De plus, cette pénitence qui ne renferme simplement que le changement et la conversion, et qui toutefois suffit pour obtenir la rémission des péchés, selon M. Daillé, n'a-t-elle pas été prêchée à ceux qui n'avaient point encore été baptisés? c'est ce que marquent plusieurs passages des Actes qu'il cite. Si donc la seule conversion suffit, les Athéniens, par exemple, à qui S. Paul prêchait cette pénitence, pouvaient s'en contenter, et se dispenser de recevoir le baptême.

Voilà donc quelles sont les conséquences des étymologies de M. Daillé. La repentance (car c'est le mot choisi de ces messieurs, et ils ne peuvent souffrir celui de pénitence), la repentance, dis-je, selon le grec, ne signifie pas plus le baptême que la confession; donc elle exclut la nécessité de l'un et de l'autre.

Au reste, pour répondre en un mot à cet argument, et tout ensemble à plusieurs autres que fait ce ministre, tels que sont ceux-ci : Dieu accorde la rémission des péchés en faveur de l'aumône, du pardon des injures, de la contrition, de l'oraison, etc., il suffit de dire que tout cela ne nous dispense pas de certains devoirs de la religion, au nombre desquels on doit mettre la confession : comme cela n'exempte pas d'accomplir ce qui est commandé par la loi naturelle de restituer le bien d'autrui, de réparer le tort qu'on a fait à sa réputation. Voyez col. 769, 780, 814.

On peut aussi voir la réfutation de tous ces arguments de M. Daillé dans ce que nous citons de Robert Poullain et de Hugues de Saint-Victor, col. 842.

Vᵉ ARGUMENT contre la confession.

Il est tiré de l'Oraison dominicale, dans laquelle nous demandons à Dieu la rémission de nos péchés, avec une espérance certaine d'être exaucés.

Il faut être bien pauvre en preuves, pour en employer de semblables. Peut-être que M. Daillé a voulu nous faire pitié, en montrant ainsi sa misère. Nous venons de répondre par avance à ce bel argument. Les Pères, à la vérité, reconnaissent que l'Oraison dominicale a le pouvoir d'effacer les péchés légers et journaliers ; et saint Augustin l'enseigne en divers endroits (*l.* 1, *de Symbolo, c.* 7). Mais elle n'a pas la même efficace contre les péchés mortels, si ce n'est de la manière que nous avons expliquée ci-dessus, sans exclure la confession.

VIᵉ ARGUMENT contre la confession *Innocentienne.*

Il est tiré de ce qu'il est dit dans l'Écriture que Dieu nous remet les péchés que nous avons commis, comme nous pardonnons à notre prochain qui nous a offensés. La solution de cet argument se trouve encore dans la réponse au quatrième.

VIIᵉ ARGUMENT.

Il est tiré des paraboles de l'Enfant prodigue et du Publicain, Luc 15 et 18.

Ce n'est que pour faire honneur aux arguments de M. Daillé que j'y réponds, et pour ne pas choquer messieurs les prétendus réformés, en méprisant un homme qu'ils canonisent à leur manière, et qu'ils mettent au rang des Pères de l'Église. Voilà jusqu'où va ma complaisance pour ces messieurs.

M. Daillé rapporte les deux paraboles de l'Enfant prodigue et du Publicain, pour montrer que Dieu est toujours disposé à nous recevoir en grâce, lorsque

(1) Il n'y a aucun chapitre de ce traité où cela ne soit prouvé plusieurs fois.

(2) Il prétend qu'Innocent III en est l'auteur.

nous retournons à lui par un repentir sincère. Tout cela est vrai : Dieu m'a donné par sa grâce un esprit ennemi de la contradiction. C'est même l'esprit de toute l'Église, qui ne cherche qu'à rapprocher de soi ceux qui s'en sont éloignés sous de faux prétextes, et souvent par le seul désir de nous contredire ; car c'est ainsi que parle le chef des protestants au nom d'eux tous (*Luth.*, *ep.* 56, *tom.* 2) : *Si un concile ordonnait ou permettait les deux espèces, en dépit du concile nous n'en prendrions qu'une, ou ne prendrions ni l'une ni l'autre.* Qu'on me pardonne cette digression ; c'est la première que j'aie faite, quoique les arguments de M. Daillé me permissent d'en faire plusieurs, ne méritant pas qu'on s'arrête à y répondre.

J'accorde donc tout ce que dit M. Daillé en faveur de la sincère pénitence. J'ai déjà souvent avoué que la contrition parfaite suffit pour justifier le pécheur. Mais il est faux que pour tout cela elle dispense de la confession ; et les Pères enseignent le contraire, surtout lorsqu'ils expliquent la résurrection du pécheur par celle de Lazare, qui, ayant déjà reçu la vie, eut néanmoins besoin d'être délié par les ministres, à qui Jésus-Christ dit : *Déliez-le* ; « *Solvite eum.* » Voyez entre autres Pères, saint Aug., col. 763, saint Grégoire-le-Grand, col. 768 et suiv., et, sans aller si loin, saint Anselme, col. 853.

Mais enfin, quand même ces paraboles donneraient l'exclusion à la confession, cela prouverait seulement qu'au temps que Notre-Seigneur les a proposées, la confession n'était pas nécessaire, puisqu'elle n'était pas même instituée, ne l'ayant été qu'après la résurrection du Sauveur.

VIIIe ARGUMENT.

Il nous est ordonné de n'avoir point d'autre témoin que Dieu de notre jeûne, et par conséquent de notre pénitence. Matth. 6, 17, 18.

Je ne crois pas qu'il soit jamais venu dans l'esprit d'aucun homme que cet endroit de l'Evangile qui défend l'ostentation et qui commande l'humilité, renferme la défense de s'humilier devant un prêtre en lui découvrant ses péchés, et en recevant de lui avec soumission la loi de la pénitence. L'honneur de faire de semblables raisonnements et de si belles découvertes dans l'Evangile était réservé à l'incomparable M. Daillé.

IXe ARGUMENT,

Tiré des exemples de ceux qui dans le nouveau Testament ont reçu la rémission de leurs péchés sans se confesser auparavant à un homme.

Ces exemples sont la pénitence de Madeleine ou de la femme pécheresse, le pardon accordé au paralytique, Matth. 7 ; la conversion de Zachée ; enfin celle de saint Pierre, après la chute qu'il fit à la passion de son bon Maître. Il n'a point fallu de confession à ces pécheurs pour obtenir leur réconciliation avec Dieu ; par conséquent, nous n'en avons pas besoin nous-mêmes, conclut notre ministre.

C'est encore prouver que la confession n'était pas d'obligation avant que Jésus-Christ l'eût instituée ; et la conséquence qu'il plaît à M. Daillé d'en tirer est aussi ridicule que ce raisonnement : On n'observait pas une telle loi avant qu'elle fût faite ; donc on ne doit pas non plus la garder depuis qu'elle a été établie.

Je demande sans passion à messieurs les prétendus réformés où était l'esprit de leur grand ministre quand il nous a donné ces belles preuves de l'Ecriture ; car voici toutes celles qu'il apporte. Est-ce là ce qu'ils appellent *prouver par la pure parole de Dieu*? Il faut qu'ils aient bien de la docilité pour leurs faux pasteurs pendant qu'ils persévèrent dans une rébellion si opiniâtre contre l'Eglise leur mère, et contre les ministres légitimes du Seigneur ! Je leur demande seulement un peu de réflexion là-dessus ; c'est la charité qui me fait parler ; ils savent bien que nous avons cessé de les craindre ; mais qu'ils sachent aussi que nous ne cesserons jamais de les aimer.

EXAMEN DES PREUVES

fondées sur la raison, rapportées au livre 2.

Nous venons de voir que dans les arguments de M. Daillé, tirés, à ce qu'il prétend, de l'Ecriture, il n'y a pas un mot de l'Ecriture qui approche tant soit peu de son sujet. Il pourra peut-être aussi arriver que dans ses preuves qu'il dit être fondées sur la raison, nous ne trouverons point de raison. Je puis au moins assurer qu'elle n'y paraîtra que très-faiblement. Ecoutons-le pourtant.

Ire RAISON,

Prise de ce que nos adversaires accordent que les péchés véniels et les péchés mortels dont on ne se souvient pas, sont remis sans la confession ; d'où l'on prouve démonstrativement que leur doctrine de la confession est enveloppée de plusieurs absurdités.

Voici la belle démonstration de notre ministre : L'autorité qu'ont reçue les prêtres de remettre les péchés, les comprend tous, même les véniels et les mortels qu'on a oubliés. Si donc on ne peut obtenir le pardon des péchés mortels dont on se souvient, qu'en les confessant, on ne peut non plus espérer le pardon des péchés véniels, et des mortels oubliés, sans la confession. Ou la même raison qui prouvera le contraire, fera aussi voir qu'il n'y a nulle nécessité de confesser les péchés mortels dont on se souvient.

M. Daillé renferme deux arguments dans un seul : le premier regarde les péchés véniels ; le second les péchés mortels dont on n'a plus de souvenir. Il est à propos de les distinguer pour répondre nettement.

Le premier argument est aussi ridicule que celui-ci : *Un homme qui a reçu une légère égratignure n'est pas obligé, pour en guérir, de se mettre entre les mains des chirurgiens ; donc celui qui a reçu trois grands coups d'épée au travers du corps n'est pas obligé, pour sauver sa vie, de se faire panser par un chirurgien.* Car il y a encore plus de différence entre le péché véniel et le péché mortel, qu'entre une égratignure et trois coups d'épée au travers du corps. Mais on a prévenu cette chicane, col. 722, où l'on montre sur quoi est fondée l'obligation de confesser les péchés mortels, et non pas les véniels. Notre doctrine est celle de tous les Pères, qui n'obligent qu'à la confession des péchés mortels. (Voyez S. Augustin, col. 762 ; S. Grégoire-le-Grand (1), col. 768 ; S. Eloi, col. 780, etc.) M. Daillé ne nous a-t-il pas objecté qu'au neuvième siècle on ne se confessait par obligation que de huit péchés capitaux? (Voyez col. 813.)

Le second argument, pour être bon, doit supposer que celui-ci est vrai : On n'est point obligé à une loi, lorsqu'on est dans l'impuissance absolue de l'observer, donc on y est aussi peu obligé lorsqu'on peut l'accomplir. On doit attendre de bien méchants raisonnements d'une si mauvaise logique. Nous croyons que Dieu dispense les pénitents de l'obligation de confesser les péchés mortels dont ils ne se souviennent point après un sérieux examen, et qu'il supplée, par sa miséricorde, au défaut de cette confession, pourvu que d'ailleurs la pénitence soit sincère, qu'il n'y ait point d'oubli affecté, et que la confession qu'on fait des autres péchés renferme ceux-ci par la disposition du cœur qui les déteste tous. Peut-on raisonnablement conclure de cette doctrine : Donc Dieu dispense de l'obligation de confesser les péchés mortels mêmes dont on se souvient? Messieurs les prétendus réformés doivent savoir que, selon nous, le désir de la confession suffit, lorsque les moyens de se confesser *actuellement* manquent aux fidèles ; et j'ai marqué en plusieurs endroits de ce traité, surtout lorsque j'explique la doctrine de Gratien et du Maître des Sentences, que lorsqu'il y a une impossibilité morale de se confesser, on est dans le même état à l'égard de la confession actuelle, que s'il n'y avait point de loi qui nous y obligeât.

(1) Cuilibet mortuo in culpâ.

Mais, dit M. Daillé, *la condition de celui qui aura oublié son péché, parce qu'il aura longtemps négligé de s'en confesser, sera beaucoup meilleure que celle de l'autre qui se sera promptement repenti de son crime, et qui sera venu au même instant s'en confesser.*

Je ne sais si la bonne morale peut souffrir qu'on appelle *meilleure* la condition de celui qui a longtemps négligé de faire pénitence de son crime, et qui l'a même oublié, par cette seule raison qu'il n'est point obligé à s'en confesser; et qu'on tienne pour *pire* la condition de celui qui, touché de repentir, vient satisfaire à l'obligation de se confesser, et fait une sincère pénitence. Expliquons néanmoins bénignement la pensée de M. Daillé. Il veut dire que de ces deux pécheurs, le plus coupable n'est plus dans l'obligation de se confesser, où est le moins criminel qui n'a pas oublié son péché; et qu'ainsi le premier peut être sauvé à moins de frais.

Je veux que cela soit; il n'y a rien d'absurde en cela, si l'on ne veut dire qu'il est ridicule de croire que le bon larron ait obtenu dans un instant la possession du paradis, où tant de saints ne sont arrivés qu'après une longue vie consommée dans les travaux de la pénitence. Ce sont là des secrets de la grâce, qu'il n'est permis de considérer que pour les admirer, et pour s'écrier avec l'Apôtre : *O altitudo!* Après tout néanmoins, donnons-nous bien de garde de juger du bonheur des hommes plutôt par le bon marché que Dieu fait de son paradis à quelques-uns, après plusieurs années passées dans le crime, que par la grâce qu'il accorde aux autres de les tenir toujours unis à soi par une vie sainte, et conforme à la pureté de sa divine loi.

IIe RAISON,

Prise de ce que le dénombrement des péchés auquel on oblige le pécheur lui est une chose impossible; et qu'ainsi l'on doit compter la confession établie par Innocent au rang des choses impossibles.

M. Daillé devait éloigner un peu davantage cette deuxième raison de la première, s'il voulait qu'on n'aperçût pas la contradiction très-sensible qui est entre l'une et l'autre. Il vient de nous faire un procès sur ce que nous dispensons de l'obligation de confesser les péchés oubliés, et, par conséquent, le nombre des péchés, si l'on ne s'en souvient pas. Comment donc après cela vient-il nous dire que *nous obligeons les pécheurs à faire une énumération de leurs péchés, qui leur est impossible?*

Je passe le défi que ce ministre donne à toute l'arithmétique, de calculer seulement les péchés mortels où l'on tombe pendant un mois : *Etiam si unius tantùm mensis calculus ineatur.* Il est vrai que le prophète-roi, et les plus grands saints à son exemple, peuvent dire, en s'humiliant devant Dieu, que *leurs péchés sont sans nombre*, parce qu'ils se regardent en eux-mêmes, et dans l'état de la nature corrompue, qui est une source inépuisable de désordres. Néanmoins avec la grâce de Dieu qui nous délivre de cette corruption, les chrétiens peuvent éviter tous les péchés mortels; et je dirai même qu'il est très-rare qu'on tombe dans ces péchés, lorsqu'on a quelque crainte de Dieu et quelque soin de son salut. Car je ne parle point de ces profanes qui ne se confessent de leurs péchés que pour en augmenter le nombre par un nouveau sacrilége, et qui ne font une profession extérieure de notre religion que pour la déshonorer.

IIIe RAISON,

Fondée sur ce que la confession engage les pénitents dans des difficultés inexplicables.

Ces difficultés consistent, 1° *à distinguer le péché véniel d'avec le mortel.* Dans le doute il faut s'en confesser, et voilà toute la difficulté levée (Voyez col. 775). 2° A savoir *si on a examiné sa conscience avec assez de soin.* On peut bien savoir si l'on a donné à cet examen tout le temps et toute l'application que demande de nous une affaire de très-grande conséquence; et le saint concile de Trente nous assure que cela suffit. 3° *A distinguer l'attrition de la contrition, et à savoir laquelle des deux on a, et si la première suffit.* On sort aisément de ces difficultés, lorsqu'on sait que, selon le concile de Trente (*sess. 14, c. 4*), il y a deux sortes de contrition : l'une qui est parfaite par la charité, et qui justifie par elle-même, non toutefois sans le vœu du sacrement; l'autre imparfaite, qui s'appelle attrition, laquelle, quoiqu'elle ne suffise pas pour justifier le pécheur par elle-même, le prépare néanmoins à recevoir la grâce de la justification par le sacrement, pourvu qu'elle exclue la volonté du péché, et qu'elle renferme l'espérance du pardon.

Un pénitent qui étudie son cœur devant Dieu, peut connaître avec quelque certitude morale s'il a ces dispositions. Mais pour s'assurer encore davantage, il doit demander au Seigneur une vive douleur de ses péchés, par le motif de son amour, et après avoir fait pour l'obtenir tout ce qu'il a pu faire avec la grâce, il doit se reposer en la divine providence, sans perdre néanmoins cette crainte salutaire qui nous est si nécessaire pour opérer notre salut; ayant appris du Sage qu'*il ne faut pas être sans crainte, même pour le péché pardonné.*

Enfin le quatrième scrupule où jette la confession, selon M. Daillé, vient de ce qu'*on peut douter si le prêtre a eu intention d'absoudre.* Un pénitent peut bien voir si le prêtre lui donne l'absolution avec tant d'indécence, qu'il paraît clairement qu'il ne le fait que par dérision; et en ce cas le concile de Trente dit (*sess. 14, c. 10*) que ce serait être peu soigneux de son salut, que de ne s'adresser pas à un autre confesseur qui s'acquitte sérieusement de son ministère; ce qui suffit pour faire connaître qu'il se conforme à l'intention de l'Église, laquelle seulement le concile a déclarée nécessaire (*Hist. conc. Trid. Pallavic., p. 2, l. 12, c. 10*). Si donc après cela quelques-uns tombent dans des scrupules, en suivant certaines opinions des scolastiques, ce n'est point un mal causé par la confession considérée en elle-même, et dans la simple doctrine de l'Église.

Cependant, quand même la confession nous jetterait dans ces troubles et ces frayeurs, c'est en cela que je la reconnaîtrais pour cette *exomologèse* qui, selon Tertullien (*lib. de Pœnit., cap. 2*), tient la place de Dieu, afin de nous punir et de le venger; car nous apprenons de l'Ecriture en mille endroits que le Seigneur nous étonne et nous épouvante de ses terreurs, qu'il nous perce des flèches de sa crainte, qu'il nous jette dans la fournaise de l'affliction pour nous éprouver. Et cet état est sans doute plus assuré que celui de la fausse confiance des protestants, qui font profession de croire d'une certitude de foi divine qu'ils sont prédestinés à la gloire, pendant que l'Apôtre dit en tremblant : *Je crains d'être du nombre des réprouvés.*

M. Daillé est admirable de citer pour lui Rhénanus et Cassander, qui néanmoins sont contre lui, de son propre aveu, puisqu'ils attribuent la cause des difficultés qui embarrassent les consciences, non à la doctrine de l'Église, mais à l'indiscrétion des confesseurs ignorants; sur quoi notre ministre s'emporte contre eux jusqu'à les traiter de fous. C'est à ces fautes de jugement que je le reconnaîtrais présentement entre dix mille.

IVe RAISON,

Tirée de ce qu'il suit de la doctrine de nos adversaires que celui qui s'est amendé parfaitement et qui a reçu la grâce d'une pénitence à qui rien ne manque n'obtient pourtant pas le pardon de ses péchés, pendant qu'on l'accorde à celui qui n'est pas même contrit.

Tout cela est faux; celui qui est touché d'une sincère pénitence, le doit faire paraître en se soumettant au prêtre selon la loi du Seigneur, et alors on ne lui refuse jamais l'absolution. Qu'on prenne la peine de lire ce que nous rapportons de saint Augustin, col. 761 : on y verra que ce n'est pas notre doctrine qui

est injurieuse à Jésus-Christ, comme le dit M. Daillé; mais que c'est celle des protestants, qui ont l'insolence de *casser* ce que Jésus-Christ même ordonne dans l'Évangile.

Il est aussi très-faux que, selon la doctrine de l'Église, on accorde le pardon des péchés à ceux qui n'en ont nulle contrition; et les papes dans les plus grandes indulgences qu'ils accordent, permettant d'absoudre de certains cas, mettent toujours cette condition dans leurs bulles: *Verè pœnitenti et contrito;* qu'on ne donne l'absolution de ces péchés (et c'est la même raison pour tous les autres) qu'à ceux qui sont vraiment contrits et repentants. C'est la doctrine qu'enseigne saint Grégoire-le-Grand. (Voy. col. 768.)

Ve et VIe raisons.

Que le dogme de la confession fait dépendre Dieu de l'homme, et qu'elle impose inutilement aux hommes un pesant joug.

Autres faussetés qu'avance M. Daillé. La première combat non seulement l'institution de la confession, mais aussi celle du baptême, et généralement tout l'ordre que Dieu a établi dans l'ancien et dans le nouveau Testament, voulant que nous reçussions les effets de sa grâce par certains canaux, et par le ministère de ceux qu'il a mis en sa place. Lorsque nous nous adressons à eux pour être absous, nous honorons Dieu en leur personne, et nous le reconnaissons pour l'auteur du bienfait que nous espérons. C'est ce que j'ai dit en plusieurs endroits du traité, conformément à la doctrine des Pères que j'ai rapportés; et c'est pour cela même que la confession qu'on fait au prêtre est appelée *la confession à Dieu*, *le jugement de Dieu*, etc., comme je l'ai remarqué souvent. (Voy. col. 758, 776, 814, 832, 770.) Ce que M. Daillé appelle faire dépendre Dieu de l'homme, c'est dire qu'il est fidèle dans ses paroles, qu'il est constant dans ses volontés, qu'il est régulier dans la conduite de l'Église; comme il est uniforme dans le gouvernement du monde selon l'ordre des saisons, etc.; en un mot, qu'il est Dieu.

La seconde fausseté que M. Daillé rapporte pour la sixième raison, est assez sensible. Il veut que ce soit inutilement que nous imposions aux hommes le joug très-pesant de la confession. C'est ce qui est à prouver: et jusqu'à présent nous ne voyons pas qu'il se soit seulement mis en chemin pour le faire. Au contraire, je suis en droit de traiter sa proposition de *fausseté*, après avoir prouvé invinciblement la nécessité de la confession.

VIIe raison,

Prise des dangers et des périls qui naissent en plusieurs manières de l'abus de la confession.

Voici la première fois que je découvre en M. Daillé quelques restes de sincérité. Il avoue donc que tous ces dangers dont il fait le sale détail, naissent, non pas de la confession, mais de l'abus ou du mauvais usage que quelques-uns font de la confession. Ah! très-volontiers, qu'on retranche les abus; mais que ce ne soit pas en abolissant ce que Dieu a institué comme un excellent remède contre tous les abus et tous les désordres. Les constitutions des papes que M. Daillé cite font assez voir qu'ils s'appliquent sérieusement à corriger ces maux qui profanent quelquefois le sacrement de pénitence; et les évêques secondent en cela leur zèle; car il est inouï que de semblables scandales soient demeurés impunis. Cette réponse seule suffirait; cependant prenons toutes les accusations du ministre les unes après les autres, sans rien dire toutefois de ce qui leur sert comme de préface, n'étant qu'un ramas de fausses suppositions, et de ce qu'on appelle en logique *pétitions de principes*. Que les calvinistes emploient toutes ces belles raisons prises des dangers de la confession, pour persuader à leurs frères les luthériens de renoncer à l'usage de la confession qu'ils ont retenu, quoiqu'ils ne la croient pas d'institution divine; qu'ils leur proposent cet argument de M. Daillé: *On doit abolir les usages qui ne sont ni d'institution divine, ni nécessaires pour la piété, lorsque les hommes en abusent et les font servir à leur impiété. Or l'usage de la confession est de ce genre; donc il faut l'abolir.* Je sais ce que répondront les luthériens: Qu'ils n'ont rétabli l'usage de la confession que pour arrêter le cours des horribles désordres où ils tombaient, lorsqu'ils n'étaient pas retenus par la loi de la confession; que pour un abus dont elle est l'occasion innocente, elle en empêche mille. Tout cela est vrai: mais quand même il ne le serait pas, l'argument de M. Daillé est nul contre les catholiques qui croient la confession instituée de Dieu, jusqu'à ce qu'il ait prouvé le contraire: et nous voyons comme il y a réussi jusqu'à présent. Mais venons aux accusations que ce ministre forme contre la confession.

1° *Il l'accuse d'exposer les confesseurs à des périls très-évidents de perdre la chasteté;* ce qu'il confirme par les exemples qu'Érasme et d'autres auteurs ont rapportés.

M. Daillé devait se contenter d'avoir fait une fois ce reproche (*l.* 1, *c.*22), et ne pas mettre si souvent devant les yeux des objets capables de troubler l'imagination par de mauvaises idées. Certainement il me serait fort facile de prouver par le même argument, qu'il faut faire brûler son livre, parce qu'il est très-dangereux d'en lire quelques endroits, tels que celui-ci. Afin d'être plus sage que ce ministre, je me contenterai de renvoyer le lecteur à ce que j'ai dit ci-dessus dans l'examen du premier livre, au sujet de la troisième raison de Bellarmin; on y trouvera de quoi s'édifier, et ceux qui auront lu les saletés que M. Daillé raconte sans aucune pudeur, pourront par cette bonne lecture se préserver de la corruption qu'elles sont capables de causer.

2° Ce ministre veut persuader que *la confession est pernicieuse aux états, parce que son usage est favorable aux conspirations;* ce qu'il prétend prouver par M. de Thou, qui rejette en partie la cause de la Ligue sur les confesseurs.

Pour fermer la bouche à ce ministre sur une accusation si atroce, il suffirait de répondre qu'il est sorti plus de conjurations de leurs consistoires et de leurs colloques pendant l'espace de soixante ans, qu'on n'en a vu se former dans les confessionaux depuis la naissance de l'Eglise. Il est vrai que des confesseurs indiscrets fomentèrent la Ligue; mais pour faire voir que l'Eglise n'approuvait pas leur conduite, et que ce crime ne doit être imputé qu'à quelques brouillons, le légat du pape, de l'aveu de M. Daillé, employa toute son autorité pour empêcher ces mauvaises pratiques; ce qui lui a mérité de grands éloges de M. de Thou. Cet auteur n'attribue-t-il pas aussi la cause de la Ligue aux prédicateurs qui abusaient de leur ministère? Et les prétendus réformés concluront-ils de là qu'il faut abolir la prédication, qui leur tient lieu de tout, et qui fait presque l'unique occupation de leurs ministres?

3° M. Daillé avance (1) que *la confession est injurieuse à Dieu;* que, *selon notre doctrine, il ne tient pas les promesses qu'il a faites de pardonner à tous ceux qui se repentent sincèrement. Il nous a imposé un joug rigoureux; il est l'auteur d'une chose pernicieuse aux états; il manque de justice et de miséricorde.*

Que de répétitions ennuyeuses! Est-ce que M. Daillé, voyant bien qu'il a avancé ci-dessus les mêmes propositions sans les prouver, retourne sur ses pas, afin de faire à la seconde fois ce qu'il n'a pu faire à la première? Il devrait donc donner d'autres raisons que ses lieux communs ordinaires.

Nous avons montré dans la réponse à sa quatrième raison, que c'est sa fausse doctrine contre la confession qui fait injure à Dieu, en renversant l'ordre qu'il

(1) Il donne à ce qui suit le titre de 8e raison; c'est pourtant la même que la précédente; ainsi je ne la distingue pas.

a établi. Nous n'avons cité en cet endroit-là que saint Augustin, quoique dans la vérité nous eussions pu marquer presque tous les auteurs dont nous nous sommes servis pour prouver la nécessité de la confession. Alcuin, entre autres, Geofroy de Vendôme, Pullus, Hugues de Saint-Victor, nous ont fait de beaux portraits des hérétiques qui nient la nécessité de la confession.

Nous avons fait voir clairement, en répondant à la cinquième raison, que notre doctrine rend à Dieu l'honneur qui lui est dû, et que c'est parce que nous savons qu'il est fidèle en ses promesses, que nous nous croyons obligés à la confession, dont il a établi la loi. Qu'en cela il ait imposé un joug qui semble très-rude aux faux pénitents, les pécheurs touchés d'un repentir sincère le trouvent doux, parce que la charité le rend léger. Et c'est par-là même que Dieu trouve le secret d'exercer tout ensemble sa justice et sa miséricorde. Il est donc très-faux que notre doctrine soit contraire à l'une ou à l'autre, et qu'il suive de ce que nous croyons sur la confession, que Dieu ne pardonne pas à ceux qui ont une parfaite contrition. On doit se souvenir encore de ce que nous avons dit en répondant à quatre des arguments, tirés de l'Écriture, le 4e, le 5e, le 6e et le 7e. On peut aussi voir la réponse à la quatrième raison (Voyez col. 763, 769, 814, 815).

4° M. Daillé prétend rendre la confession coupable de tout ce qu'on lit de sale en quelques *casuistes*, sur les questions qu'il faut faire aux pénitents, sur les différentes espèces de péchés d'impureté, etc.

C'est avoir renoncé à toute la pudeur que de rebattre si souvent des choses qui la blessent, comme fait M. Daillé. Nous avons assez justifié les bons casuistes, col. 777, et nous avons en même temps déclaré que nous n'entreprenons pas la défense des autres. En effet, ce serait une témérité de l'entreprendre, après que les papes, les évêques, en un mot toute l'Église a condamné leurs excès. Ce qui montre assez que ce n'est pas à notre créance sur la confession qu'il faut les attribuer, mais à la démangeaison d'écrire qu'ont certains casuistes, comme parle le R. P. Alexandre (1), et à une trop grande liberté qu'ils prennent de raisonner sur des sujets qui demandent qu'on fasse taire la raison, pour ne laisser parler que la loi divine, l'Évangile et les Pères.

5° M. Daillé ose avancer avec une témérité insupportable que *la doctrine de la confession oblige les confesseurs à trahir leurs princes, parce qu'elle leur défend de révéler les conspirations qu'ils auraient découvertes par le moyen de la confession.*

Ce reproche de M. Daillé n'est pas nouveau; les hérétiques nous l'ont toujours fait, afin de rendre la confession odieuse, au lieu de convenir des avantages que l'Église et l'État en reçoivent. Il n'a rien de fort, mais il est extrêmement malin, et cela leur suffit. On peut voir ce que le roi de la Grande-Bretagne (*Répl., ch.* 6, *p.* 655) avait objecté là-dessus à M. le cardinal du Perron, et ce que ce prélat y a répondu. Je soutiens aussi bien que lui qu'on peut tirer de très grands secours de la confession pour les intérêts des rois, et pour la sûreté de leurs personnes sacrées. En effet, un confesseur est indispensablement obligé, sous peine de damnation éternelle, d'employer la terreur des jugements de Dieu, le refus de l'absolution, et tout ce qu'il y a de plus fort dans la religion, pour détourner celui qui se confesserait à lui d'un attentat aussi exécrable qu'est le dessein d'une conspiration, et pour arrêter ainsi le mauvais coup médité par ce désespéré. Au contraire, on ne saurait montrer que la saine doctrine de la confession, et son usage légitime, exposent au moindre danger ou les princes ou leurs états.

6° M. Daillé accuse la confession de *causer la ruine de l'Église, parce que les moines, qui fournissent le plus grand nombre de confesseurs, rendent inutiles tous les efforts que font les évêques pour rétablir la discipline ecclésiastique.*

C'est aux évêques à réformer cet abus, si ce que M. Daillé dit est véritable; mais ils sont trop éclairés pour ne pas voir que le mal ne vient nullement de la confession. Au reste, est-ce par un bon zèle que les prétendus réformés veulent qu'on rétablisse la discipline de l'Église, pendant qu'ils font tous leurs efforts pour en ruiner la foi? Par quelle bizarrerie sont-ils jaloux de sa beauté, pendant qu'ils attentent à sa vie? Il y a plus de onze cents ans que les religieux ont été employés par les évêques dans le ministère de la confession; et il y a de l'apparence que les prélats qui les emploient sont persuadés qu'ils s'acquittent bien de leurs fonctions. Car s'ils ne voulaient pas confier l'administration de leur temporel à des économes infidèles, ils seraient criminels d'abandonner le soin des âmes à des ministres indignes d'un emploi si saint, et dont l'abus a des suites si terribles.

7° M. Daillé décrit tous les dommages que la confession, selon lui, cause aux fidèles.

Elle les oblige de s'appliquer à penser aux choses déshonnêtes qu'ils ont commises, et à les rappeler en leur mémoire, afin de les confesser.

Quand on n'y pense que pour s'en humilier et pour en gémir, je ne vois pas qu'il y ait un grand danger à craindre. On n'a qu'à suivre là-dessus les avis d'un sage directeur; je crois qu'ils seront fort conformes à ce que nous disons col. 822.

Les questions qu'un confesseur fait à ses pénitents sont capables de les corrompre, et ne produisent point d'autre fruit que d'apprendre de bonne heure aux enfants toutes sortes de crimes.

Les confesseurs sages n'évitent rien avec plus de soin que de faire ces interrogations dangereuses; et lorsqu'ils croient nécessaire d'en faire, ils les accompagnent de tant de discrétion et de modestie, qu'au lieu d'enseigner le vice, ils en donnent de l'horreur, et n'inspirent que la vertu. C'est par leur conduite approuvée de l'Église qu'il faut juger de la doctrine touchant la confession, et non pas par les défauts où tombent quelques confesseurs imprudents que l'Église blâme.

L'usage de la confession fait peu à peu perdre toute la pudeur.

Quoi! lorsqu'on aura fait sentir, comme on doit, au pécheur l'énormité de son crime par une exhortation charitable, et par une pénitence proportionnée, il deviendra plus impudent pour pécher! Il me semble que cela suit plus naturellement de la doctrine de nos adversaires, qui ne veulent nulles satisfactions, et qui flattent tellement les pécheurs, qu'ils leur persuadent que tous les plus grands crimes ne peuvent pas leur faire perdre l'état de justice, et qu'ils sont dans cet état, pourvu qu'ils croient y être.

Mais ce n'est pas l'unique paradoxe que M. Daillé prononce en cet endroit: *Plus le confesseur sera vénérable et grave, et plus facilement le pénitent perdra la honte et la pudeur;* si nous en croyons ce ministre (p. 180). Il pense même (p. 181) que *ce n'est pas une chose désagréable à plusieurs de découvrir en confession les péchés les plus honteux.* Je sais que la grâce peut faire trouver du plaisir dans cet exercice si humiliant, comme elle en a fait goûter aux martyrs dans les supplices. Mais ce n'est pas ce que veut dire M. Daillé. Que deviendra donc l'idée qu'il nous donne si souvent de la confession, comme du plus cruel tourment que les tyrans aient jamais inventé? Que n'a-t-il point dit ci-dessus, dans la troisième raison, pour exagérer les difficultés de la confession? Et que doit-on penser d'un homme dont la bouche souffle en même temps le chaud et le froid?

Plusieurs confesseurs tiennent que les pénitents n'ont besoin que d'une simple attrition, qui n'est qu'une vaine douleur. Ils les entretiennent d'ailleurs dans leurs dés-

(1) Ex scripturiendi prurigine, quâ nonnulli casuistæ laborant. *Alex., dissert. de Conf., p.* 59.

ordres par la facilité avec laquelle ils leur accordent l'absolution, comme leur a reproché M. Arnauld.

Quelques opinions différentes qu'aient les confesseurs touchant la *suffisance de l'attrition*, tous conviennent que la douleur qu'elle nous fait concevoir de nos péchés doit bannir la volonté de pécher, selon le concile de Trente (*sess. 14, c. 4*) ; et je ne crois pas que les protestants exigent une pénitence plus parfaite. Mais s'il n'y a que cela et certaines opinions relâchées qui les empêchent d'embrasser notre doctrine sur la confession, leur prétexte est vain, puisque cette doctrine n'a nulle liaison avec les sentiments particuliers de quelques casuistes. C'est pourquoi des théologiens de notre communion les ont combattus, M. Arnauld entre autres. S'ils voulaient suivre sa doctrine, comme ils se servent de son autorité, nous changerions avec joie la peine que nous avons de les combattre comme ennemis, dans le plaisir de les embrasser comme frères, pour me servir des termes du R. P. Alexandre (*dissert. de Conf., p. 72*).

IXe RAISON.

Que la discipline de la confession est nouvelle, parce qu'on la trouve instituée seulement en 1215, par le pape Innocent, pour la première fois ; n'y ayant aucune constitution précédente de l'Église qui l'ordonne.

Si M. Daillé prouvait ce qu'il avance dans ce chapitre, il aurait eu grand tort de le faire attendre si longtemps, et de nous y conduire par tant de mauvais arguments, qui ne donnent pas une grande idée de son discernement et de son goût. Mais il n'est pas plus fort ici que nous l'avons vu ailleurs. Tout le traité de la confession prouve combien cette chimère est ridicule : que *le pape Innocent III est l'instituteur de la confession*. Et nous l'avons encore montré dans un chapitre exprès (chap. 31). Nous avons aussi fait voir combien il est avantageux pour notre cause qu'elle n'ait point été décidée par les anciens conciles généraux ; parce qu'on infère de là que l'institution divine de la confession est la seule raison qui la fait juger nécessaire et d'obligation indispensable, par les Pères et par les conciles particuliers ; sans que la décision d'un concile général ait été le motif qui les en ait fait parler si nettement et si fortement (Voyez col. 854).

EXAMEN DU LIVRE III.

M. Daillé emploie son troisième livre à réfuter les preuves de la confession, que le cardinal Bellarmin et d'autres auteurs catholiques ont tirées des saints Pères et de quelques conciles. Comme j'ai été obligé de me servir dans la première partie de la plupart des passages qu'il attaque dans ce livre, et que je les ai, ce me semble, assez bien défendus contre les chicanes de ce ministre, je ne crois pas devoir encore en entreprendre la défense dans ce livre, de peur d'imiter M. Daillé, dont les redites sont fort ennuyeuses.

Il est vrai que comme je n'ai pas jugé nécessaire de rapporter tous les passages cités par Bellarmin, et par nos autres auteurs, soit parce qu'ils m'ont paru douteux (car je dirai toujours les choses comme je les pense), soit principalement parce que j'avais à y ajouter plusieurs autres passages qui m'ont semblé plus propres ; je n'ai pas eu l'occasion de répliquer à ce que M. Daillé dit contre toutes les preuves de Bellarmin et des autres, qu'il traite presque partout fort outrageusement. Mais c'est la défense de la doctrine de l'Église, et non pas celle de Bellarmin que j'ai entreprise. Ce grand homme, entre tant de passages, en a pu donner quelques-uns dont on a depuis reconnu la faiblesse, parce qu'on est présentement plus éclairé sur la critique des Pères qu'on ne l'était de son temps. Cela ne doit point nuire à la réputation qu'il s'est acquise, ni le rendre suspect de mauvaise foi, dont M. Daillé l'accuse faussement, comme nous l'avons montré souvent, et surtout au sujet du passage de Sozomène. Witaker, protestant anglais, tout passionné qu'il se montre contre ce fameux adversaire, semble toutefois convenir de sa bonne foi dans les disputes, et le loue de sa profonde érudition ; et c'est à son sujet que, parlant des jésuites, il s'étonne de ce que *cette nouvelle secte de moines s'applique si fort à l'étude, fournissant plusieurs subtiles théologiens, qui sont fort redoutables dans la dispute* (1).

Mais rien ne fait voir davantage la bonne foi de Bellarmin que la force avec laquelle il a poussé ses objections, de sorte que plusieurs protestants qui lui ont répondu n'ont eu qu'à les changer en preuves, pour faire des volumes entiers sans beaucoup de travail. Ce qui me persuade que le secret de faire ainsi des livres à peu de frais, n'est pas si nouveau parmi les prétendus réformés que M. Claude nous le veut faire accroire, lorsqu'il relève avec ses exclamations et ses figures ordinaires un mot de l'auteur de *la Perpétuité : Que l'année soixante-quatre est heureuse*, dit-il, *d'avoir produit une si favorable invention, que tous les siècles passés avaient ignorée* (*préf. de la Rép. à la* Perpétuité) ! Il se trompe ; les ministres ses prédécesseurs ont bien su s'en servir ; et les objections de Bellarmin leur ont fourni leurs plus fortes armes. Mais c'est assez parler de Bellarmin, au sujet du livre troisième de M. Daillé, où le nom de ce cardinal est marqué presque à chaque chapitre par quelque nouvelle injure. Il ne me reste même plus qu'un mot à dire sur tout ce livre.

Nous avons fait remarquer, au commencement de cette réponse, quelle est l'erreur, ou plutôt la tromperie de M. Daillé, lorsque, proposant l'état de la question de la confession, il veut que nos conciles aient décidé qu'elle doit être nécessairement secrète et *auriculaire*. Non seulement il persiste dans ce sentiment, lorsqu'il donne le plan de son livre 3, mais il veut même que nous nous engagions à défendre et à prouver la confession, selon tous les points qui ne regardent que la discipline. Et parce que le cardinal du Perron déclare qu'il nous suffit de prouver que l'ancienne Église a cru que pour obtenir la rémission des péchés il est nécessaire de s'en confesser distinctement au prêtre ou au pasteur, ce qu'il faut entendre de tous les péchés mortels, même secrets, ce ministre l'accuse de supercherie : *Perronii fraus aperitur*, dit-il. Nous avons montré l'injustice de son procédé col. 726. Nous avons aussi fait voir en plusieurs endroits que la discipline de l'Église touchant la pénitence et la confession, a souvent changé, sans que sa foi ait été altérée (voy. col. 726, 739, 745, 810, 823, etc.). C'est de quoi j'ai voulu encore avertir le lecteur avant que d'entrer dans l'examen du quatrième livre de M. Daillé, parce que les arguments qu'il y propose roulent presque tous sur ce sophisme, où l'on prend l'accident et la qualité de la chose pour la chose même.

EXAMEN DU LIVRE IV.

Ier ARGUMENT,

Par lequel on veut prouver que la confession n'a point été pratiquée dans l'ancienne Église chrétienne ; qu'elle n'a point été en usage jusqu'à présent dans les autres sociétés chrétiennes séparées de la romaine, comme parmi les Éthiopiens, les Indiens, qu'on appelle chrétiens de saint Thomas, les Chaldéens, les Arméniens, les jacobites ; que même elle n'est pas en usage parmi les Grecs comme parmi les Latins.

Ce que j'ai dit au chap. 32 suffit pour répondre à cet argument. Comme je n'ai pas le talent qu'avait M. Daillé, de prononcer d'un ton affirmatif sur les choses les plus incertaines, je n'ose encore assurer que toutes les sociétés chrétiennes aient retenu l'usage de la confession. Quelques-uns (2) le témoignent des Éthio-

(1) Recentes monachi, subtiles theologi, disputatores vehementes ac pertimescendi. *Witak, epist. dedic. in Controv.* 1.

(2) Damian. à Gœs., de Æthiop. Morib.; Osorius, de

a établi Nous n'avons cité en cet endroit-là que saint Augustin, quoique dans la vérité nous eussions pu marquer presque tous les auteurs dont nous nous sommes servis pour prouver la nécessité de la confession. Alcuin, entre autres, Geofroy de Vendôme, Pullus, Hugues de Saint-Victor, nous ont fait de beaux portraits des hérétiques qui nient la nécessité de la confession.

Nous avons fait voir clairement, en répondant à la cinquième raison, que notre doctrine rend à Dieu l'honneur qui lui est dû, et que c'est parce que nous savons qu'il est fidèle en ses promesses, que nous nous croyons obligés à la confession, dont il a établi la loi. Qu'en cela il ait imposé un joug qui semble très-rude aux faux pénitents, les pécheurs touchés d'un repentir sincère le trouvent doux, parce que la charité le rend léger. Et c'est par-là même que Dieu trouve le secret d'exercer tout ensemble sa justice et sa miséricorde. Il est donc très-faux que notre doctrine soit contraire à l'une ou à l'autre, et qu'il suive de ce que nous croyons sur la confession, que Dieu ne pardonne pas à ceux qui ont une parfaite contrition. On doit se souvenir encore de ce que nous avons dit en répondant à quatre des arguments, tirés de l'Ecriture, le 4e, le 5e, le 6e et le 7e. On peut aussi voir la réponse à la quatrième raison (Voyez col. 763, 769, 814, 815).

4° M. Daillé prétend rendre la confession coupable de tout ce qu'on lit de sale en quelques *casuistes*, sur les questions qu'il faut faire aux pénitents, sur les différentes espèces de péchés d'impureté, etc.

C'est avoir renoncé à toute la pudeur que de rebattre si souvent des choses qui la blessent, comme fait M. Daillé. Nous avons assez justifié les bons casuistes, col. 777, et nous avons en même temps déclaré que nous n'entreprenons pas la défense des autres. En effet, ce serait une témérité de l'entreprendre, après que les papes, les évêques, en un mot toute l'Eglise a condamné leurs excès. Ce qui montre assez que ce n'est pas à notre créance sur la confession qu'il faut les attribuer, mais à la démangeaison d'écrire qu'ont certains casuistes, comme parle le R. P. Alexandre (1), et à une trop grande liberté qu'ils prennent de raisonner sur des sujets qui demandent qu'on fasse taire la raison, pour ne laisser parler que la loi divine, l'Évangile et les Pères.

5° M. Daillé ose avancer avec une témérité insupportable que *la doctrine de la confession oblige les confesseurs à trahir leurs princes, parce qu'elle leur défend de révéler les conspirations qu'ils auraient découvertes par le moyen de la confession.*

Ce reproche de M. Daillé n'est pas nouveau ; les hérétiques nous l'ont toujours fait, afin de rendre la confession odieuse, au lieu de convenir des avantages que l'Église et l'Etat en reçoivent. Il n'a rien de fort, mais il est extrêmement malin, et cela leur suffit. On peut voir ce que le roi de la Grande-Bretagne (*Répl., ch.* 6, *p.* 655) avait objecté là-dessus à M. le cardinal du Perron, et ce que ce prélat y a répondu. Je soutiens aussi bien que lui qu'on peut tirer de très grands secours de la confession pour les intérêts des rois, et pour la sûreté de leurs personnes sacrées. En effet, un confesseur est indispensablement obligé, sous peine de damnation éternelle, d'employer la terreur des jugements de Dieu, le refus de l'absolution, et tout ce qu'il y a de plus fort dans la religion, pour détourner celui qui se confesserait à lui d'un attentat aussi exécrable qu'est le dessein d'une conspiration, et pour arrêter ainsi le mauvais coup médité par ce désespéré. Au contraire, on ne saurait montrer que la saine doctrine de la confession, et son usage légitime, exposent au moindre danger ou les princes ou leurs états.

6° M. Daillé accuse la confession de *causer la ruine de l'Église, parce que les moines, qui fournissent le plus grand nombre de confesseurs, rendent inutiles tous les efforts que font les évêques pour rétablir la discipline ecclésiastique.*

C'est aux évêques à réformer cet abus, si ce que M. Daillé dit est véritable ; mais ils sont trop éclairés pour ne pas voir que le mal ne vient nullement de la confession. Au reste, est-ce par un bon zèle que les prétendus réformés veulent qu'on rétablisse la discipline de l'Église, pendant qu'ils font tous leurs efforts pour en ruiner la foi? Par quelle bizarrerie sont-ils jaloux de sa beauté, pendant qu'ils attentent à sa vie? Il y a plus de onze cents ans que les religieux ont été employés par les évêques dans le ministère de la confession ; et il y a de l'apparence que les prélats qui les emploient sont persuadés qu'ils s'acquittent bien de leurs fonctions. Car s'ils ne voulaient pas confier l'administration de leur temporel à des économes infidèles, ils seraient criminels d'abandonner le soin des âmes à des ministres indignes d'un emploi si saint, et dont l'abus a des suites si terribles.

7° M. Daillé décrit tous les dommages que la confession, selon lui, cause aux fidèles.

Elle les oblige de s'appliquer à penser aux choses déshonnêtes qu'ils ont commises, et à les rappeler en leur mémoire, afin de les confesser.

Quand on n'y pense que pour s'en humilier et pour en gémir, je ne vois pas qu'il y ait un grand danger à craindre. On n'a qu'à suivre là-dessus les avis d'un sage directeur; je crois qu'ils seront fort conformes à ce que nous disons col. 822.

Les questions qu'un confesseur fait à ses pénitents sont capables de les corrompre, et ne produisent point d'autre fruit que d'apprendre de bonne heure aux enfants toutes sortes de crimes.

Les confesseurs sages n'évitent rien avec plus de soin que de faire ces interrogations dangereuses ; et lorsqu'ils croient nécessaire d'en faire, ils les accompagnent de tant de discrétion et de modestie, qu'au lieu d'enseigner le vice, ils en donnent de l'horreur, et n'inspirent que la vertu. C'est par leur conduite approuvée de l'Eglise qu'il faut juger de la doctrine touchant la confession, et non pas par les défauts où tombent quelques confesseurs imprudents que l'Eglise blâme.

L'usage de la confession fait peu à peu perdre toute la pudeur.

Quoi ! lorsqu'on aura fait sentir, comme on doit, au pécheur l'énormité de son crime par une exhortation charitable, et par une pénitence proportionnée, il deviendra plus impudent pour pécher! Il me semble que cela suit plus naturellement de la doctrine de nos adversaires, qui ne veulent nulles satisfactions, et qui flattent tellement les pécheurs, qu'ils leur persuadent que tous les plus grands crimes ne peuvent pas leur faire perdre l'état de justice, et qu'ils sont dans cet état, pourvu qu'ils croient y être.

Mais ce n'est pas l'unique paradoxe que M. Daillé prononce en cet endroit : *Plus le confesseur sera vénérable et grave, et plus facilement le pénitent perdra la honte et la pudeur;* si nous en croyons ce ministre (p. 180). Il pense même (p. 181) que *ce n'est pas une chose désagréable à plusieurs de découvrir en confession les péchés les plus honteux.* Je sais que la grâce peut faire trouver du plaisir dans cet exercice si humiliant, comme elle en a fait goûter aux martyrs dans les supplices. Mais ce n'est pas ce que veut dire M. Daillé. Que deviendra donc l'idée qu'il nous donne si souvent de la confession, comme du plus cruel tourment que les tyrans aient jamais inventé? Que n'a-t-il point dit ci-dessus, dans la troisième raison, pour exagérer les difficultés de la confession ? Et que doit-on penser d'un homme dont la bouche souffle en même temps le chaud et le froid?

Plusieurs confesseurs tiennent que les pénitents n'ont besoin que d'une simple attrition, qui n'est qu'une vaine douleur. Ils les entretiennent d'ailleurs dans leurs dés

(1) Ex scripturiendi prurigine, quâ nonnulli casuistæ laborant. *Alex., dissert. de Conf., p.* 59.

ordres par la facilité avec laquelle ils leur accordent l'absolution, comme leur a reproché M. Arnauld.

Quelques opinions différentes qu'aient les confesseurs touchant la *suffisance de l'attrition*, tous conviennent que la douleur qu'elle nous fait concevoir de nos péchés doit bannir la volonté de pécher, selon le concile de Trente (*sess.* 14, *c.* 4); et je ne crois pas que les protestants exigent une pénitence plus parfaite. Mais s'il n'y a que cela et certaines opinions relâchées qui les empêchent d'embrasser notre doctrine sur la confession, leur prétexte est vain, puisque cette doctrine n'a nulle liaison avec les sentiments particuliers de quelques casuistes. C'est pourquoi des théologiens de notre communion les ont combattus, M. Arnauld entre autres. S'ils voulaient suivre sa doctrine, comme ils se servent de son autorité, nous changerions avec joie la peine que nous avons de les combattre comme ennemis, dans le plaisir de les embrasser comme frères, pour me servir des termes du R. P. Alexandre (*dissert. de Conf.*, *p.* 72).

IXe RAISON.

Que la discipline de la confession est nouvelle, parce qu'on la trouve instituée seulement en 1215, par le pape Innocent, pour la première fois; n'y ayant aucune constitution précédente de l'Église qui l'ordonne.

Si M. Daillé prouvait ce qu'il avance dans ce chapitre, il aurait eu grand tort de le faire attendre si longtemps, et de nous y conduire par tant de mauvais arguments, qui ne donnent pas une grande idée de son discernement et de son goût. Mais il n'est pas plus fort ici que nous l'avons vu ailleurs. Tout le traité de la confession prouve combien cette chimère est ridicule: que *le pape Innocent III est l'instituteur de la confession*. Et nous l'avons encore montré dans un chapitre exprès (chap. 31). Nous avons aussi fait voir combien il est avantageux pour notre cause qu'elle n'ait point été décidée par les anciens conciles généraux; parce qu'on infère de là que l'institution divine de la confession est la seule raison qui la fait juger nécessaire et d'obligation indispensable, par les Pères et par les conciles particuliers; sans que la décision d'un concile général ait été le motif qui les en ait fait parler si nettement et si fortement (Voyez col. 854).

EXAMEN DU LIVRE III.

M. Daillé emploie son troisième livre à réfuter les preuves de la confession, que le cardinal Bellarmin et d'autres auteurs catholiques ont tirées des saints Pères et de quelques conciles. Comme j'ai été obligé de me servir dans la première partie de la plupart des passages qu'il attaque dans ce livre, et que je les ai, ce me semble, assez bien défendus contre les chicanes de ce ministre, je ne crois pas devoir encore en entreprendre la défense dans ce livre, de peur d'imiter M. Daillé, dont les redites sont fort ennuyeuses.

Il est vrai que comme je n'ai pas jugé nécessaire de rapporter tous les passages cités par Bellarmin, et par nos autres auteurs, soit parce qu'ils m'ont paru douteux (car je dirai toujours les choses comme je les pense), soit principalement parce que j'avais à y ajouter plusieurs autres passages qui m'ont semblé plus propres; je n'ai pas eu l'occasion de répliquer à ce que M. Daillé dit contre toutes les preuves de Bellarmin et des autres, qu'il traite presque partout fort outrageusement. Mais c'est la défense de la doctrine de l'Église, et non pas celle de Bellarmin que j'ai entreprise. Ce grand homme, entre tant de passages, en a pu donner quelques-uns dont on a depuis reconnu la faiblesse, parce qu'on est présentement plus éclairé sur la critique des Pères qu'on ne l'était de son temps. Cela ne doit point nuire à la réputation qu'il s'est acquise, ni le rendre suspect de mauvaise foi, dont M. Daillé l'accuse faussement, comme nous l'avons montré souvent, et surtout au sujet du passage de Sozomène. Witaker, protestant anglais, tout passionné qu'il se montre contre ce fameux adversaire, semble toutefois convenir de sa bonne foi dans les disputes, et le loue de sa profonde érudition; et c'est à son sujet que, parlant des jésuites, il s'étonne de ce que *cette nouvelle secte de moines s'applique si fort à l'étude, fournissant plusieurs subtiles théologiens, qui sont fort redoutables dans la dispute* (1).

Mais rien ne fait voir davantage la bonne foi de Bellarmin que la force avec laquelle il a poussé ses objections, de sorte que plusieurs protestants qui lui ont répondu n'ont eu qu'à les changer en preuves, pour faire des volumes entiers sans beaucoup de travail. Ce qui me persuade que le secret de faire ainsi des livres à peu de frais, n'est pas si nouveau parmi les prétendus réformés que M. Claude nous le veut faire accroire, lorsqu'il relève avec ses exclamations et ses figures ordinaires un mot de l'auteur de *la Perpétuité: Que l'année soixante-quatre est heureuse*, dit-il, *d'avoir produit une si favorable invention, que tous les siècles passés avaient ignorée* (*préf. de la Rép. à la* Perpétuité)! Il se trompe; les ministres ses prédécesseurs ont bien su s'en servir; et les objections de Bellarmin leur ont fourni leurs plus fortes armes. Mais c'est assez parler de Bellarmin, au sujet du livre troisième de M. Daillé, où le nom de ce cardinal est marqué presque à chaque chapitre par quelque nouvelle injure. Il ne me reste même plus qu'un mot à dire sur tout ce livre.

Nous avons fait remarquer, au commencement de cette réponse, quelle est l'erreur, ou plutôt la tromperie de M. Daillé, lorsque, proposant l'état de la question de la confession, il veut que nos conciles aient décidé qu'elle doit être nécessairement secrète et *auriculaire*. Non seulement il persiste dans ce sentiment, lorsqu'il donne le plan de son livre 3, mais il veut même que nous nous engagions à défendre et à prouver la confession, selon tous les points qui ne regardent que la discipline. Et parce que le cardinal du Perron déclare qu'il nous suffit de prouver que l'ancienne Église a cru que pour obtenir la rémission des péchés il est nécessaire de s'en confesser distinctement au prêtre ou au pasteur, ce qu'il faut entendre de tous les péchés mortels, même secrets, ce ministre l'accuse de supercherie: *Perronii fraus aperitur*, dit-il. Nous avons montré l'injustice de son procédé col. 726. Nous avons aussi fait voir en plusieurs endroits que la discipline de l'Eglise touchant la pénitence et la confession, a souvent changé, sans que sa foi ait été altérée (voy. col. 726, 739, 745, 810, 823, etc.). C'est de quoi j'ai voulu encore avertir le lecteur avant que d'entrer dans l'examen du quatrième livre de M. Daillé, parce que les arguments qu'il y propose roulent presque tous sur ce sophisme, où l'on prend l'accident et la qualité de la chose pour la chose même.

EXAMEN DU LIVRE IV.

Ier ARGUMENT,

Par lequel on veut prouver que la confession n'a point été pratiquée dans l'ancienne Église chrétienne; qu'elle n'a point été en usage jusqu'à présent dans les autres sociétés chrétiennes séparées de la romaine, comme parmi les Éthiopiens, les Indiens, qu'on appelle chrétiens de saint Thomas, les Chaldéens, les Arméniens, les jacobites; que même elle n'est pas en usage parmi les Grecs comme parmi les Latins.

Ce que j'ai dit au chap. 32 suffit pour répondre à cet argument. Comme je n'ai pas le talent qu'avait M. Daillé, de prononcer d'un ton affirmatif sur les choses les plus incertaines, je n'ose encore assurer que toutes les sociétés chrétiennes aient retenu l'usage de la confession. Quelques-uns (2) le témoignent des Éthio-

(1) Recentes monachi, subtiles theologi, disputatores vehementes ac pertimescendi. *Witak*, *epist. dedic. in Controv.* 1.

(2) Damian. à Goes., de Æthiop. Morib.; Osorius, de

piens et des jacobites, qu'on nomme Cophtes, lesquels sont soumis au patriarche d'Alexandrie. Et il faut remarquer que les auteurs rapportés par M. Daillé, qui disent que les Abyssins ou Ethiopiens, les chrétiens de saint Thomas, les Arméniens, etc., n'ont pas l'usage de la confession, attribuent plutôt cela à l'ignorance et à la négligence de ces peuples qu'à quelques sentiments hérétiques. Ils semblent même ne pas nier qu'on se confesse parmi eux, mais dire seulement que ces peuples ne croient pas la confession nécessaire pour se préparer à la communion (1); qu'ils n'étaient point accoutumés à se confesser avant que les P. jésuites les eussent instruits (2), c'est-à-dire qu'ils ne fréquentaient pas souvent le sacrement de pénitence, et qu'ils ne pensaient pas qu'il fût nécessaire de le fréquenter; que quelques-uns dans leurs confessions ne disent pas le nombre et les différentes espèces de leurs péchés (*Godign., ib.*). Tout cela fait voir que la confession a été au moins autrefois en usage parmi ces nations, puisqu'elles en conservent encore quelques restes; à peu près comme pour s'assurer qu'une grande ville était autrefois située en tel endroit, il suffit d'en voir les ruines et les masures, qui conservent encore quelque chose d'auguste.

Les Arméniens et les jacobites s'unirent avec l'Église romaine dans le concile de Florence, sous Eugène IV, et embrassèrent notre doctrine touchant le sacrement de pénitence. Ainsi quand même ils l'auraient ensuite rejetée, ce ne serait pas depuis longtemps, et je ne vois pas comment on pourrait prouver par-là quelque innovation de notre part.

Enfin quel avantage pourraient tirer les protestants de l'erreur où seraient tous ces peuples barbares, s'ils ne croyaient pas la confession nécessaire? Ne savons-nous pas que depuis qu'ils sont tombés dans l'hérésie où ils persévèrent depuis tant de siècles, les erreurs se sont multipliées parmi eux à la faveur de l'ignorance qui les aveugle, gémissant la plupart dans l'esclavage et dans toutes les misères qui en sont les suites? Les jacobites, pour ne point parler des autres peuples, outre l'hérésie d'Eutychès qu'ils ont embrassée, nient le mystère de la Trinité, donnent le baptême en appliquant un fer chaud, voulant que ce soit ce baptême de feu dont il est parlé dans l'Évangile, observent la circoncision, etc., si nous en croyons les auteurs qui en ont traité (3). Certainement si l'on a vu dans le dernier siècle des peuples parmi nous (4) n'avoir que le nom de chrétiens, et ignorer les principaux mystères de la foi, ne conservant presque aucunes marques de la religion, devons-nous avoir de l'étonnement si des barbares ont négligé la confession, et en ont secoué le joug, pour vivre dans une plus grande licence (5)?

Pour ce qui regarde les Grecs, j'ai fait voir évidemment qu'ils conviennent avec l'Eglise romaine touchant le dogme de la confession, quoiqu'ils ne suivent pas entièrement nôtre discipline dans l'administration de la pénitence. Aussi ne leur en a-t-on jamais imposé la loi. (Voyez principalement les chapitres 14 et 17.)

Au reste, nous apprenons des historiens grecs (*Cantacuz., t. 2 Hist., p.* 514) qu'il y a dans leur église, comme dans la nôtre, des temps déterminés pour satisfaire au devoir de la confession; et que comme nos rois ont leurs confesseurs, les empereurs de Constantinople avaient aussi leurs pères spirituels; car c'est le nom qu'ils donnent aux prêtres qui entendent les confessions. Ainsi Pachymère (*l.* 4, *c.* 2) appelle Joseph confesseur de l'empereur Michel Paléologue (1). Grégoire protosyncelle, c'est-à-dire premier vicaire du patriarche de Constantinople, qui assista au concile de Florence pour le patriarche d'Alexandrie, et fut ensuite patriarche de Constantinople, était confesseur de l'empereur Jean Paléologue.

Il est vrai qu'Arcudius dit au lieu allégué par M. Daillé (*l. de Sac., c.* 2), que les prêtres et les évêques se confessent rarement en Grèce et en Russie; mais il rend une autre raison de cet abus que ce ministre. « Les anciens canons, dit Arcudius (*l. 4 de Sac., c.* 1), suspendent pour toujours les clercs de l'exécution de leurs ordres, et les réduisent comme au rang des laïques, lorsqu'ils sont tombés dans le péché de fornication (ils imposent la même peine pour les autres semblables crimes, le larcin, le parjure, etc.). Ainsi les ecclésiastiques, craignant d'être obligés à quitter les fonctions de leur ministère, et de faire connaître leurs crimes en cessant de les exercer, aiment mieux ne se confesser point; » ce qu'il ne faut pourtant pas entendre de tous les évêques et de tous les prêtres, comme le marquent assez ces paroles d'Arcudius : *Reverà non desunt qui etiam confiteantur.*

J'ajouterai que quelques-uns croient qu'Arcudius, quoique Grec, a exagéré les erreurs de sa nation, et n'a pas gardé assez de modération en combattant la doctrine de l'église grecque. En effet, nous lisons qu'Eugène IV proposa aux Grecs dans le concile de Florence cette difficulté touchant les confessions rares de leurs évêques et de leurs prêtres; et il est marqué que l'archevêque de Mitylène y répondit, en sorte que le pape en fut satisfait. Lorsque saint Charles Borromée prit le gouvernement de l'église de Milan (2), les prêtres de ce diocèse étaient dans une si grande ignorance et dans un si étrange déréglement, qu'ils croyaient ne devoir pas se confesser, parce qu'ils confessaient les autres. La négligence des prêtres grecs à se confesser pourrait bien naître des mêmes sources.

II[e] ARGUMENT,

Pris de la comparaison de l'ancien christianisme avec l'usage moderne des Latins. — Les pasteurs parmi eux sont instruits sur la confession, ils l'enseignent et l'administrent ordinairement, comme la plus noble fonction de leur charge; au contraire, on ne trouve dans les vrais monuments de l'antiquité rien de semblable touchant les pasteurs.

Quoiqu'il n'y eût rien de plus aisé que de prouver la première partie de cet argument, puisque nous en convenons, néanmoins M. Daillé n'a pu le faire sans commettre une grande faute de jugement; car il était né pour raisonner faux, malgré même les sujets faciles qu'il traite, et lorsqu'il semble presque impossible de n'aller pas droit.

Il devait considérer que notre dispute est sur ce que nous croyons de foi touchant la nécessité de la confession, et non pas sur certaines pratiques arbitraires. Pourquoi donc s'arrête-t-il seulement à prouver combien la confession est fréquente parmi nous, et combien on y exhorte souvent les fidèles? Car c'est tout ce qu'il prouve en huit grandes pages. On dira peut-être qu'il veut prouver le changement de la doctrine par celui de la pratique et de la discipline. Et c'est justement le sophisme que j'ai fait remarquer ci-dessus à la fin de l'examen du livre 3. De plus, s'il voulait prouver quelque innovation dans l'usage de la confession, pourquoi s'arrêtait-il à l'examiner seulement au point où l'ont porté les P. jésuites depuis un siècle? Car il ne cite qu'eux, jusqu'à ennuyer le lecteur en voulant le divertir. Et que prétend-il prouver par près de deux cents citations qui remplissent ce long chapitre? Que conclura-t-il, par exemple, de la pratique de quelques jésuites missionnaires dans les

Reb.; Emmanuel., l. 9; Vansleb., in Hist. eccles. Alex.

(1) Alph. Mindes., Annal. Æthiop.; Godign., de Reb. Abyssin.

(2) Anton. Gouv., de Bell. Scha. Abb.; Jarric. a. Emman. Almad., Ann. Æthiop.

(3) Vid. Jac. Vitriac. c. 76, et Baron. ad an. 535.

(4) Vie de S. Ch. Borr.

(5) Vie de D. Barth. des Martyrs.

(1) Voyez les observations sur cet endroit, p. 409, dans Pachym.

(2) *Vie de S. Ch. Borr. par Giussan.*

Indes, qui tiennent des registres de toutes les confessions qu'ils ont entendues? — *Que dans l'ancienne Eglise la confession n'était point en usage, parce que cette nouvelle pratique des jésuites y était inconnue.* En effet, c'est ce qu'il a entrepris de montrer. Mais qui ne voit d'abord que l'argument prouverait trop, et qu'il s'ensuivrait que la confession serait née avec les jésuites, puisqu'avant eux je ne crois pas qu'il se soit trouvé de confesseurs qui aient supputé le nombre des confessions qu'ils entendaient par an ou par mois, et qui l'aient laissé par écrit.

Au reste, c'est de fort mauvaise grâce que ce ministre fait le plaisant au sujet des missionnaires qui ont établi la foi dans les Indes, etc., et même n'épargne pas saint François Xavier, dont les vertus et les travaux apostoliques ont tiré des louanges extraordinaires de la bouche même d'un fameux calviniste (1). Si M. Daillé avait lu avec fruit les relations qu'il cite, il aurait reconnu une marque évidente de l'Église catholique, dans le zèle qu'ont nos prédicateurs d'étendre le royaume de Jésus-Christ, sous l'autorité des successeurs des apôtres, à qui le Seigneur dit (*Marc., ult.*) : *Allez par tout le monde; prêchez l'Évangile à toutes les créatures.* Il aurait d'ailleurs dû rougir de honte, apprenant des livres mêmes des prétendus réformés, que non seulement les protestants n'ont aucun soin de faire fructifier l'Évangile dans ces vastes pays, arrosés des sueurs et du sang de nos missionnaires, mais que même ils ont été les auteurs (2) de cette horrible persécution excitée contre les chrétiens du Japon, la plus cruelle de toutes celles qui ont affligé l'Église. Venons à la seconde partie de l'argument.

M. Daillé, après avoir rebattu ce qu'il a dit au livre 2 du silence des apôtres touchant la confession, soutient que *même aucuns des anciens auteurs n'en ont parlé; que ceux qui instruisent les évêques et les prêtres de leurs devoirs n'ont point mis de ce nombre le ministère de confesser; que les anciens auteurs, qui nous ont donné les vies des plus grands évêques : de saint Cyprien, de saint Ambroise, de saint Martin*, etc., *ne les louent point de leur application et de leur zèle à entendre les confessions.*

On peut voir par les preuves que nous avons rapportées des anciens Pères, s'il est vrai qu'ils n'aient pas dit le moindre mot touchant la confession, et s'il n'en est fait mention que depuis le huitième siècle, comme l'ose avancer M. Daillé (*p.* 294). J'avoue néanmoins que les PP. jésuites en parlent plus souvent dans leurs livres et dans leurs lettres, que les saints Pères des premiers siècles; car c'est tout ce que prouve ce ministre par les belles comparaisons qu'il fait des instructions que donnent les jésuites avec celles que les anciens pasteurs donnaient aux fidèles. On peut voir au chapitre 5, et au commencement du chapitre 6 du traité, les raisons pour lesquelles nous ne trouvons pas tant de preuves de la confession dans les siècles les plus éloignés de nous, que dans ceux qui approchent davantage du nôtre.

La seconde chose qu'avance M. Daillé n'est pas moins fausse que ce qui vient d'être réfuté. Je veux que les Constitutions des apôtres, attribuées à saint Clément, n'instruisent point les ministres de l'Église de la manière d'entendre les confessions. N'est-ce pas assez que saint Clément ait parlé de la confession dans des ouvrages qui lui doivent être plus légitimement attribués que ces Constitutions? (V. col. 727.) D'ailleurs tous les Pères ne reconnaissent-ils pas dans les pasteurs le pouvoir de délier et d'absoudre les péchés? et qu'est-ce que le ministère de la confession, sinon l'exercice de cette puissance des clés qu'ont reçue les évêques et les prêtres? Je dis, de plus, que presque tous les conciles, et la plupart des saints Pères que nous avons cités, donnent aux prêtres des instructions touchant l'administration de la pénitence et de la confession; soit en marquant les dispositions où doivent être les pénitents pour être dignes de recevoir la grâce de l'absolution; soit en spécifiant les qualités nécessaires à un directeur, la discrétion, la charité, la fermeté, etc. (Voy. ci-dessus, col. 731, 752, 758, 768, 776, 787, 818, 829, 837, 857, etc.).

Mais pour dire encore quelque chose de plus singulier, ces formules de confession, ces Rituels de pénitence dont nous avons parlé dès le sixième siècle (1), et qui étaient en usage, soit dans l'Église latine, soit dans la grecque, ne servaient-ils pas autant pour l'instruction des confesseurs que pour la conduite des pécheurs qui s'adressaient à eux? Enfin, pour achever de confondre les prétendus réformés, que diront-ils de ce grand nombre de Pénitentiels, c'est-à-dire de livres sur les *cas de conscience*, qui paraissaient dès le commencement du neuvième siècle? Avaient-ils été tous faits dans une nuit? et n'étaient-ce pas au contraire des *ouvrages anciens?* (Voyez col. 807.) M. Daillé avait-il prévu tout cela, quand il a écrit qu'*entre les instructions qu'on donnait autrefois aux prêtres, il n'y en avait point sur le ministère du confesseur?* Avait-il lu qu'autrefois tous les prêtres étaient obligés de savoir leur Pénitentiel, afin d'être capables de confesser? (Voy. col. 808.)

Ce qu'il dit en troisième lieu : que *les anciens auteurs, qui ont recueilli les actes des plus grands prélats de leur temps, ne les ont point loués de leur application à confesser*, est aussi faible que tout le reste. Avons-nous besoin du témoignage de Ponce, diacre de saint Cyprien, pour savoir si ce grand évêque a confessé, après les preuves éclatantes de la nécessité de la confession que nous tirons de ses écrits? Est-il croyable qu'il n'ait persuadé à personne de ceux qui lui étaient soumis cette importante vérité qu'il établit si fortement dans un livre entier (*l. de Lapsis*)? Et ne nous apprend-il pas que *ceux mêmes qui n'avaient péché que de pensée venaient s'en confesser aux prêtres de Dieu, avec regret et avec simplicité?* (Voy. col. 736.) Ces prêtres du Seigneur sont principalement les évêques, *sacerdotes;* ainsi je ne crois pas qu'on puisse douter que saint Cyprien n'ait entendu quelques confessions.

La même réponse peut être faite au sujet des autres saints évêques, à qui M. Daillé ne veut pas qu'on donne la qualité de confesseurs, non plus qu'à saint Cyprien. Ils ont parlé presque tous de l'obligation où sont les pécheurs d'avoir recours à la confession; ils ont reconnu dans les prêtres la puissance de remettre les péchés. Nous savons d'ailleurs que dans les premiers siècles les évêques accomplissaient par eux-mêmes toutes les fonctions de leur charge et tout ce qui appartient au sacerdoce. Enfin les anciens auteurs nous témoignent particulièrement que les évêques étaient autrefois occupés à confesser, et que tous les pécheurs étaient obligés de s'adresser à eux afin de leur découvrir leurs péchés, même secrets, et d'en obtenir la rémission. Peut-on souhaiter quelque chose de plus clair sur ce sujet? (Voy. col. 791.)

Au reste, je ne sais comment M. Daillé ose avancer que *Paulin qui a écrit la vie de saint Ambroise, ne fait point connaître que ce grand prélat ait ouï quelquefois les confessions;* puisqu'il le dit en termes formels. (Voy. col. 750.) Ce ministre n'est pas plus judicieux en ce qu'il dit que saint Ephrem ne confessait pas, voulant prouver par-là que l'emploi de confesser fut inconnu aux évêques et aux prêtres; comme si saint Ephrem avait été prêtre, et n'était pas demeuré jusqu'à la mort dans le degré de diacre. (Voyez ci-dessus. col. 744, et col. 750, 782, 784, 791, 820, 826, 834, touchant les confesseurs évêques.)

Certainement on ne peut pas douter que saint Éloi ne fût de ce nombre, lorsqu'on lui entend dire à son

(1) M. Tavernier, dans ses Voyages.
(2) Les Hollandais, selon M. Tavernier.

(1) Voyez les chap. 12 et 13.

peuple : « Que ceux qui sont tombés dans ces désordres n'espèrent pas être réconciliés par nous s'ils refusent de faire une satisfaction proportionnée à leurs péchés par la confession et par la pénitence. » (Voyez col. 780.) Cependant, combien d'autres prélats avant lui ont parlé à peu près de la même manière ! Mais si ce n'est pas assez de faire voir aux protestants d'anciens évêques employés à confesser, et s'ils veulent encore que l'on prouve qu'ils ont été loués autrefois pour avoir témoigné du zèle à procurer la confession, Eusèbe de Césarée n'a-t-il pas donné des louanges à saint Babylas, évêque d'Antioche, pour la fermeté qu'il fit paraître en obligeant l'empereur Philippe à la confession et à la pénitence? (Voy. col. 733.) L'auteur de la Vie de saint Éleuthère ne rapporte-t-il pas aussi de lui, avec éloge, le zèle qu'il fit paraître en remontrant à Clovis, premier roi chrétien de France, l'obligation où il était de se confesser ? (Voy. col. 766.)

Cependant, continue M. Daillé, *la présence des pasteurs n'était point autrefois jugée nécessaire afin que les fidèles leur fissent la confession de leurs péchés. Aussi ne se confessait-on point, comme à présent, devant la mort, devant la communion, dans les grands périls, à la guerre, au commencement des voyages*, etc. *On ne se préparait pas non plus à la célébration des grandes fêtes par la confession.*

Il ne faut que le passage allégué par M. Daillé pour prouver le contraire de ce qu'il avance ici en premier lieu. Victor, qui rapporte les plaintes que faisaient les peuples d'Afrique lorsque leurs évêques, leurs prêtres et leurs diacres s'en allaient en exil par le commandement du roi Hunnéric, arien, ne dit-il pas qu'ils leur tenaient ce discours : *Entre les mains de qui nous laissez-vous, misérables que nous sommes, lorsque vous vous pressez d'aller recevoir la couronne? Qui donc aura le soin de baptiser ces petits enfants dans les eaux vives? Qui sont ceux qui nous conféreront le bienfait de la pénitence, et qui nous délieront, par la grâce de la réconciliation, lorsque nous serons dans les liens du péché* (1)? *Car c'est à vous qu'il a été dit : « Tout ce que vous délierez sur terre sera délié dans les cieux. » Par qui serons-nous enterrés avec la solennité des prières accoutumées? Par qui sera célébré le divin sacrifice, selon l'ordre établi?* Il est clair que ce passage suffit pour convaincre les calvinistes de plusieurs erreurs, et qu'il prouve principalement combien la présence des pasteurs est nécessaire pour administrer la pénitence; ce qui suppose la confession, du consentement même de M. Daillé (p. 254). (Voy. col. 741.) Parlerions-nous autrement si nous nous voyions privés du secours de nos prêtres par leur absence? Car il faut remarquer que les prêtres ne sont pas nécessaires, précisément en ce qui regarde la pénitence, pour entendre les confessions, mais pour accorder l'absolution, sans quoi la confession est inutile. Saint Augustin avait parlé à peu près de la même sorte avant Victor. (Voy. col. 721 ; voyez aussi un endroit à peu près semblable, col. 815.) Je laisse à penser au lecteur si c'est par un excès de bonne foi, ou par un défaut de jugement, que M. Daillé nous fournit ces armes. Ce qu'il dit après, qu'*autrefois on ne se confessait point pour se disposer à la mort, à la communion*, etc., est le sujet des six arguments suivants; ainsi nous attendrons qu'ils aient été proposés pour y répondre. (Voyez ci-dessus, *Confession avant la mort*, 761, 772, 774, 782, 785, 796, 799, 804, 809, 815, 818, 820, 823, 825, 826, 838; *avant la communion*, 770, 773, 778, 783, 784, 797, 798, 799, 800, 805, 866, 897 ; *avant les voyages*, 810. 833, etc.

IIIe ARGUMENT.

Que la confession est comptée par les Latins modernes, entre les actions de religion des fidèles de toutes les conditions, des clercs, des moines, des laïques, des princes, des grands-seigneurs, etc.; au lieu qu'il n'en est jamais fait mention parmi les anciens chrétiens.

Je crois que M. Daillé était le plus grand diseur de riens qui fût au monde. Le voici encore retourné à ses relations des Indes, du Japon et de la Chine, etc.; et il en cite, sans mentir, plus de cent endroits pour prouver que présentement nous louons ceux qui ont soin de se confesser souvent. Après avoir étalé toutes ces belles preuves avec autant de soin que s'il s'agissait de décider le point qui est en question entre nous, il compare les ouvrages de six ou sept des plus anciens Pères avec les écrits des modernes, c'est-à-dire un livre avec deux mille. Et parce qu'on ne trouve pas autant de preuves de la confession dans ces six ou sept premiers auteurs que dans les livres des jésuites, il conclut qu'anciennement il n'y avait point de confession. Nous avons répondu à ce bel argument au chapitre 5, principalement col. 739.

Il faut néanmoins remarquer que de tous ces auteurs, il n'y en a point qui ne nous fournissent des preuves de la confession, excepté saint Justin et Hégésippe. Saint Cyprien, entre autres, ne loue-t-il pas ceux qui de son temps se confessaient même des mauvaises pensées? (V. col. 736.) Eusèbe de Césarée n'appelle-t-il pas l'empereur Philippe très-religieux, à cause de sa confession? (V. col. 733.) Enfin M. Daillé ne reconnaît-il pas que la pénitence publique était en usage dans ces premiers temps? Cette pénitence ne supposait-elle pas la confession, selon lui-même? Or cette confession et la nôtre ne sont que la même chose, selon le point de foi; et les différences qu'on remarque entre l'une et l'autre, ne regardent que la discipline, comme je l'ai montré au chapitre 30.

Mais, pour ne laisser rien à dire, nous avons donné plusieurs exemples des confessions faites par des princes, par des prélats, par des religieux, etc., voyez ci-dessus, col. 733, 766, 783, 787, 833, 846, 771, 820, 834, 774, 782, 789, etc.

IVe ARGUMENT,

Pris de ce qu'autrefois on n'était obligé par aucune loi à se confesser en secret avant la communion, comme présentement. Ce que l'on prouve par huit raisons, et par le témoignage de quelques Pères.

M. Daillé nous menace ici de huit raisons, et des passages de cinq ou six auteurs. Mais, bon Dieu ! quelles raisons et quels passages, si nous exceptons celui de saint Chrysostôme, auquel on répondra quand on satisfera au vingtième argument? Supposant donc que nous croyions que tous les fidèles soient obligés à se confesser avant la communion (ce qui est pourtant très-faux), il suppute combien il aurait fallu de prêtres pour entendre les confessions des chrétiens qui communiaient, dans les premiers siècles, toutes les fois qu'ils assistaient aux sacrés mystères. *A peine quarante confesseurs, dit-il, peuvent entendre, par un travail assidu de quinze jours, vingt mille personnes, selon le jésuite Jarric. Du temps du pape Corneille il y avait au moins à Rome soixante mille chrétiens, qui n'étaient gouvernés que par quarante prêtres. Comment donc tous les fidèles pouvaient ils alors se confesser avant que de communier?*

Je donne les mains à la démonstration de M. Daillé; mais qui combat-il par ce raisonnement? Pour moi je ne connais aucun théologien qui oblige tous les fidèles généralement à se confesser avant que d'approcher des sacrés mystères. Ses autres raisons, et les passages dont il les appuie, sont de la même manière autant de coups tirés en l'air. Mais pour montrer d'une manière solide qu'on a toujours cru les pécheurs obligés à se purifier avant qu'il leur fût permis de communier, je dis premièrement que rien n'est plus blâmé par les anciens Pères, et surtout par saint Cyprien (*l. de Lapsis*), que la témérité des pécheurs qui osent communier avant qu'ils aient expié leurs crimes

(1) Qui nobis pœnitentiæ munus collaturi sunt, et reconciliationis indulgentiâ, obstrictos peccatorum vinculis soluturi? *Victor Vitens., de Persecut. Vandal. l.* 2, *Biblioth. Pat. tom.* 7.

par une légitime pénitence. Je dis secondement que, selon les mêmes Pères, cette pénitence doit être faite sous la direction des prêtres, qui en prescrivent la rigueur et la durée, et qu'il faut s'adresser à eux par une confession humble pour être réconcilié.

On trouve parmi les œuvres de saint Augustin (*t. 4 per Lovaniens., in append., et t. 6 nov. edit., in append.*) un traité : *De salutaribus Documentis*, qui est de saint Paulin (1), patriarche d'Aquilée, au huitième siècle. Cet auteur, célèbre de son temps, parle ainsi de la nécessité de la confession avant la communion : « *Qu'un chacun s'éprouve soi-même avant qu'il reçoive le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (1 *Cor.* 11, 28). Lors donc que nous nous préparons à le recevoir, nous devons auparavant avoir recours à la confession et à la pénitence. Il faut examiner avec plus de soin toutes ses actions, et si nous remarquons en nous des péchés qui nous rendent coupables et criminels, hâtons-nous promptement de les effacer par la confession et par une véritable pénitence; de peur que tenant le démon caché en nous, à l'exemple du traître Judas, nous ne périssions avec lui. » *Unusquisque, antequàm corpus et sanguinem Domini nostri Jesu-Christi accipiat, seipsum probet.... Quando enim illud accipere debemus, antea ad confessionem et pœnitentiam recurrere debemus, et omnes actus nostros curiosiùs discutere; et peccata obnoxia, si in nobis comperimus, citò festinemus per confessionem et veram pœnitentiam abluere, ne cum Judâ proditore diabolum intra nos celantes pereamus.*

3° Enfin nous avons apporté tant de preuves de la nécessité de la confession avant la communion, lorsque la conscience est souillée de quelque péché mortel, que tout homme raisonnable doit s'y rendre. Voyez ci-dessus, col. 770, 772, 783, 797, 800, 805, 866, 897.

Nous avons aussi répondu par avance à ce que M. Daillé prétend tirer de quelques Pères (2) : 1° que *les fidèles doivent se juger eux-mêmes pour savoir s'ils sont dignes de communier;* d'où ce ministre conclut qu'ils n'ont pas besoin du jugement du prêtre; 2° que *les pasteurs ne pouvaient pas empêcher d'approcher de la sainte table ceux qui étaient coupables de péchés secrets, quoiqu'ils leur fussent connus.* Le premier endroit est expliqué col. 765 et 778, où Anastase-le-Sinaïte explique ces paroles : *Probet seipsum homo* (1 *Cor.* 11, 28); et néanmoins il veut qu'on se prépare à la communion par la confession. La seconde chose n'a pas besoin d'éclaircissement, et encore tous les jours nous sommes obligés de donner les sacrements à ceux que nous en connaissons indignes, leurs crimes n'étant pas devenus publics.

Ve ARGUMENT.

Qu'on ne lit point que les anciens chrétiens aient demandé la confession avant la mort, comme on fait présentement.

Quoique nous ne croyions pas les fidèles obligés, de droit divin, à se confesser avant la mort, s'ils ne se sentent coupables de quelque péché mortel, et qu'ainsi ce que dit M. Daillé ne fasse rien contre nous, néanmoins nous avons montré en plusieurs endroits combien il s'est trompé. Nous avons même produit des conciles qui traitent en excommuniés ceux qui meurent sans confession. Le lecteur pourra, s'il lui plaît, voir ci-dess., *Confession avant la mort*, col. 761, 772, 774, 782, 785, 796, 799, 804, 809, 815, 818, 820, 823, 825, 826, 838. Et certainement plus de six cents ans avant Innocent III, on n'espérait presque point du salut de ceux qui mouraient sans confession. (V. col. 785, 786.)

VIe ARGUMENT.

Que les modernes font mention de la confession, quand ils décrivent leurs maladies, leurs voyages, les grands dangers auxquels ils ont été exposés; ce que ne font point les anciens.

Je ne sais ce qu'aurait fait M. Daillé si les PP. jésuites ne lui avaient fourni des arguments dans leurs relations des Indes, etc.; car c'est là qu'il va les chercher presque tous, voulant sans doute qu'on les admire comme des raretés de ces pays étrangers et du nouveau monde. Quoique nous ne soyons point obligés à montrer que la confession ait été autrefois aussi souvent pratiquée qu'elle l'est présentement, et qu'on y ait eu recours pour se préparer aux voyages, dans les périls, dans les maladies, etc., toutefois j'ai donné plusieurs exemples de confessions faites en toutes ces rencontres. Voyez ci-dessus : *Confession dans les maladies*, col. 761, 772, 774, 782, 785, 796, 799, 804, 809, 815, 818, 820, 823, 825, 826, 838, 840, etc.; *Confession avant les voyages*, 810, 833; *Confession avant le combat et à l'armée*, 796, 805, 818, 819, 835; *Confession avant la confirmation*, 817; *Confession avant la visite des saintes reliques*, 805, 819. Je mets ces deux dernières espèces pour tenir la place des confessions devant le martyre, dont M. Daillé nous demande des exemples dans son 7e *argument*, parce que les relations lui en fournissent. Pour moi, j'avoue que je n'en ai point trouvé dans toutes les preuves que j'ai rapportées des anciens auteurs, et je ne crois pas me devoir donner la peine d'en aller chercher si loin que M. Daillé. Mais pour ces exemples nouveaux de confession, qu'il nous apporte de la Chine et du Japon, je lui en fournis deux autres très-anciens; on aura la bonté de s'en contenter; ainsi je passe au huitième argument.

VIIIe ARGUMENT.

Il y a présentement des jours et des temps marqués pour la confession, comme le carême, le temps de Pâques, Noël et les autres principales fêtes, les vendredis, les samedis. Ces pratiques n'étaient point reçues autrefois.

M. Daillé n'ouvre jamais ses livres de relations que cela ne lui vaille un argument, et qu'il ne doive nous en coûter une réponse. Cette fois il a trouvé divers jours de dévotion auxquels les chrétiens du Japon, etc., purifient leur conscience par la confession, et aussitôt il nous dit fièrement : *Montrez-moi quelque chose de semblable dans les anciens auteurs.* Il faut lui obéir : nous donnons plusieurs preuves de confessions faites le carême, la semaine sainte, avant Noël, etc. On peut là-dessus voir ci-dessus : *Confession au commencement du carême*, col. 771, 809, 823, etc.; *devant Pâques, devant Noël et les principales fêtes*, col. 756, 784, 830.

IXe ARGUMENT,

Pris de ce que les Latins modernes rapportent plusieurs miracles au sujet de la confession, et qu'on n'en trouve point dans les anciens auteurs.

Voici encore notre ministre dans ses voyages du Levant; sans mentir ils ne lui coûtent rien, et il les fait en pantoufles. Mais qu'a-t-il cette fois trouvé au Japon, à Goa, et dans le reste des Indes? Il en amène une flotte de miracles faits au sujet de la confession, et se croyant bien plus riche que nous en cette sorte de marchandise, il nous dit d'un air insultant : *Avez-vous dans vos anciens auteurs des miracles arrivés au sujet de la confession?* Nous en avons sans doute; on pourra les voir marqués en grand nombre ci-dessus, col. 766, 773, 782, 787, 827, 830, 838, 839, 840, 846, etc.

Il est vrai que M. Daillé, qui en a lu quelques-uns

(1) On trouve dans l'appendix du tome 6 de l'édition de saint Augustin faite par les religieux bénédictins de mon ordre les raisons qui font attribuer à Paulin d'Aquilée le traité en question, *De salutaribus Documentis;* non seulement il lui convient fort, selon la peinture qu'Alcuin fait de lui dans ses lettres; mais, de plus, un manuscrit ancien de près de 900 ans, c'est-à-dire du même siècle de Paulin, porte son nom avec ce titre : « Beati Paulini, Foro-Juliensis episcopi, cuidam amico suo in seculo militanti, salutem, » etc.

(2) V. principalement S. Aug., S. Léon, S. Grég.

rapportés par Bellarmin, répond des plus anciens qu'ils ne regardent point la confession; et des autres, que les auteurs où nous les lisons ont vécu depuis le dixième siècle et dans l'état de la corruption de l'Église, ce qui rend leur témoignage suspect.

Quant à sa première réponse, je soutiens qu'elle est très-fausse. Le miracle rapporté par saint Jean Climaque de ce voleur qui fit sa confession publique, et dont les péchés étaient effacés par un ange lorqu'il les prononçait en se confessant, autorise la confession dont saint Jean Climaque parle dans cet endroit. Or nous avons montré que c'est de la confession sacramentelle dont parle ce saint abbé. Je sais bien que le miracle se fit pendant la confession publique, qui n'était peut-être pas sacramentelle; mais Dieu permit qu'il arrivât, afin de prouver la nécessité de la confession, que nous appelons sacramentelle, et que l'interprète de saint Jean Climaque (Jean, abbé de Raithe) assure être d'institution divine. (Voyez le chap. 17, principalement col. 790.) On peut aussi voir, col. 785, le miracle rapporté par Bède, et la seule lecture apprendra qu'il y est parlé de notre confession.

Quant à la seconde réponse du ministre, c'est mal à propos qu'il appelle *la lie des siècles de l'Église* ceux auxquels ont vécu les auteurs d'où Bellarmin a tiré les miracles qu'il rapporte. Le onzième et le douzième siècles ont été illustrés par les grands hommes qu'ils ont produits. D'ailleurs, peut-on douter du mérite de Pierre de Damien, de Pierre-le-Vénérable, de Guillaume, abbé de Saint-Thierry, qui font foi des miracles que Bellarmin rappporte? Si les protestants ne veulent pas écouter ces grands hommes, méritent-ils qu'on les écoute eux-mêmes? Enfin, puisqu'ils s'opiniâtrent à soutenir que notre confession n'était point encore dans ces temps-là, ne sont-ils pas obligés à recevoir le témoignage des plus grands personnages qui ont vécu alors? Nous devons dire la même chose des écrivains qui ont fleuri depuis les cinq premiers siècles, jusqu'au quatrième concile de Latran.

Au reste, saint Cyprien même (*l. de Lapsis*) rapporte plusieurs miracles faits pour punir ceux qui avaient osé communier après avoir commis de grands crimes, sans les avoir expiés par la confession et par la pénitence : car nous avons montré au chapitre 4 que ce saint Père parle de la confession dont il s'agit. On pourra voir un de ces miracles rapporté col. 866.

Xe ARGUMENT.

Que les païens n'ont jamais ni blâmé ni loué les anciens chrétiens au sujet de la confession.

Cet argument suppose que les païens avaient connaissance de tous les mystères et de tous les sacrements des chrétiens : cependant il faut être peu versé dans l'antiquité ecclésiastique pour ne savoir pas avec quel soin les fidèles cachaient même aux catéchumènes ces sacrés secrets de la religion. Mais quand même les gentils auraient eu quelque connaissance de la confession des chrétiens, pourquoi leur en auraient-ils fait des reproches? Ou pourquoi veut-on que ces ennemis de la religion les en aient loués? Je passe ce qu'ont dit quelques théologiens, que comme les païens accusaient les chrétiens de tuer et de manger de petits enfants, à cause de la connaissance obscure qu'ils avaient de notre sacrement d'Eucharistie, ils leur ont aussi reproché qu'ils adoraient quelques parties du corps des prêtres, à cause de ce qu'ils avaient appris confusément de la confession qui se fait aux pieds des prêtres (1).

XIe ARGUMENT.

Que depuis cinq siècles il s'est élevé contre la confession plusieurs opinions que les Latins condamnent comme des hérésies. Au contraire, qu'entre tous les anciens hérétiques, qui sont en si grand nombre, il n'y en a aucun qui l'ait combattue.

Il me semble pourtant que les montanistes et les novatiens, qui bornaient trop la puissance que les prêtres ont d'absoudre, attaquaient aussi la confession : et je crois que c'est la pensée de Lactance. (Voyez col. 757.) On peut dire la même chose des messaliens (1), quoiqu'ils fussent dans une erreur tout opposée, dispensant de la confession et de la pénitence, en réconciliant les pécheurs sans l'autorité du prêtre. Que dirai-je des audiens, qui, selon Théodoret (2), faisaient deux rangs de livres, entre lesquels ils passaient en prononçant quelques bagatelles au lieu de leurs véritables péchés, et se contentaient de cette ridicule confession? N'est-il pas vrai que si de semblables erreurs s'élevaient présentement, on ne douterait pas d'assurer qu'elles ne fussent contre la confession, et contre le sacrement de pénitence? Mais outre ces anciens hérétiques, nous en faisons voir encore d'autres qui ont enseigné les mêmes erreurs que les calvinistes touchant la nécessité de la confession. Consultez ce que nous avons dit plus haut, col. 758, 796, 797, 811, 812, 835, 836, 841 et suiv.

XIIe ARGUMENT,

Pris de ce que les pasteurs de l'ancienne Église ne connaissaient pas les péchés de leurs brebis. Ce que l'on prouve par saint Chrysostôme, par saint Augustin, par deux papes, Innocent I et saint Léon.

Pourvu que M. Daillé multiplie ses arguments, il ne se met pas en peine qu'ils soient bons, parce qu'il lui suffit de nous fatiguer. Entre tous ses mauvais raisonnements, celui-ci tient sans doute le premier rang.

Saint Chrysostôme dit (*l. 2 de Sacerdot.*) qu'il est difficile de connaître les maladies de l'âme. Saint Augustin assure (*de Verbis Dom., serm.* 16) qu'il y a des hommes qui tombent dans l'adultère sans que les pasteurs le sachent. Innocent I témoigne aussi (*epist.* 5) que quelques crimes semblables demeurent impunis, parce que l'évêque n'en a pas connaissance. Enfin saint Léon (*serm.* 8, *de Quadr.*) confesse qu'il ne peut pas voir dans les consciences de tous les fidèles. Il n'en faut pas davantage pour faire conclure à M. Daillé : *Donc la confession n'était point en usage du temps de ces Pères.* (Voyez la réponse à ce ridicule argument, col. 755.)

XIIIe ARGUMENT,

Tiré de ce que saint Antoine, au rapport de saint Athanase, institua que ses religieux écrivissent jusqu'à leurs pensées, pour se les communiquer les uns aux autres. Que cette coutume a été comme les premiers commencements de la confession.

M. Daillé conclut deux choses de cette coutume introduite par saint Antoine. La première, que de ce temps-là il n'y avait point de confession; parce que si elle eût été en usage, il aurait été inutile d'établir cette pratique d'écrire jusqu'à ses pensées pour en rendre compte; comme si faire cela et satisfaire à la loi de la confession n'était qu'une même chose; et comme si parmi plusieurs religieux, outre la confession sacramentelle, il n'y en avait pas encore une autre qui consiste à découvrir ses tentations, ses peines, son progrès dans la vertu, etc. (Voyez col. 791.) Cependant M. Daillé est si fort prévenu en faveur de son argument, que de ne s'y rendre pas, c'est, dit-il (*p.* 599), n'avoir point d'entendement : *Nihil intelligit.* La seconde chose qu'il tire de la loi établie par saint Antoine, est l'origine de la confession, qui de saint Antoine a passé communément aux religieux, et est sortie des cloîtres pour s'établir parmi les laïques. Il fonde sa conjecture sur ce que les moines ont été appelés de bonne heure au ministère de la confession. Mais par la même raison il faudrait aussi les faire auteurs de toutes les fonctions pastorales qu'on leur a confiées au même temps, et même plus tôt. Au reste, M. Daillé donne bien du temps à la confession pour naître, après avoir été conçue de si bonne heure; puisqu'entre saint Antoine et Innocent III, sous lequel cette

(1) Minut. Felix. in Octavio.

(1) *Damasc., l. de Hæresib. in Massall.*
(2) *Theodoret., l. 4 de hæret. Fabul.*

confession est née, nous comptons près de neuf cents ans. Et il est inutile de dire que l'on reconnaît dès le neuvième siècle quelque usage de la confession; car alors ce n'était encore que la confession luthérienne et calviniste, selon M. Daillé, puisqu'il prétend qu'il n'y avait point encore de loi et d'obligation de se confesser; et qu'on n'a cru nécessaire de le faire que depuis le pape Innocent III. C'est cette obligation et cette nécessité de la confession qui distingue la nôtre de celle des protestants; ils ne la blâmeraient point si nous la proposions comme une chose libre et d'institution humaine. Je passe ici une contradiction où tombe M. Daillé, en ce qu'il a dit dans ce chapitre que la confession a eu ses premiers commencements dès le quatrième siècle : *Innocentianæ confessionis prima rudimenta.* Cependant au chapitre 42 il la fait encore commencer de la même manière dans le neuvième siècle : *Novitiæ disciplinæ prima velut rudimenta.* C'est la faire commencer lorsqu'elle était vieille de cinq cents ans.

XIVe ARGUMENT,

Tiré de ce que toutes les disputes et toutes les questions qui naissent de la confession papiste étaient inconnues aux anciens.

On a montré ci-dessus, dans la réponse au second argument du livre 4, que cela est très-faux. On peut lire quelque chose d'assez singulier sur ce sujet dans ce que nous avons rapporté d'un concile de Pavie, col. 816.

XVe ARGUMENT.

Que nuls passages de l'Écriture sainte dont les Latins se servent pour prouver la confession, n'ont été expliqués au même sens par les Pères, qui leur donnent un sens entièrement opposé.

Je suis bien fâché d'être si souvent obligé de répondre à M. Daillé: *Cela est faux.* Je ne puis pas néanmoins me dispenser de dire encore à cet argument : Premièrement il est faux qu'aucuns de nos passages de l'Écriture ne soient cités par les Pères au sujet de la confession. Voyez, s'il vous plaît, ce que nous avons dit au commencement de l'examen du livre I, et col. 724, 731, 742, 744, 749, 755, 756, 768, 778, 779, 780, 797. Secondement, il est encore très-faux que quelques Pères aient donné à ces passages un sens contraire. Il est vrai que quelques-uns les ont expliqués ou de la confession à Dieu, ou de la reconnaissance de nos fautes; mais ces deux sens ne donnent point l'exclusion à notre confession, puisque nous croyons au contraire qu'elle est renfermée dans la confession à Dieu et dans l'humble reconnaissance de nos péchés, qui naît d'une sincère pénitence. Pour ce qui est de saint Cyrille de Jérusalem (*l.* 12, *in Joan.*), qui entend le pouvoir de baptiser par celui de remettre les péchés et de délier, que Jésus-Christ donna aux apôtres après sa résurrection, il est constant qu'il n'a pas pris le sens littéral et propre de l'Evangile, puisque tous les Pères communément l'expliquent au même sens que nous. D'ailleurs on sait qu'un même passage de l'Ecriture peut recevoir diverses explications sans que l'une soit contraire à l'autre. Que ces paroles : *Quorum remiseritis* (*Joan.* 20), etc., puissent s'entendre du pouvoir de baptiser qu'ont les prêtres, cela n'empêche pas aussi qu'on n'y trouve la puissance de lier et de délier les pécheurs après leur baptême.

Il faut néanmoins répondre à un passage de saint Augustin cité par M. Daillé, parce que d'abord il semble être contraire à notre sentiment.

Ce Père (*Serm.* 98, *aliàs* 44, *de Verbis Dom.*) explique, au sujet de la résurrection des pécheurs, les trois miracles opérés par le Fils de Dieu dans la résurrection de trois différents morts : de la fille du chef de la Synagogue, du fils unique de la veuve, et de Lazare, qui représente le pécheur lié par la mauvaise habitude. Les deux premiers morts, c'est-à-dire les pécheurs qui ne sont pas encore dans la mauvaise habitude, ressuscitent à la simple parole de Jésus-Christ. Mais pour le pécheur engagé dans la mauvaise coutume, qui est représenté par Lazare, il faut qu'outre la voix du Sauveur qui le fait sortir du sépulcre, il soit encore délié par les prêtres; car c'est de lui qu'il est dit : *Déliez-le.* M. Daillé conclut de là que tous les pécheurs ne sont pas obligés à se faire délier par les ministres sacrés, selon saint Augustin; et qu'ainsi nous prenons mal ce qu'il dit en plusieurs endroits sur la résurrection du pécheur, figurée par celle de Lazare.

Il est pourtant facile de montrer que M. Daillé donne aux paroles de saint Augustin un sens qui ne saurait subsister : premièrement, parce qu'il faudrait lui attribuer cette opinion, que les seuls pécheurs d'habitude sont obligés de se faire délier par les prêtres, et de subir la pénitence publique; car saint Augustin ne parle que de ceux-là : *Etiam malâ consuetudine se implicant, ut ipsa consuetudo mali non eos sinat videre quia malum est, fiunt defensores malorum factorum suorum.* Voilà une doctrine bien contraire à celle de tous les Pères, même selon les protestants. Quoi! dès le premier crime commis avec scandale, on ne pourra pas soumettre le pécheur à la pénitence de l'Eglise, et il faudra attendre que l'habitude soit formée, qu'on en soit venu jusqu'à ne plus connaître le mal, que de l'aveuglement on soit tombé dans l'endurcissement. 2° Il faudrait encore dire que tous les pécheurs d'habitude seraient obligés à la pénitence publique, quoique leurs péchés fussent secrets, ce qui répugne à la doctrine des protestants.

Disons donc que saint Augustin parle en cet endroit de la difficulté qui se rencontre à convertir un pécheur vieilli dans le mal. Ceux qui n'en sont pas encore venus à ce point sont facilement touchés et ramenés. Mais quand le péché a passé en coutume, il faut se faire traiter par le médecin spirituel, c'est-à-dire par le prêtre. Tous les pécheurs doivent se faire délier par lui des liens du péché; mais le pécheur d'habitude doit se faire délier encore des chaînes de la mauvaise coutume. Aussi saint Augustin ne dit en ce sermon que ce qui a été dit mille fois dans nos chaires. Mais on n'a qu'à prendre la peine de relire ce que nous avons rapporté de ce saint Père, pour être persuadé qu'il enseigne l'obligation de confesser au prêtre tous les péchés mortels, et de s'en faire absoudre.

XVIe ARGUMENT.

Que les Pères n'ont jamais parlé de cette confession secrète dans les livres où ils ont expressément traité de la pénitence.

Le lecteur jugera lui-même de la vérité ou de la fausseté de cette proposition, et après avoir jeté les yeux sur la foule de passages très-forts que nous avons rapportés, je le supplie de penser quelle devait être l'ignorance, ou plutôt la témérité de M. Daillé, lorsqu'il a dit dans ce chapitre 16 que les saints Pères ont parlé de notre confession comme Aristote a traité de la république de Venise, et Jules César de l'usage du canon.

XVIIe ARGUMENT,

Où l'on prouve que la confession papiste était inconnue aux anciens, parce qu'ils n'ont reconnu que trois sortes de pénitence : la première avant le baptême; la seconde, pour les fautes journalières des fidèles; la troisième, publique, pour les grandes chutes; et que la confession des papistes ne peut être rapportée à aucune de celles-là.

On a répondu à cet argument en plusieurs endroits, où l'on a montré que notre confession et notre pénitence ne sont différentes de la pénitence ancienne que dans des points de discipline. Je dis donc que la confession d'aujourd'hui doit être rapportée à la troisième espèce de pénitence marquée par M. Daillé, quand même elle aurait été toujours publique. Et, pour le prouver efficacement, je veux bien supposer avec M. Daillé qu'on ne reconnaissait autrefois que deux sortes de pénitence pour les fidèles après le

baptême : l'une que les Pères appellent *journalière*, l'autre publique ; et je soutiens qu'il faut nécessairement que tous les péchés mortels fussent alors compris sous la loi de la pénitence publique. En effet, les péchés mortels secrets ne devaient-ils pas être expiés par l'une ou par l'autre pénitence? Mais dira-t-on que la première fût un remède propre et proportionné, n'étant destiné qu'à l'expiation des fautes journalières qui ne ferment point le ciel, et dont la plus grande sainteté ne peut pas être exempte, selon les Pères? Peut-on dire cela des péchés mortels? mais surtout, peut on le dire dans la morale si pure de l'ancienne Eglise? Il faut donc nécessairement que les protestants avouent qu'autrefois la pénitence publique était le commun remède pour tous les péchés mortels.

Cette doctrine se confirme encore par saint Ambroise (lib. de Pœnit.), et par les autres Pères, qui ne font que deux ordres de chrétiens : l'un de ceux qui ont gardé l'innocence, l'autre des pénitents. D'où l'on peut conclure que tous ceux qui n'ont pas conservé l'innocence, doivent nécessairement faire pénitence, et être au rang des *pénitents*. Or faire pénitence au temps de saint Ambroise, c'était en faire une publique, c'était être dans l'ordre des pénitents publics, selon M. Daillé ; il faut donc dire, suivant ses principes, ou que les chrétiens qui avaient commis des péchés secrets au temps des Pères, passaient pour innocents, ce qui est absurde, et même impie ; ou qu'ils étaient obligés d'expier ces péchés par la pénitence publique. Ce n'est pas que nous croyions que le mot de pénitence signifie toujours la pénitence publique dans les anciens auteurs. On montre même le contraire (col. 772) ; mais nous avons jugé ne pouvoir combattre ce ministre avec plus de succès que par ses propres armes.

Il emploie le chapitre 18 et les quatre suivants pour défendre son argument contre les cardinaux Bellarmin et du Perron, contre le P. Petau et contre M. Arnauld ; mais comme en tout cela il ne dit rien qui donne atteinte à la force du raisonnement que je viens de proposer, je ne crois pas devoir y répondre, surtout après en avoir fait voir la faiblesse dans l'examen de ses distinctions, chapitre 33. Ce qu'il propose de plus fort est un passage de saint Grégoire de Nysse, auquel nous avons déjà satisfait col. 747, et plus amplement dans le chapitre dernier. Enfin, ne trouvant point moyen de se défendre des passages cités par M. Arnauld, il prend la liberté d'en corrompre un célèbre de saint Ambroise. C'est de quoi nous l'avons convaincu dans les Eclaircissements sur saint Ambroise (col. 748, en note).

Il tombe encore dans plusieurs défauts, confondant la pénitence publique avec la confession publique, l'imposition des peines canoniques et les censures destinées à punir les péchés scandaleux avec la loi de s'abstenir de la Communion, que le prêtre prononçait aux pécheurs dans le tribunal secret de la confession, sans pouvoir les forcer et les contraindre à cette séparation. Enfin par un défaut de jugement, qui est sa maladie ordinaire, il cite un passage qui suffit pour détruire tout ce qu'il a tâché d'établir dans son livre de la confession. Ce passage est tiré de l'homélie 50 de saint Augustin, et nous l'avons rapporté col. 762. Ce saint docteur oblige tous ceux qui sont coupables de péchés mortels, de s'adresser aux ministres de l'Église, qui ont la puissance de délier. Ensuite il dit que si le péché est scandaleux, et mérite d'être expié par la pénitence publique, au jugement de l'évêque ou du pasteur, il faut s'y soumettre. M. Daillé, qui emploie ce passage pour montrer qu'on n'était pas obligé de faire pénitence publique pour tous les péchés mortels (1), ne devait-il donc pas reconnaître l'erreur qu'il soutient opiniâtrement dans tout son livre, savoir qu'on ne s'adressait autrefois aux pasteurs que pour les crimes scandaleux, et pour faire pénitence publiquement par leur ordre? Cela s'appelle s'engager trop avant dans le combat, et se laisser couper imprudemment sans aucune espérance d'échapper.

(1) On a répondu à ce passage, page 225 de la tradition de l'Église sur la pénit.

XVIIIe ARGUMENT,

Pris d'un passage considérable de saint Grégoire de Nysse (epist. can ad Letoium).

Il faut en effet que M. Daillé estime ce passage bien *considérable* pour sa mauvaise cause, puisqu'il le rapporte si souvent ; car c'est celui-là même dont nous venons de parler, et pour l'éclaircissement duquel nous avons renvoyé à la col. 747 et au chapitre dernier. S. Grégoire de Nysse l'explique lui-même, et ce que le ministre prend pour la force de son argument en est la solution. Ce Père ayant remarqué que les canons ne déterminent point de pénitence pour l'avarice, dit qu'on peut suppléer à ce silence par la doctrine publique, et appliquer le remède propre à ce mal, de vive voix, n'y ayant rien d'écrit et de déterminé là-dessus. *Existimo publico doctrinæ sermone* (1), *quomodò fieri potest curare avaritiæ afflictiones, veluti quosdam ex repletione ortos morbos, sermone* (ou *verbo*) *purgantes*, διὰ τοῦ λόγου καθαίροντες. En effet, nous avons fait voir au chapitre dernier l'impossibilité qu'il y avait à déterminer des peines canoniques pour certains péchés, surtout pour les péchés intérieurs ; c'est pourquoi on laissait, comme à présent, au confesseur le soin de proportionner la pénitence à ces sortes de péchés. Cependant on ne peut pas s'imaginer combien M. Daillé est fier de cet argument, qui, selon lui, suffit pour prouver très-clairement que la confession n'était point en usage au quatrième siècle. Enfin il triomphe, et il traite le cardinal du Perron comme un ennemi vaincu qu'il tiendrait dans ses fers : *Eat nunc Perronius, et sua nobis occinat*, etc.

XIXe ARGUMENT,

Tiré de l'action de Nectaire, qui supprima dans l'église de Constantinople l'office de prêtre pénitencier.

Nous avons rapporté ce fait col. 733 et suivantes, où nous y avons répondu. J'avoue que je ne vois pas quel avantage M. Daillé peut tirer de cette histoire. Il prétend que l'institution du prêtre pénitencier regarde la pénitence publique, et ne fait rien du tout pour notre confession ; par conséquent Nectaire n'a pas aboli cette confession en ôtant le prêtre pénitencier, mais plutôt la pénitence publique, ce que le ministre nie.

Il est constant que tout ce que disent les ministres contre la confession au sujet de cette histoire combat encore davantage la pénitence publique : 1° elle avait été l'occasion du scandale, c'était donc en l'abolissant qu'il fallait remédier au mal ; 2° le conseil donné par le prêtre Eudémon *de laisser en la liberté d'un chacun d'approcher des sacrés mystères selon le mouvement de sa propre conscience* allait autant à dispenser les fidèles de la pénitence publique que de la confession. Si donc MM. les protestans veulent que le fait de Nectaire ait laissé la pénitence publique dans son premier état, quelle raison ont-ils de ne nous accorder pas la même chose touchant la confession?

Je supplie le lecteur de considérer que l'institution du prêtre pénitencier était un fait public dans toute l'Eglise, cette institution ayant été reçue partout ; en sorte que Socrate, quoique novatien, au moins d'affection, n'a pu le nier, quelque intérêt qu'il eût de le faire pour ne pas nuire à la secte des novatiens. Au contraire, la déposition du prêtre pénitencier dans l'église de Constantinople était un fait particulier que Socrate a pu ne savoir pas à fond, et qu'il a peut-être

(1) De quelque manière qu'on entende ce passage, il n'exclut pas plus la confession que l'aumône et les autres bonnes œuvres, qui sont nécessaires pour expier les péchés d'avarice.

déguisé ; car il ne passe pas pour un auteur fort exact et fort fidèle. Si M. Daillé, qui vivait parmi les catholiques, et qui devait savoir leurs sentiments, qu'il a combattus par tant d'ouvrages, leur a imposé tant de choses publiquement reconnues pour fausses ; que nos lois publiquement reçues n'exigent rien autre chose pour jeûner, que de s'abstenir de chair, et n'empêchent point qu'on ne soupe abondamment (*Dall., de Jejun. et Quadrag., l.* 1, *c.* 11) ; que le jeûne du vendredi et du samedi est d'obligation (*ibid., c.* 14) ; qu'en France l'on commande et l'on observe le jeûne pendant l'avent, aussi exactement qu'en aucun autre temps (*l.* 4, *c.* 5), etc. ; si, dis-je, ce ministre, traitant expressément du jeûne, et parlant de la discipline de l'église de France de son temps, est tombé dans des erreurs si grossières, et débite hardiment des faussetés si visibles, pourquoi trouvera-t-on étrange que Socrate n'ait pas dit vrai en rapportant un fait ? Mais quand nous croirions Socrate, serions-nous obligés de croire que Nectaire ait abrogé la confession ? Qu'il ait supprimé l'office de pénitencier dans son église, je le veux. Ne pouvait-il pas se réserver à lui-même le soin d'absoudre les pécheurs selon l'ancienne coutume ? Qu'Eudemon lui ait même conseillé de dispenser les pécheurs de la loi de la confession, Socrate ose-t-il dire que Nectaire l'ait fait, et son silence là-dessus n'est-il pas même une preuve du contraire ? Ce que nous venons de dire touchant Socrate doit suffire pour expliquer les autres auteurs qui ont pris de lui cette histoire.

XX[e] ARGUMENT,

Tiré de treize passages de saint Chrysostôme, lesquels tous, ou du moins pour la plupart, prouvent clairement que les péchés sont remis par la seule confession qu'on fait à Dieu.

J'attendais que M. Daillé parlât plus pompeusement de tous ces passages. Il en qualifie d'autres bien plus faibles, d'*incontestables*, d'*invincibles*, etc. Est-ce qu'il manquait de discernement pour connaître ses meilleures armes ? ou bien est-ce un petit reste de bonne foi que nous entrevoyons encore ici ? Soit imprudence, soit sincérité, enfin il semble reconnaître que tous ces passages de saint Chrysostôme ne prouvent pas qu'il nous suffise de faire notre confession à Dieu. Mais ce qu'il n'accorde que de quelques-uns, il devait le confesser de tous les autres ; et je crois qu'au moins messieurs les protestants l'avoueront, en lisant ce que nous avons dit de saint Chrysostôme au chapitre 10. On les prie aussi et tous ceux qui liront cet ouvrage, de faire réflexion sur plusieurs endroits de la première partie, où nous montrons que les anciens auteurs ont désigné la confession secrète au prêtre, par la confession à Dieu (voyez ci-dessus, col. 729, 754, 758, 761, 770, 776, 800, 856). C'est principalement une manière de parler des Grecs, lesquels, soit par humilité, soit par une expression plus pompeuse, attribuent à Dieu ce qui se fait par leur ministère, comme l'a remarqué le P. Morin (l. de sacris Ordinat., part. 2, annot. 48, pag. 228). Ainsi lorsqu'ils ont élu quelqu'un pour remplir une dignité ecclésiastique, ils prononcent ces mots : *Divina gratia promovet hunc*, etc. Mais je laisse plusieurs réflexions que je pourrais faire encore, afin d'entrer dans l'examen des passages cités par M. Daillé.

Le premier est tiré de l'homélie 21 (1) au peuple d'Antioche, qui a pour titre : *Catechesis ad illuminandos.* C'est une instruction pour les catéchumènes, auxquels il n'était pas nécessaire que saint Chrysostôme parlât de la confession sacramentelle ; au lieu qu'il devait les exhorter à reconnaître devant Dieu les désordres de leur vie passée, afin de recevoir dignement le baptême. Ce n'est donc pas par rapport aux fidèles, mais à l'égard seulement des catéchumènes qu'il faut entendre ces paroles : *Sibi soli (Deus) rationem reddere jubet, et sibi confiteri.*

(1) Neque hoc tantùm est mirabile, etc.

Le deuxième est pris de la 36[e] homélie (1). On ne peut rien conclure de ce passage, sinon que la confession publique n'est pas nécessaire. Nous avons dit col. 736, qu'autrefois, outre la confession qu'on faisait au prêtre, on était souvent obligé par lui de déclarer ses péchés publiquement. Mais cette coutume fut abolie dans l'Église de Constantinople sous Nectaire ; et enfin saint Léon la défendit expressément (voy. col. 754). C'est au sujet de cette confession publique que saint Chrysostôme dit aux pécheurs : *Je ne vous expose pas en plein théâtre, je ne prétends pas que vous serviez de spectacle aux hommes en leur confessant vos désordres ; découvrez-vous à Dieu ; montrez-vous à celui qui ne vous reprochera pas vos déréglements, mais qui les guérira* (2).

M. Daillé conclut de ces paroles que *ce saint Père n'exige rien du pécheur en cet endroit, sinon qu'il se confesse à Dieu.*

Il est vrai qu'il ne dit rien pour obliger à se confesser au prêtre ; mais dit-il quelque chose pour dispenser de s'adresser à lui ? Je veux même que tous ceux qui auront recours à Dieu pour lui demander, comme il faut, pardon de leurs péchés, l'obtiennent infailliblement ; quoique saint Chrysostôme ne le dise pas en ce lieu. Seront-ils pour cela délivrés de l'obligation d'accomplir plusieurs choses ; de réparer le scandale, de restituer, de se réconcilier, etc., parce que ce grand docteur ne parle point de ces devoirs ? Pourquoi donc veut-on que son dessein soit de dire que la confession au prêtre n'est pas nécessaire, parce qu'il n'en fait point mention ici ; comme s'il n'en parlait pas souvent ailleurs ?

Le troisième passage (3) ne combat nullement la confession secrète, mais seulement la confession publique : *Non revelavit ulcus, non in commune theatrum accusationem produxit.* Saint Chrysostôme veut qu'en particulier, et aux yeux de Dieu seul, nous fassions la recherche de nos péchés, que nous examinions nos dispositions, et que nous nous éprouvions par-là pour savoir si nous sommes en état d'approcher des saints mystères. Cette recherche s'étend non seulement sur les péchés mortels, mais aussi sur les péchés véniels, et sur les imperfections qui sont opposées à la grande pureté qu'on doit apporter à la sainte table ; ainsi saint Chrysostôme a pu se dispenser de proposer pour remède nécessaire à ces maladies, la confession qui n'était autrefois communément pratiquée que pour effacer les péchés mortels. Au reste, nous avons montré, en répondant au quatrième argument, que le jugement qu'un pécheur fait de lui-même pour s'éprouver, selon l'Apôtre, ne le dispense pas de reconnaître le prêtre pour son juge.

Le quatrième passage (4) doit, ce me semble, s'entendre des remèdes aux chutes journalières, si toutefois on veut que saint Chrysostôme parle des péchés mortels, dans lesquels on est retombé très-souvent, lorsqu'il dit : *Quoties cecideris in foro, toties exsurgis, si, quoties peccaveris, peccati pœniteat ;* il conseille la confession à Dieu, l'examen de conscience, les gémissements du cœur en secret, comme des remèdes pour se relever après tant de fréquentes chutes ; de la même manière que nous conseillons le jeûne, l'aumône, la prière, etc., à ceux-mêmes que nous ne jugeons pas en état de recevoir le sacrement de pénitence, à cause de leurs rechutes journalières. Mais cette confession à Dieu seul, que l'on conseille aux pécheurs, lorsqu'on ne les croit pas encore disposés à faire une bonne confession au prêtre, n'en exclut pas néanmoins l'obliga-

(1) C'est la 5[e] *de incomprehensibili Dei Nat.* : Quamobrem vos hortor, etc.

(2) Neque enim te in theatrum duco... Ostende ei qui non exprobrat.

(3) *Ex hom.* 56, *quæ est* 8 *de Pœnit.* : Non revelavit ulcus, etc.

(4) *Ex hom.* 57, 9 *de Pœnit.* : Quoties cecideris in foro, etc.

tion. Enfin il faut considérer qu'au temps de S. Chrysostôme, l'Église refusait l'absolution aux pécheurs qui étaient souvent tombés, comme nous le dirons dans la suite. Il ne faut donc pas s'étonner si ce Père renvoie ces pécheurs à Dieu seul, et leur dit qu'ils ne doivent pas désespérer de leur salut

Dans le cinquième passage (1), saint Chrysostôme propose un excellent moyen de se corriger de ses vices : c'est d'en gémir souvent, et de les confesser devant Dieu, d'en concevoir une vive douleur, d'employer les larmes pour les effacer. S'il semble n'exiger en cet endroit que la pénitence secrète, dont on n'a point d'autre témoin que Dieu seul, ou il entend par cette pénitence la confession secrète au prêtre ; ou il ne parle que des dispositions à la réconciliation, telles que sont le jeûne, la retraite, la prière ; ce qui n'empêche pas qu'on ne doive se faire délier par le prêtre, quand même la contrition aurait déjà rendu la vie de la grâce.

M. Daillé marque en gros caractères ces mots du passage : *Soli ei loqui*. Je sais que c'est la traduction commune ; mais lui qui faisait profession de s'arrêter au texte grec, et non pas à la traduction, devait bien marquer qu'elle n'est pas ici fidèle; et que puisque dans le grec il y a : Καὶ μόνος αὐτῷ διαλεχθῆναι, il faut traduire ainsi : *S'entretenir seul avec lui* (avec Dieu) et non pas : *S'entretenir avec lui seul* ; ce qui fait un changement considérable, et semble exclure la confession au prêtre. M. Daillé accuse Bellarmin de mauvaise foi pour des sujets bien plus légers, comme on le peut voir col. 759 ; mais je ne suis pas homme de grand bruit, et c'est assez que je voie le moindre jour à excuser ce ministre, pour le faire.

Le sixième passage (2) peut être expliqué comme le précédent. D'ailleurs, comme S. Chrysostôme y parle de la pénitence de tous les jours, qui consiste dans l'examen de conscience et dans la prière : *Dic ea quotidiè in oratione*, on peut dire qu'il ne parle que des péchés légers et journaliers qui sont effacés par cette confession secrète qu'on fait à Dieu. Mais quand même il parlerait des péchés mortels, tout ce que l'on pourrait en conclure, est qu'en cet endroit il proposerait un excellent remède contre ces péchés, savoir l'examen suivi d'une sincère douleur. C'est ce que semblent marquer ces paroles : *Cùm autem in lectum... te conjecisti, atque tibi peccata tua in memoriam venerint, collacryma ; atque ea hàc ratione delere potes.* Ajoutons enfin que si ce Père exclut la confession dans ce passage, ce n'est que la confession publique capable de couvrir de honte et d'opprobre. *Num enim dico ut ea conservo dicas, qui tibi exprobret ?*

Saint Chrysostôme exhorte les fidèles, dans l'homélie que M. Daillé cite en septième lieu (3), 1° à ne point pécher ; 2° si l'on a été assez malheureux pour pécher, à faire mourir son péché par la confession. Ensuite, pour lever toute la difficulté qu'on pourrait avoir à se confesser, il déclare qu'il n'oblige pas les pécheurs à publier leurs fautes devant les hommes, avec danger de s'exposer à leurs reproches : *Vous montrez vos plaies au Seigneur*, dit ce Père, *et non pas à un serviteur comme vous, qui les aille publier ; vous les découvrez à celui qui a un soin extrême de vous, et qui veut être votre médecin ; mais non pas à un homme qui vous couvre de confusion. « Num enim homini dicis, ut « te probro afficiat ? »* Cela n'exclut point la confession qu'il faut, selon nous, faire au prêtre, puisque même on peut dire que c'est à lui qu'il faut s'adresser pour se confesser à Dieu. C'est ainsi que s'expliquent Jean-le-Jeûneur, et plusieurs autres auteurs, comme nous l'avons fait remarquer souvent. Ces paroles donc : *Mihi soli dic peccatum privatum*, dispensent seulement de la confession publique, ainsi qu'il est aisé d'en juger par celles-ci qu'on lit au même endroit : *Non cogo te in medium prodire theatrum, ac multos adhiberè testes.* Je ne vous oblige pas, dit Dieu, selon saint Chrysostôme, je ne vous contrains pas à déclarer votre péché en pleine assemblée. Enfin quelque sens qu'on donne à ce passage, il ne décharge non plus le pécheur qui se confesse à Dieu de l'obligation de se confesser au prêtre, que de la loi de satisfaire pour son péché par la restitution, par la réconciliation, etc.

Il serait inutile de parcourir tous les autres passages de saint Chrysostôme, et je ne crois pas le devoir faire dans cette réponse abrégée. Il y en a qui ne disent rien, et qui ne servent qu'à grossir l'ouvrage de M. Daillé, comme le onzième (*hom.* 20, *in Matth.*), et même le huitième (1). D'autres peuvent servir à prouver la confession qu'on doit faire à Dieu par le ministère du prêtre, comme le dixième (*hom.* 68, *de Pœnit. regis Achab.*), qui propose aux pécheurs l'exemple de la pénitence de David, car ce roi, qui reconnaît son péché, nous marque le pénitent ; et le prophète en présence duquel il a fait sa confession, et qui prononce ensuite : *Le Seigneur vous a remis votre crime*, représente le prêtre qui donne l'absolution.

Le 9ᵉ (*hom.* 58) et le 13ᵉ (*hom.* 31, *in Ep. ad Hebr.*) ne sont opposés qu'à la confession publique. Enfin le 12ᵉ (*hom.* 27, *in* 1 *ad Cor.*) doit être expliqué comme le 3ᵉ quoiqu'il ne soit pas si fort, et que saint Chrysostôme y dise seulement que les fidèles doivent s'éprouver eux-mêmes pour connaître s'ils sont disposés à communier.

Mais afin de faire encore voir que tous ces passages ne combattent nullement la nécessité de la confession, selon M. Daillé même, je n'ai qu'à me servir de l'argument qu'il fait pour prouver que saint Chrysostôme n'a point prétendu dispenser de la pénitence publique, dans tous ces endroits, où il semble néanmoins qu'elle est plus fortement attaquée que la confession, puisque partout on y lit : *Non duc te in theatrum conservorum* ; je ne vous oblige point à servir de spectacle à vos égaux par votre pénitence ; ou quelque autre chose semblable.

Saint Chrysostôme témoigne en plusieurs endroits qu'il y avait des pénitents publics, de son temps, et que lui-même avait obligé quelques pécheurs à faire publiquement pénitence ; d'où M. Daillé (*l.* 4, *c.* 32) conclut que ce Père n'a jamais eu dessein d'abolir la discipline de la pénitence publique. Mais ne puis-je pas aussi dire : Saint Chrysostôme parle encore plus souvent de la confession (2) ; il la recommande, il y oblige : par conséquent, on ne doit pas s'imaginer qu'il ait dit quelque chose contre la nécessité de la confession, dans les passages allégués par M. Daillé ?

Que si l'on me demande pourquoi ce saint, parlant de la confession qu'il faut faire à Dieu, n'a pas toujours ajouté quelque chose touchant la confession que nous devons faire au prêtre ; je réponds, 1° que quand les Pères instruisent les fidèles de quelqu'un de leurs devoirs, il n'est pas à propos qu'ils traitent ensuite de tous les autres. Se confesser à Dieu seulement, et se confesser au prêtre, sont deux choses, et les Pères n'ont pas dû les confondre. 2° Ils n'ont pas été libres de parler aussi souvent de la confession sacramentelle que de la confession à Dieu, ou de la contrition et de la componction ; parce que celle-ci est propre à toutes sortes de personnes, aux fidèles baptisés et aux catéchumènes. On pouvait même exhorter les païens et les Juifs à cette sorte de pénitence. On sait que la plupart des homélies des Pères ont été faites en présence des infidèles mêlés parmi les chrétiens ; et c'est ce qui les empêchait souvent de parler de nos mystères et de nos sacrements, si ce n'est en

(1) *Ex hom.* 20, *in Genes.* : Attamen qui hæc fecit, si voluerit, etc.

(2) *Ex hom.* 2, *in psalm.* 50 : Peccata tua dicito, ut ea deleas, etc.

(3) *Ex hom.* 4, *de Lazaro* : Nihil tam exitiale peccato, quàm peccati accusatio, etc.

(1) *Hom.* 57 : Quòd peccata non sint evulganda

(2) Voyez au chap. 10.

termes obscurs, qui pussent être entendus des seuls fidèles. Ainsi la doctrine de la confession sacramentelle devait être cachée à ceux qui n'étaient pas encore *initiés*; et lorsque les pasteurs en parlaient anciennement, ils devaient se faire comprendre des fidèles, en sorte néanmoins que les autres ne connussent pas ce qu'ils disaient. Par exemple, saint Chrysostôme faisait assez concevoir qu'il faut se confesser aux ministres de Dieu, lorsqu'il prêchait que l'on doit se confesser à Dieu. De là vient que la plus grande partie des preuves de la nécessité de la confession, que nous tirons des anciens Pères, sont prises des discours ou des traités qui s'adressaient aux seuls fidèles. Mais je crois en avoir assez dit pour faire disparaître toute la difficulté que M. Daillé forme au sujet de saint Chrysostôme; ainsi je ne m'arrêterai pas à réfuter ce qu'il dit contre les réponses et les solutions du cardinal Bellarmin, de M. du Perron, de Vasquez, etc. Je me contenterai de remarquer qu'il se défend contre les deux premiers auteurs par cette supposition très-fausse : que la confession publique n'a jamais été pratiquée dans l'Eglise, et qu'on n'en trouve point de preuves que depuis saint Chrysostôme. On sera persuadé du contraire en consultant ce que nous avons dit plus haut de la confession publique, col. 730, 736, 754, 789, 819, 854. Je renvoie le lecteur à ces endroits, pour apprendre en quel sens je dis que cette sorte de confession était autrefois pratiquée.

XXIe ARGUMENT (1),

Tiré de quelques passages de saint Hilaire, de saint Basile, de saint Ambroise, de saint Maxime de Turin, et de saint Augustin, qui enseignent tous que l'on obtient de Dieu la rémission des péchés par la seule contrition, et sans la confession de bouche.

M. Daillé voudrait bien faire oublier aux saints Pères la langue de l'Église, et leur apprendre à parler la sienne; mais c'est inutilement. On peut voir les preuves très-claires de la confession, que nous avons tirées de tous ces saints docteurs, excepté de saint Maxime de Turin; au contraire, ce que l'on nous oppose sous le nom de ces auteurs, est de la dernière faiblesse.

Saint Hilaire (in psal. 51) semble ne parler que de la confession des justes, par laquelle, au lieu de se confier dans leurs bonnes œuvres, ils mettent toute leur espérance dans la miséricorde de Dieu, et lui demandent pardon des fautes dans lesquelles ils ne peuvent pas éviter de tomber. Mais quand même saint Hilaire dirait que David enseigne de confesser les péchés mortels à Dieu seulement, et qu'il n'exige pas que l'on se confesse au prêtre, il ne ruinerait aucune de nos prétentions; car nous n'avons jamais entrepris de prouver la nécessité de la confession sacramentelle dès le tems de David.

Saint Basile (hom. in psal. 37) fait dire à ce roi pénitent, qu'il se confesse à Dieu seul dans l'intérieur de son âme, et dans le secret de son cœur, sans qu'il eût besoin d'autres paroles que de ses gémissements : cette pénitence suffisait, sans doute, dans l'ancienne loi.

Saint Ambroise (*in Luc.*, *l.* 10, *c.* 22) et saint Maxime (*hom.* 3, *de Pœnit. Petri*) parlent de la pénitence de saint Pierre, avant l'institution de la confession, lorsqu'ils disent : « *Lavant lacrymæ delictum quod* « *voce pudor est confiteri* ; » *Les larmes lavent le péché que l'on a honte de confesser de bouche.* Au reste, on peut voir ce passage fort bien expliqué col. 842 et 844.

Enfin saint Augustin (*Enarrat.* 1. *in ps.* 31) parlant de la contrition parfaite au sujet de David touché d'un repentir sincère, dit qu'elle efface le péché avant même la confession; ce que nous reconnaissons avec le concile de Trente (*sess.* 14, *cap.* 4). Il faut néanmoins que dans la nouvelle loi, la contrition renferme le désir et la résolution de se confesser; ce que saint Augustin marque par ces paroles : *Non jam pronuntiat, sed promittit se pronuntiaturum.*

(1) Cet argument porte le titre de XXe dans le livre de M. Daillé, mais c'est une faute, le même nombre se trouvant à l'arg. précédent, et cette faute continue jusqu'à la fin.

XXIIe ARGUMENT.

Que les Pères ne désespèrent pas du salut des relaps à qui les prêtres refusaient l'absolution; d'où l'on prouve très-clairement qu'ils ont cru que Dieu remettait les péchés sans l'absolution du prêtre.

Quoique nous croyions la confession nécessaire, nous ne désespérons pas non plus du salut de ceux à qui l'on refusait autrefois l'absolution dans quelques églises particulières, pour certains crimes capitaux, ni de ceux qui meurent présentement sans confession par accident. Nous sommes persuadés que ceux qui se tournent vers Dieu par une sincère pénitence et par une contrition animée de la charité, obtiennent de sa miséricorde le pardon de leurs péchés. Ainsi notre doctrine est entièrement conforme à celle des Pères.

On ne doit pas d'ailleurs penser que la confession n'était pas jugée nécessaire dans les églises particulières où l'on refusait autrefois la réconciliation à certains criminels relaps. Quoique l'on ait tenu pour la nécessité de la confession, au moins depuis le quatrième concile de Latran, on n'en permettait pas toutefois l'usage en France à ceux qui étaient condamnés au dernier supplice, afin d'imprimer une plus grande horreur du crime; et cette coutume si rigoureuse fut gardée jusqu'au règne de Charles VI. Elle était aussi observée en Angleterre (voyez col. 825.). Présentement, on refuse encore l'Eucharistie aux criminels. Il n'est donc pas surprenant que dans les siècles où la discipline de l'Eglise était fort sévère, on refusât la confession et la pénitence à ceux que l'on regardait comme très-criminels, à cause de leurs rechutes. On craignait alors que si l'on recevait souvent les pécheurs, l'on ne leur enseignât par-là qu'ils avaient encore du temps pour offenser Dieu, comme parle Tertullien (l. de Pœnit., c. 7). On appréhendait aussi de rendre inutile le remède de la pénitence, en le rendant trop commun, selon S. Augustin (epist. 153, ad Maced. ; aliàs 54). Il faut néanmoins remarquer que comme cette rigueur n'était que de discipline, on la modérait en faveur des mourants, auxquels on accordait l'absolution et le viatique, selon le treizième canon du concile de Nicée, et les décrets des papes Sirice (epist. 1) et Innocent I (epist. 3). C'est l'opinion la plus commune, quoique tous les savants n'en conviennent pas. Mais au moins, il est assuré que l'Eglise, comme maîtresse de la discipline, a relâché ensuite de cette ancienne rigueur, en considération de la nécessité où sont les pécheurs de se faire absoudre par les prêtres; et c'est la raison que saint Léon-le-Grand (epist. 82, ad Theodor., aliàs 91) semble donner de cette dispense. Au reste nous avons prévenu cette objection dès la col. 739.

XXIIIe ARGUMENT,

Tiré d'un passage fort remarquable de Cassien qui s'accorde avec tout ce qu'ont dit les Pères ci-dessus. On y a joint quelques endroits semblables de saint Chrysostôme et de saint Éloi.

Cassien dans sa vingtième conférence (*cap.* 8) rapporte le discours de l'abbé Pinuphius, touchant les différents moyens dont les solitaires peuvent se servir pour déraciner les vices, et pour acquérir la perfection. Il marque entre autres la confession publique des fautes commises et des tentations, qui était en usage principalement dans les monastères. « Mais si la honte vous empêche de confesser ces faiblesses devant les hommes, dit Cassien, ou l'abbé qu'il fait parler, confessez-les au moins sans cesse à celui qui les connaît, c'est-à-dire à Dieu, qui ne peut pas les ignorer, et qui a coutume de remettre les péchés, sans nous obliger à publier ce qui nous cause de la

honte, et sans nous exposer aux reproches et aux injures. »

M. Daillé voulant donner plus de poids à ces paroles, prétend que Cassien les a plutôt prises de saint Chrysostôme, que de l'abbé qu'il nomme, quoique sa conjecture n'ait aucun fondement. Mais de quelque auteur que soit ce passage, il n'est nullement contraire à notre doctrine de la confession ; car il ne dispense que de la confession qui rend les péchés publics. Et d'ailleurs, comme il parle à des moines, dont la vie était fort pure, il y a bien de l'apparence qu'il ne parle point de la confession des péchés mortels, mais seulement des fautes vénielles, qui néanmoins ne laissent pas de faire rougir les saints (1), à cause qu'il y a de ce nombre certaines pensées et certains mouvements qui offensent la pudeur.

Le passage de saint Chrysostôme (*hom.* 9, *de Pœnit.*), que M. Daillé joint à celui de Cassien, nous assure seulement que si nous pleurons nos péchés, nous les effacerons. Ainsi il ne dit de la contrition parfaite que ce que nous enseigne le concile de Trente (*sess.* 14, *cap.* 4).

On a répondu à l'autorité de saint Éloi col. 780 ; et comme Théodulfe, cité par M. Daillé, dit la même chose que ce saint évêque, on trouvera la solution de son passage au lieu marqué. On peut la voir encore 809. Mais si l'on prend la peine de relire ce que nous avons rapporté de ces deux auteurs pour prouver la confession, l'on aura lieu de s'étonner que M. Daillé ait pu les consulter sur le sujet que nous traitons, et croire après cela qu'ils le favorisent. A la bonne heure, qu'il prenne pour lui tous ceux qui ne sont pas contre lui; mais qu'il nous laisse au moins ceux qui le condamnent aussi clairement que saint Éloi et Théodulfe.

XXIVe ARGUMENT.

Sur un passage très-clair de Julien Pomère, qu'on explique et qu'on défend contre les vaines chicanes d'Estius.

Ce passage est très-clair et très-décisif, à la vérité, mais pour prouver la nécessité de la confession, comme on en sera persuadé en le lisant, col. 765, où nous faisons voir les étranges suites des faux raisonnements de M. Daillé, et son injustice à traiter Estius de chicaneur. Ce qu'il dit en passant, que, selon Raban-Maur (*l.* 2 *de Instit. clericor. c.* 29, *t.* 10 *Bibl. Pat.*), les prêtres et les diacres n'avaient point d'autre témoin de leur pénitence que Dieu, prouve seulement qu'ils étaient dispensés de la pénitence publique, mais non pas de la confession. C'est de quoi l'on sera persuadé, si l'on prend la peine de relire ce qui a été dit plus haut de la confession des évêques et des prêtres, col. 771, 772, 805, 820, 834.

XXVe ARGUMENT,

Tiré du témoignage de Laurent de Novare (2), lequel enseigne évidemment que les fidèles baptisés obtiennent la rémission de leurs péchés sans l'absolution du prêtre, par la contrition et par le repentir.

Cet auteur, selon M. Daillé, attribue la rémission de tous les péchés des fidèles au baptême qu'ils ont reçu ; c'est pourquoi il semble qu'il juge la confession inutile. Aussi témoigne-t-il qu'après le baptême nous n'avons plus besoin ni de l'instruction d'un maître, ni de la main du prêtre : *Non opus habes doctore, non dextrà sacerdotis.* Que Dieu a mis en nous-mêmes le remède du péché : *Remedium tuum in te ipso statuit.* Qu'il a laissé en notre liberté la rémission de nos fautes, sans que nous cherchions le prêtre quand la nécessité le demandera : *Remissionem in arbitrio tuo posuit ut non quæras sacerdotem, cùm necessitas flagitaverit.* Répondons à tous ces articles.

(1) Absque illius verecundiæ publicatione, etc.
(2) Hom. 1, tom. 2 Bibl. Patr.

1° Puisque M. Daillé veut que nous expliquions cet auteur par saint Augustin, nous devons dire qu'il n'attribue au baptême la rémission des péchés commis ensuite, que parce que tous les autres remèdes du péché seraient inutiles sans le baptême, et qu'ainsi il semble qu'ils reçoivent leur efficace et leur vertu de ce sacrement. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*l.* 1, *de Nupt. et Concup.*) : *Quel fruit produirait la pénitence, si le baptême n'avait précédé?*

2° Lorsque Laurent de Novare dit qu'après le baptême nous n'avons plus besoin ni de l'instruction, ni de la main du prêtre, il veut seulement exclure la nécessité d'un second baptême, comme il paraît par ces paroles : *Ne cherchez plus Jean-Baptiste, n'allez plus au Jourdain. « Nolite jam quærere neque Joannem, neque Jordanem. »* Il n'est plus nécessaire qu'on vous instruise comme des catéchumènes, vous n'avez plus besoin de la main du prêtre pour vous administrer le baptême. Messieurs les prétendus réformés voudraient-ils bien conclure de ce passage qu'après qu'on est baptisé, il n'est plus nécessaire d'entendre la parole de Dieu prêchée par les ministres de l'Église? Je ne saurais me le persuader, voyant qu'ils font dépendre toute la religion de la prédication. Il faut donc qu'ils avouent, aussi bien que moi, que cet auteur parle seulement des instructions qu'on donnait avant le baptême, desquelles il dit que nous n'avons pas besoin ; et que, par conséquent, il n'exclut que la nécessité d'un second baptême.

3° Lorsqu'il dit que Dieu a mis dans les fidèles mêmes le remède du péché ; ou il parle seulement du péché véniel, dont on ne peut se garantir : comme ces paroles semblent le marquer : *Quia non poteras manens in membris, corporisque compage, liber existere à peccato, immunisque esse à noxâ, post baptisma remedium tuum in te ipso statuit;* ou bien il veut que dans la nécessité, on puisse obtenir la rémission des péchés mortels sans le secours du prêtre; ou enfin qu'on n'a pas besoin d'être instruit par lui des remèdes du péché, parce qu'on l'a été en recevant le baptême.

Mais sans avoir recours à ces explications, ce raisonnement suffit pour désarmer M. Daillé. Si l'auteur dont il s'agit ne dispense pas de s'adresser au prêtre, pour faire par son ordre la pénitence publique, lorsqu'on a commis quelque crime qui mérite cette peine; comme il faut que les protestants l'avouent, nonobstant ces paroles : *Non quæras sacerdotem;* pourquoi ne puis-je pas les expliquer en sorte qu'elles ne dispensent pas de la confession des péchés mortels? Car l'auteur n'excepte pas plus les péchés scandaleux que les péchés mortels ; et ce qu'on dira de ceux-là, je puis le dire de ceux-ci. Certainement, si l'on fait réflexion que Laurent de Novare a vécu dans le dixième siècle, comme le veulent quelques-uns; ou tout au plus tôt dans le sixième, comme le dit M. Daillé; il me semble qu'on ne peut pas croire qu'il ait enseigné, en Italie, quelque chose contre la nécessité de la confession, que l'on prouve si clairement, au moins depuis le pape saint Léon premier du nom.

XXVIe ARGUMENT.

Il est tiré de deux passages très-considérables de Bède.

Ces passages sont expliqués col. 800. On peut voir en cet endroit si M. Daillé a réussi dans son dessein, de tourner de son côté un auteur qui est si manifestement pour nous.

XXVIIe ARGUMENT,

Fondé sur le témoignage d'Érasme, de Rhénanus et de M. Rigault, lesquels ne pouvant résister à la force de la vérité, sont tombés d'accord que la confession papiste n'était point en usage dans l'ancienne Église.

Si l'on devait régler la foi de l'Église sur le sentiment de ces nouveaux auteurs, il serait important d'examiner de près ce qu'ils ont cru de la nécessité de

la confession. Mais puisqu'ils ont dû au contraire se soumettre à l'autorité de l'Église, qui tient que l'obligation de se confesser est de droit divin, c'est une chose indifférente pour la question que nous examinons, qu'ils soient demeurés dans la soumission due à l'Église, ou qu'ils en soient sortis; ce qu'on ne doit pas croire toutefois, surtout de M. Rigault. Au reste, nous avons montré col. 852 que M. Daillé a fourni des armes contre lui-même, quand il a prétendu tourner le témoignage de ces modernes contre nous.

XXVIIIe ARGUMENT,

Tiré du changement arrivé dans la discipline vers le commencement du neuvième siècle, au quel temps la pénitence secrète devint commune et très-fréquente, étant imposée par les prêtres. — Quel a été l'usage de ces mots, PÉNITENTS et PÉNITENCE *dans trois âges différents du christianisme. — On prouve par tout cela que la discipline d'aujourd'hui touchant la pénitence n'était pas la même dans l'antiquité.*

Quoi que nous ne doutions pas qu'il ne soit arrivé du changement dans la discipline de l'Église touchant la pénitence, M. Daillé néanmoins ne choisit pas bien le temps auquel il le place, puisqu'il est certain que nous trouvons autant de preuves de la confession et de la pénitence secrète, au moins dans les 6e, 7e et 8e siècles que dans le neuvième. Pour en être persuadé, on n'a qu'à revoir ce que nous avons dit dans l'examen des auteurs de ces divers siècles de l'Église, au sujet de la pénitence secrète, ci-dessus, col. 772, 786, 816, 865. Mais quand même il serait vrai que le mot de pénitence aurait toujours signifié la pénitence publique dans son ancien usage, nous avons fait voir, en répondant au 17e argument, qu'on ne peut rien conclure de là qui ne soit très-avantageux pour la doctrine de l'Église, et qui ne prouve la nécessité de la confession.

M. Daillé n'est donc pas heureux dans les belles découvertes qu'il croit faire. En voici encore une autre qui tournera mal pour lui. *C'est*, dit-il (*l.* 4, *cap.* 41), *au neuvième siècle que l'on a commencé à se confesser en détail de tous les péchés, et même des pensées mauvaises;* ce qu'il prétend prouver par un passage du solitaire Marc, que j'ai expliqué col. 822. N'avons-nous pas d'ailleurs prouvé dès les premiers siècles la confession en détail, sans omettre les mauvaises pensées mêmes? (Voyez col. 726, 733, 736, et divers autres endroits sur la confession des péchés secrets, sur celle des circonstances et sur la confession générale.)

XXIXe ARGUMENT,

Où l'on fait voir sept différences entre la confession d'aujourd'hui et celle qu'on pratiquait au neuvième siècle.

Cet argument est réfuté dans tout le chapitre 22; ainsi je ne crois pas devoir y répondre encore; non plus qu'au 30e et au 31e, où M. Daillé prouve que depuis le neuvième siècle jusqu'au quatrième concile de Latran, et depuis ce concile jusqu'à celui de Trente, et même après, il s'est encore trouvé des catholiques qui ont combattu la nécessité de la confession. L'on a déjà satisfait à toutes les mauvaises conséquences que ce ministre tire de là. On peut les voir détruites aux chapitres 29, 31, 32. Je n'examine point si les auteurs catholiques qu'il cite ont attaqué la confession directement dans le dogme, ou seulement dans la discipline et dans la pratique; parce que cet examen ne me paraît nullement nécessaire, et qu'il demanderait plus d'étendue que cet abrégé ne m'en donne. J'avertirai seulement le lecteur, que souvent les ministres n'entendent point nos auteurs, ou leur en imposent. J'en ai un exemple devant les yeux. Je lis présentement dans une Réponse (1) au livre de l'Exposition de M. de Meaux, que *le prétendu sacrement de la pénitence, de la confession auriculaire, et de l'absolution, est une chose inconnue dans les premiers siècles du christianisme, comme des docteurs catholiques en demeurent d'accord.* Et l'on cite pour prouver cela le P. Morin (*de Sac. Pœnit.*), l. 4, c. 10. Cependant le P. Morin ne dit pas le moindre mot de cela; il montre seulement qu'avant l'hérésie des novatiens les pénitences n'étaient ni si longues, ni si rigoureuses qu'elles le furent depuis. C'est ainsi qu'on peut se fier à la fidélité de ces messieurs.

Voilà tout ce qu'un savant ministre, aidé des plus habiles de son parti, a pu dire contre la confession. Quoiqu'il ait proposé dans son livre quelques passages et quelques raisons qui renferment des difficultés dont on peut avec sujet nous demander l'éclaircissement, néanmoins ces passages, et les raisons de cette sorte sont en si petit nombre, qu'ils se perdent dans la multitude de choses inutiles qu'il a ramassées; et toute ma peine a été de les démêler. Il ne faut pourtant pas s'imaginer que M. Daillé ait voulu trahir sa cause; il n'a manqué ni de zèle, ni d'adresse pour la défendre. Mais sa cause lui a manqué; c'est inutilement qu'il a bâti, parce qu'il n'a pu trouver le solide hors de l'Eglise. En effet, quelque nouveau que soit l'édifice de l'hérésie, ce n'est qu'une masure ébranlée, parce que envain on travaille à bâtir ceque Dieu a résolu de détruire.

Comme je ne prétends pas que messieurs les prétendus réformés me croient sur ma parole en ce que je dis de M. Daillé, je les supplie d'examiner eux-mêmes les preuves de la confession que j'ai rapportées, et de les comparer avec ce que nous oppose ce ministre. Pourvu qu'ils se désentêtent un peu de l'estime qu'ils en ont conçue, j'espère qu'ils triompheront de leurs ténèbres, en se laissant vaincre par la vérité, ce qui est la plus glorieuse de toutes les victoires.

Je finis en les priant de ne me savoir pas mauvais gré de ce que j'ai écrit contre leur fausse doctrine, conservant beaucoup de charité, d'estime, et même de tendresse pour leurs personnes. Si je leur donnais des avis importants sur des intérêts temporels, ils m'en remercieraient sans doute : comment donc pourront-ils trouver mauvais que j'aie écrit pour procurer le salut de leurs âmes? A moins qu'ils ne soient du nombre de ceux qui, selon saint Augustin (epist. 43, aliàs 162), font tant de cas des choses de ce monde, pendant qu'ils en font si peu de leur âme. USQUE ADEÒ CHARUS EST HIC MUNDUS HOMINIBUS, ET SIBIMETIPSI VILUERUNT.

(1) Réponse adressée à M. Conrad, pag. 145.

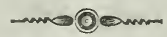


VIE DE SCHEFFMACHER.

Scheffmacher (Jean-Jacques), jésuite de la province de Champagne, naquit à Kientzheim en Haute-Alsace, de parents distingués, le 27 avril 1668. Il fut nommé en 1715 à la chaire de controverse fondée dans la cathédrale de Strasbourg, par Louis XIV. Par les talents et le zèle qu'il y déploya, il eut le bonheur de faire rentrer dans le sein de l'Eglise un grand nombre de luthériens. Les écrits qu'il publia depuis 1716 jusqu'à sa mort, et surtout ses douze savantes lettres, procurèrent la conversion de quantité d'autres. Psaff, chancelier de l'université de Tubingen, et Arnaud de la Chapelle, pasteur à la Haye, tâchèrent d'y répondre, mais il paraît que leurs réponses n'obtinrent pas de succès. Les lettres du P. Scheffmacher parurent d'abord successivement et séparément; mais on les réunit, et on en fit trois éditions en 2 vol. in-4° : la première en 1733, la deuxième en 1748, et la troisième en 1750-1751. Il y en eut aussi une en 3 vol. in-12, Rouen 1769, laquelle contient une treizième lettre sur la présence réelle, contre les calvinistes. Nous laisserons subsister dans notre édition cette dernière lettre du savant jésuite.

Le P. Scheffmacher mourut à Strasbourg, recteur du collége royal et de l'université catholique de cette ville, le 18 août 1733.

LETTRES
D'UN DOCTEUR ALLEMAND,
de l'Université catholique de Strasbourg,
A UN GENTILHOMME ET A UN MAGISTRAT PROTESTANTS.



PREMIERE LETTRE.

Monsieur,

Si les fréquents entretiens que j'ai eu l'honneur d'avoir avec vous sur différents points de controverse vous avaient donné autant d'estime pour notre sainte religion qu'ils m'en ont donné pour votre personne, il y a long-temps que vous seriez catholique. Il ne se peut rien ajouter à l'idée avantageuse qui m'est restée de votre bon esprit, de votre politesse et de votre modération. J'ai été surpris de trouver dans une personne de votre condition des connaissances si recherchées, qui vous font dire pour la défense de l'erreur tout ce qu'il peut y avoir de plus spécieux ; mais en même temps que j'ai admiré les rares talents que Dieu a mis en vous, et le soin avec lequel vous les avez cultivés, je n'ai pu m'empêcher d'être sensiblement touché de voir l'étrange impression que font sur vous les préjugés de la naissance et de l'éducation.

Ces préjugés sont tels que je désespérerais de trouver jamais entrée dans votre esprit pour y faire recevoir la vérité, si d'une part la sagesse et la régularité qui reluisent dans toutes vos actions, et de l'autre les prières des bons amis que vous avez parmi nous, ne me faisaient espérer que Dieu lèvera tôt ou tard le voile qui vous empêche de voir le grand jour dont vous êtes environné, et qu'au lieu de se lasser de vos longues résistances, il en aura enfin pitié. Voici donc, monsieur, un dernier effort que m'inspire le zèle que je me sens pour votre salut ; je me propose de vous marquer par écrit les raisons qui doivent vous convaincre que vous ne pouvez espérer de vous sauver, à moins de vous faire catholique, afin que vous puissiez les examiner à loisir, les communiquer aux habiles gens de votre religion, et voir s'ils ont quelque chose à y répliquer, qui puisse contenter un esprit raisonnable et non prévenu; car, monsieur, on ne prétend pas vous surprendre, et on ne vous sollicite de faire ce pas qu'après vous être assuré par une pleine et entière conviction de la nécessité de le faire. Je dis donc, monsieur, qu'en restant dans le luthéranisme que vous professez, il n'y a pas de salut à espérer pour vous, et cela pour six raisons, dont je vais d'abord vous faire le précis, et que je développerai ensuite plus au long.

1° Parce que vous êtes séparé de la véritable Église de Jésus-Christ ; or ç'a été de tout temps un principe incontestable parmi les chrétiens, que hors de la véritable Église il n'y a point de salut.

2° Parce que vous n'avez qu'une foi humaine et chancelante, fondée sur de pures opinions ou sur des interprétations incertaines et arbitraires de l'Écriture; vous n'avez pas la foi divine, sans laquelle, selon S. Paul (Hebr. 11, 6), il est impossible de plaire à Dieu, la foi divine étant une foi prudemment ferme et inébranlable, appuyée sur la parole de Dieu, sûrement et infailliblement bien entendue ; caractère de foi bien différent de la vôtre.

3° Parce que vous persistez dans la révolte contre les puissances ecclésiastiques établies de Dieu, en refusant de reconnaître le pape et votre évêque, qui sont vos pasteurs légitimes. Or l'Apôtre vous avertit (Rom. 13, 2) que ceux qui résistent aux puissances établies de Dieu s'attirent la condamnation sur eux-mêmes.

4° Parce que la confession qui se fait à un prêtre, en lui déclarant en détail les péchés dont on se sent coupable, n'étant point en usage parmi vous, vous vous trouvez privé du moyen que Dieu a établi comme nécessaire pour obtenir la rémission de vos péchés,

et que par-là la voie de la réconciliation avec Dieu vous est fermée.

5° Parce que vous ne satisfaites point au précepte de Jésus-Christ, qui vous ordonne, sous peine de perdre la vie éternelle, de recevoir son corps et son sang; ce que vous ne faites pas une seule fois pendant toute votre vie, vos pasteurs ne vous donnant que du pain et du vin, et rien au-delà, faute de caractère et de pouvoir pour consacrer, comme il vous sera clairement démontré.

6° Parce que vous adhérez à un corps de doctrine mêlé de plusieurs hérésies condamnées par l'Église et reconnues pour telles par les plus savants Pères de l'Église, qui en faisant le dénombrement des hérésies qui s'étaient élevées depuis le commencement du christianisme jusqu'à leur temps, ont mis dans le catalogue qu'ils nous en ont laissé une bonne partie des dogmes que vous soutenez aujourd'hui. Or vous n'ignorez pas, monsieur, que l'hérésie est un crime damnable et un vice de l'esprit, qui ne ferme pas moins l'entrée du ciel que les péchés les plus grossiers de la chair.

C'est sur ces six raisons que j'établis la proposition si intéressante et si digne de votre attention et de votre examen, que j'ai l'honneur de vous faire, en vous disant sans déguisement qu'en restant dans votre religion vous ne pouvez espérer de vous y sauver; je m'attache d'abord à la première de ces raisons, me réservant à vous détailler les autres dans d'autres lettres qui suivront celle-ci si vous le voulez bien.

Du reste, monsieur, si je ne suis pas aussi persuadé de la vérité dont je vais essayer de vous convaincre, que je le suis de la vérité d'un jugement à venir, je consens que le Juge qui doit me juger sur ce que j'aurai l'honneur de vous dire, et sur les vues que j'ai en vous écrivant, me traite au grand jour de son jugement comme le plus grand de tous les fourbes et de tous les imposteurs. Je puis bien vous dire avec l'Apôtre (2 Cor. 11, 17): *Ex sinceritate sicut ex Deo, coram Deo, in Christo loquimur.* Nous vous parlons avec toute la sincérité possible, *sicut ex Deo*, comme ayant charge de Dieu, par l'intérêt que nous prenons à sa gloire et à votre salut; *coram Deo*, comme étant en sa présence, et faisant une attention sérieuse à l'œil qui nous éclaire, et qui pénètre les replis les plus cachés de notre cœur; *in Christo*, et au nom de Jésus-Christ, pour prévenir, s'il est possible, la perte d'une âme qui a été rachetée de son sang.

Je commence par vous dire, monsieur, avec toute la liberté que le sujet demande, et que vous me permettrez sans doute, que vous êtes séparé de la véritable Eglise de Jésus-Christ, et pour vous le prouver d'une manière nette et précise, et propre à ne vous laisser aucune crainte des équivoques ni de la surprise, je déclare d'abord que je n'entends ici, par le mot d'Egl de Jésus-Christ, autre chose que la société des fidèles fondée par Jésus-Christ, étendue par les apôtres, continuée par la postérité des premiers chrétiens, perpétuée jusqu'à nous par les enfants des fidèles, toujours gouvernée par des pasteurs, héritiers aussi bien de la foi que du siége de leurs prédécesseurs, répandue par toute la terre, visible en tout temps par l'exercice des fonctions du ministère sacré. Voilà, monsieur, en peu de mots l'idée de l'Eglise dont j'ai à parler, marquée assez clairement, pour que vous ne puissiez vous y méprendre. Or c'est à cette Eglise que Jésus-Christ a fait ses promesses; c'est cette Eglise qui a subsisté depuis son établissement sans aucune interruption, et qui subsistera jusqu'à la fin des siècles; c'est cette Eglise qui ne peut enseigner d'erreurs contraires à la foi, ni mal administrer les sacrements; c'est elle dont il n'est pas permis de se séparer, et hors de la communion de laquelle il n'y a point de salut à espérer; c'est elle dant jamais personne ne s'est séparé sans encourir la note de schismatique ou d'hérétique. C'est pourtant là l'Eglise dont vous, monsieur, vous vous trouvez malheureusement séparé.

Tout autant de propositions qu'il faut justifier. Car je compte bien que vous n'en recevrez aucune sans de bonnes preuves, et que vous ne me passerez rien, sans y être forcé par les termes les plus clairs et les plus précis de l'Ecriture. Trouvez donc bon, monsieur, que je reprenne chaque proposition en particulier, et que j'essaie de vous en faire voir la vérité d'une manière à convaincre pleinement un esprit aussi solide que le vôtre. Je vous demanderais de la patience pour lire tout cela, si le désir que vous avez de votre salut me permettait de vous croire capable de lire avec indifférence des choses dont dépend si fort le sort de votre éternité.

PREMIÈRE PROPOSITION : *C'est à une Église visible que Jésus-Christ a fait ses promesses.*

Je dis donc premièrement que c'est à l'Eglise, telle que je l'ai représentée, savoir, à une Eglise visible par la continuité du peuple, la suite des pasteurs, et les fonctions extérieures du ministère sacré, que c'est à cette Eglise, dis-je, que Jésus-Christ a fait ses promesses. Il n'y a, monsieur, pour vous en convaincre, qu'à lire ce qui précède et ce qui suit les promesses que Jésus-Christ a faites à son Eglise, et vous reconnaîtrez que vouloir attacher une autre idée à l'Eglise dont le Sauveur parle, c'est vouloir se jouer de l'Ecriture, pour se livrer sans réserve aux imaginations les plus bizarres et les plus mal fondées.

Prenez la peine, monsieur, d'examiner la promesse faite au chap. 16 de S. Matthieu, v. 18, où il est dit : *Vous êtes Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle;* et vous remarquerez, s'il vous plaît, qu'incontinent après ces paroles le Sauveur ajoute, en parlant à Pierre, v. 19 : *Je vous donnerai les clés du royaume des cieux; tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel; tout ce que vous délierez sur la terre sera aussi délié dans le ciel.* N'est-ce pas là, monsieur, une Eglise où il y a des pasteurs et des ouailles, où l'on absout et où l'on condamne, où on lie les pécheurs obstinés et où on délie les pécheurs contrits, et, par conséquent, où le ministère s'exerce visiblement? Mais l'exercice visible du ministère n'était-il que pour les temps de Pierre? Ne devait-il pas passer aux siècles futurs, et se continuer par les successeurs de cet apôtre? Il s'agit donc ici d'une société visible et continument successive; et c'est à une telle Eglise qu'il a été promis que les portes de l'enfer ne prévaudraient point contre elle.

Examinons cette autre promesse du Sauveur, au chap. 28 de S. Matthieu, v. 20 : *Je serai avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles*, et observez, s'il vous plaît, monsieur, que ces paroles ne furent dites aux apôtres qu'après l'ordre qu'ils reçurent d'aller prêcher par toute la terre, et de baptiser tous les peuples. *Allez, enseignez tous les peuples*, leur dit le Sauveur, *et baptisez-les au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, et je serai avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles;* n'est-ce pas comme si le Sauveur eût dit : Allez prêcher, je serai avec vous lorsque vous prêcherez; allez baptiser, je serai avec vous lorsque vous baptiserez? Qui ne comprend ici une Eglise visible par la prédication de l'Evangile et par l'administration des sacrements? une Eglise qui doit s'étendre par toute la terre, puisqu'il s'agit d'enseigner et de baptiser tous les peuples? Et lorsque le Sauveur ajoute *tous les jours*, qui ne voit que la promesse ne se fait pas aux seuls apôtres, qui devaient mourir comme les autres hommes, mais aussi à leurs successeurs, dont la suite ne doit finir qu'avec le monde, et que Jésus-Christ promet de n'abandonner jamais?

Quoi de plus fort que les paroles de S. Paul pour confirmer l'idée que tout catholique se forme de l'Église, en réunissant sa perpétuité avec sa visibilité? Cet apôtre ne la nomme-t-il pas au chap. 3 de la première à Timothée, v. 15, la colonne et le soutien de

la vérité? Mais de quelle Église parle-t-il en cet endroit? Est-ce d'une société de gens épars, inconnus les uns aux autres, unis par les seuls liens d'une foi intérieure dont ils ne donnent aucun témoignage au dehors? Ne parle-t-il pas de la maison de Dieu parfaitement arrangée dans toutes ses parties? d'une société visible, gouvernée par les évêques et les diacres, dont il a soin de marquer jusqu'aux moindres devoirs? Et le même apôtre ne nous assure-t-il pas au chap. 4 de l'Épître aux Éphésiens, v. 11, qu'il y aura toujours *des pasteurs et des docteurs pour accomplir le ministère, et édifier le corps de Jésus-Christ, qui est l'Église, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu*, qui nous sera manifesté dans tout l'éclat de sa gloire au jour de son second avénement?

Réfléchissez, monsieur, sur tous les endroits où il est parlé de la durée de l'Église, vous la verrez toujours cette durée liée avec un état de visibilité, comme si le S.-Esprit eût pris à tâche de prévenir les chicanes des esprits indociles ennemis de la dépendance, qui voudraient se préparer des défaites pour s'exempter de subir le joug de l'autorité.

Que si, monsieur, nonobstant tout ce que je viens d'avoir l'honneur de vous dire, il vous restait encore quelque complaisance pour le fantôme d'une église invisible, si artificieusement imaginée pour éluder les promesses de Jésus-Christ, alors je vous demanderais comment dans ces temps nébuleux d'une église éclipsée, il eût fallu s'y prendre pour satisfaire au précepte de Jésus-Christ, qui nous renvoie à l'Église (Matth. 18, 17) pour y porter nos plaintes, écouter ses arrêts, nous rendre dociles à ses décisions; je vous demanderais à qui ont dû s'adresser les idolâtres, les Mahométans et les Juifs, pour embrasser une foi pure et orthodoxe, et entrer dans la vraie voie du salut; je vous demanderais de qui les âmes privilégiées composant ladite église invisible, auraient reçu la dispense de professer ouvertement leur foi, le Sauveur ayant fait une loi si générale pour tous les chrétiens (Matth. 10, 32) de le confesser devant les hommes sous peine d'être renoncés devant son Père, et l'Apôtre ayant déclaré en termes si formels (Rom. 10, 10), qu'il est nécessaire de confesser la foi de bouche pour obtenir le salut. J'aimerais de plus à savoir si ces puristes fidèles, exempts de la contagion commune, ont communiqué dans l'usage des choses saintes avec la troupe livrée à l'erreur et à l'idolâtrie: s'ils l'ont fait, comment ne se sont-ils pas rendus coupables de la même prévarication? Et s'ils ont évité de participer aux mystères de la multitude profane et égarée, comment ne se sont-ils pas fait remarquer? et comment ne se trouve-t-il aucun historien qui ait pris soin de nous en instruire? Je vous prierais encore de vouloir bien me dire de quel usage ou de quelles ressources eussent été les conciles généraux, pour réprimer les hérésies qui sont venues à s'élever depuis la naissance du christianisme. Si ce n'est point à une Église visible qu'ont été faites les promesses de Jésus-Christ, voilà donc toutes les décisions des conciles généraux sujettes à révision, comme partant d'un tribunal qui n'a pas de quoi nous rassurer. Voilà tous les hérétiques des temps passés, ariens, macédoniens, nestoriens, eutychiens, pélagiens, etc., fort au large; vous leur ouvrez une belle porte, ils n'ont qu'à rentrer dans une église invisible, qu'ils se formeront aussi aisément et avec autant de droit que vous pour se mettre à couvert de tous les anathèmes de l'Église visiblement assemblée dans les conciles.

Avouez, monsieur, que toutes ces questions ne seraient pas peu embarrassantes, et qu'on chercherait en vain de quoi y faire de bonnes réponses; et convenez en même temps que de tous les auteurs protestants, il n'y en a point qui se soit expliqué plus sensément sur la matière dont il s'agit, que le célèbre Mélancton, l'auteur de votre Confession d'Augsbourg, et celui qui, après Luther, a eu le plus de part à votre réforme prétendue. Voici ses paroles, que je vous ferai voir, quand il vous plaira, dans la préface qu'il a mise à la tête de ses ouvrages: *On ne peut se dispenser*, dit-il, *de reconnaître une Église toujours visible; c'est à elle que le Sauveur nous a ordonné d'avoir recours, c'est celle dont parle S. Paul, lorsqu'il dit que nous sommes devenus un spectacle aux hommes, aux anges et à l'univers. Mais quel spectacle*, reprend-il, *s'il est imperceptible? Où aboutiront les discours téméraires par lesquels on prétend contester à l'Église sa visibilité? Ne voit-on pas que c'est fouler aux pieds les témoignages de toute l'antiquité, anéantir tous les jugements que l'Église a jamais rendus, et établir la plus licencieuse de toutes les anarchies* (1)?

Je crois, monsieur, pouvoir attendre de la bonté de votre esprit et de la droiture de votre cœur, qu'après des preuves si solides, vous recevrez la première des propositions que j'ai avancées ci-dessus: venons à la seconde.

Seconde proposition: *L'Église visible à laquelle les promesses ont été faites ne peut cesser d'être la véritable Église de Jésus-Christ.*

Je dis que cette Église visible, et toujours reconnaissable par la continuité du peuple, la suite des pasteurs et les fonctions extérieures du ministère sacré, n'a point cessé depuis son établissement d'être la véritable Église de Jésus-Christ, et qu'elle ne cessera pas de l'être jusqu'à la fin du monde. Cette proposition n'est, comme vous voyez, qu'une suite de la précédente; car si c'est à l'Église telle que je l'ai représentée que Jésus-Christ a fait ses promesses, ce sera sans doute la même Église qui en aura ressenti, et qui en ressentira toujours les effets, et, par conséquent, lorsque nous trouvons des gens qui disent que la foi a commencé à s'altérer dès le quatrième siècle; que les erreurs ont toujours été en augmentant; et que, pendant plus de mille ans avant la réforme entreprise par Luther, l'Eglise, gouvernée par les évêques, au lieu de rester une épouse fidèle à Jésus-Christ, n'avait été qu'une malheureuse prostituée; que pouvons-nous penser de ceux qui tiennent de pareils discours, sinon qu'un excès d'entêtement inconcevable les aveugle jusqu'à leur ôter ce qu'ils devraient avoir naturellement de sens et de raison pour réfléchir que, par leur beau plan de religion, ils font de Jésus-Christ un faux prophète et un imposteur, aussi infidèle que magnifique dans ses promesses?

N'est-il pas étonnant que des gens qui ne cessent de nous vanter leur attention infinie à s'en tenir aux termes de l'Ecriture, et qui de cette attention prétendue font la maxime fondamentale de leur réforme, lorsqu'il s'agit de l'article de l'Eglise qui est le plus important de tous et celui qui a le plus de suite; article que les apôtres ont jugé à propos de placer dans leur Symbole immédiatement après ce qu'il faut croire des trois personnes divines; n'est-il pas, dis-je, étonnant que ces messieurs tiennent sur cet article un langage contradictoirement opposé à celui de l'Ecriture? Jésus-Christ dit que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre son Eglise, et ils osent dire que les erreurs ont prévalu contre elle; Jésus-Christ promet d'être tous les jours jusqu'à la fin du monde avec le corps successif des pasteurs, et ils osent dire que Jésus-Christ a abandonné ce corps de pasteurs pendant plusieurs siècles; Jésus-Christ nous ordonne (Matth. 18, 17) d'écouter l'Eglise, sous peine de pas-

(1) Necesse est fateri esse visibilem ecclesiam, de quâ Filius Dei inquit: Dic Ecclesiæ, et de quâ Paulus ait: « Sumus spectaculum toti mundo, angelis et hominibus. » Quale spectaculum est quod non cernitur? quò spectat autem hæc portentosa oratio quæ negat esse visibilem ullam Ecclesiam? delet enim omnia testimonia antiquitatis, abolet judicia, et facit ἀναρχίαν infinitam.

ser pour païens et pour publicains, et cela sans marquer aucunes limites à la docilité qu'il exige de nous envers elle; et ces messieurs prétendent qu'il peut être des cas où, non seulement on peut se dispenser de recevoir les décisions de l'Église, mais où l'on est même obligé de les combattre. Saint Paul nomme l'Église la colonne et le soutien de la vérité, et eux n'en font qu'un roseau faible et fragile; le même apôtre nous déclare qu'il y aura toujours des vrais pasteurs et des vrais docteurs, comme étant absolument nécessaires au maintien et à la conservation de l'Église, et eux prétendent que pendant un temps très-considérable il n'y a eu que de faux pasteurs, de faux docteurs, qui ne méritaient que le nom de séducteurs et de docteurs du mensonge. N'est-ce pas là, monsieur, un beau début pour nous disposer à les en croire sur leur parole, lorsqu'ils nous assurent avec tant de confiance que quand il s'agit de régler la créance, le premier de leurs soins, ou, pour mieux dire, leur unique objet est de suivre la lettre du Texte sacré, qu'ils nous donnent pour l'unique et invariable règle de leur foi? En vérité, monsieur, il est bien difficile qu'un esprit aussi judicieux que le vôtre ne remarque ici des airs de forfanterie, qui, bien loin de donner du crédit à ceux qui osent s'en parer, ne peuvent que rendre fort suspecte la cause qu'ils défendent.

Que s'il y a lieu de s'étonner de voir des prétentions exprimées en termes si magnifiques, et si mal soutenues par les effets, n'y aura-t-il pas lieu d'être indigné contre les mauvais artifices de ceux qui ont intérêt à entretenir les peuples dans l'erreur? Il n'est pas, monsieur, qu'on ne vous ait cité cent fois les sept mille Israélites cachés du temps du prophète Élie (3 Reg. 19, 14). C'est là l'exemple favori que messieurs vos ministres aiment à rapporter, pour donner quelque couleur de vérité à leur système de l'Église invisible. Le prophète croyait être le seul, disent-ils, qui fût resté fidèle; il croyait la véritable religion absolument éteinte, lorsque Dieu lui fit connaître qu'il y avait encore sept mille Israélites qui n'avaient pas fléchi le genou devant Baal. N'était-ce pas là, disent-ils, une église invisible, qui subsistait tandis qu'on ne voyait plus aucune trace de l'Église visible? Mais pourquoi ces messieurs ne disent-ils pas en même temps qu'il y avait deux royaumes du peuple de Dieu, celui d'Israël et celui de Juda, et que tandis que la religion était très-maltraitée dans le royaume d'Israël par les persécutions du roi Achab, ce qui obligeait les serviteurs du vrai Dieu à se tenir cachés, elle était très-florissante dans le royaume de Juda par la protection que lui donnaient des rois très-pieux, tels qu'étaient Oza et Josaphat? Est-ce par ignorance qu'on omet ainsi de rapporter la véritable situation des choses? Mais qui pourrait soupçonner ces messieurs, qui ne manquent pas de lire les histoires sacrées, d'ignorer des faits si bien marqués? Il n'y a donc que la mauvaise foi et le dessein de tromper qui puissent les engager à avoir recours à un exemple qui ne serait d'aucune force pour établir une église invisible, si on en rapportait toutes les circonstances.

Mais d'ailleurs, quand bien on réussirait à prouver que toute l'église juive est venue à disparaître pendant quelque temps, quel avantage en tirerait-on pour prouver que la même chose a pu arriver à l'Église de Jésus-Christ? N'y a-t-il pas entre les promesses qui ont été faites à l'une et à l'autre église une différence essentielle? Où trouvera-t-on dans l'ancien Testament que les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre la Synagogue?

Je ne puis taire ici une autre objection que Luther fait dans plusieurs endroits de ses ouvrages, et que la plupart de vos auteurs répètent après lui dans leurs livres de controverses; elle se fait avec aussi peu de bonne foi et de droiture que la précédente; mais comme elle paraît propre à éblouir les peuples, on ne laisse pas de la faire, quoique la plupart de ceux qui la font, sentent bien que ce n'est au fond qu'un misérable sophisme. La voici : Il est dit dans le Symbole des apôtres : *Je crois une sainte Église;* or, disent-ils, on ne voit point ce que l'on croit, et par conséquent, l'Église que l'on croit n'est pas une église visible. A cela je réponds qu'il y a dans l'Église des choses qui se voient, et d'autres qui ne se voient pas, mais qui se croient; ce qui se voit, c'est la société des fidèles gouvernée par les pasteurs légitimes; ce qui se croit, c'est qu'il faille être membre de cette société pour pouvoir se sauver; c'est que cette société doive subsister jusqu'à la fin du monde, sans aucune interruption; c'est qu'elle soit incapable de donner jamais dans l'erreur ni dans l'égarement; voilà ce que nous croyons nous autres catholiques et ce que nous ne voyons pas, et c'est par-là que nous remplissons le sens de l'article de l'Église, inséré dans le Symbole. Qui n'admirera de pareils raisonnements, avec lesquels on vous prouverait également que les apôtres n'ont point cru en Jésus-Christ, et que vous-même vous ne croyez pas de baptême? car enfin les apôtres ont vu Jésus-Christ, et vous voyez tous les jours baptiser. Ne faut-il pas qu'on ait bien peu de bonnes choses à dire, pour en dire de si mauvaises! Je m'assure, monsieur, que des difficultés aussi vaines que celles-là, ne donneront aucune atteinte dans votre esprit, ni à la première, ni à la seconde des propositions que j'ai établies.

TROISIÈME PROPOSITION : *L'Église visible qui a reçu les promesses et qui ne peut cesser d'être la véritable Église ne peut enseigner d'erreurs contraires à la foi, ni mal administrer les sacrements.*

Je passe à la troisième, et dis que l'Église, dont je continue de parler toujours dans le même sens, et sous la même idée que j'en ai tracée d'abord, n'a pu en aucun temps, et ne pourra jamais enseigner d'erreurs contraires à la foi, ni mal administrer les sacrements. En voici la preuve, que vous ne trouverez point embarrassée. Si l'Église enseignait jamais des erreurs contraires à la foi, ou administrait mal les sacrements, elle cesserait dès-lors d'être la véritable Église; car tant qu'elle fera profession du christianisme, on ne peut rien imaginer qui soit plus propre à lui faire perdre la qualité de véritable Église de Jésus-Christ, que les erreurs contraires à la foi, et la mauvaise administration des sacrements. Or est-il qu'il a été prouvé que l'Église visible répandue par tout le monde, reconnaissable par la continuité du peuple, la suite des pasteurs, ne peut, conformément aux promesses de Jésus-Christ qui lui ont été faites, cesser jamais d'être la véritable Église; donc il faut reconnaître en même temps que ladite Église toujours prise dans le même sens, ne peut enseigner d'erreurs contraires à la foi, ni mal administrer les sacrements. Voilà, monsieur, un raisonnement bien court et bien simple, mais qui ne laisse pas de terminer sommairement toutes les controverses qui sont entre vous et nous; et jusqu'à ce qu'on y ait répondu de votre part, ce qu'on ne fera jamais avec succès (non, j'ose le dire, on ne le fera jamais); jusque-là, dis-je, de notre part nous serons toujours en droit de refuser, si nous le voulons, d'entrer dans la discussion d'aucun article particulier, et de regarder toutes les instances qu'on pourrait nous faire pour nous y attirer comme des fins de non-recevoir. Que si par complaisance pour nos adversaires, et pour nous prêter à leur faible, qui est l'amour de la dispute, et pour tenter toutes les voies possibles pour les faire revenir de leurs préventions, nous voulons bien nous relâcher de notre droit, et examiner avec eux ce qui peut se dire pour ou contre sur les sujets contestés, alors l'application de notre principe général deviendra une preuve particulière en faveur de chaque dogme, que nous aurons à soutenir; l'autorité indéclinable de l'Église, munie des promesses de Jésus-Christ, nous sera un ferme rempart contre toutes les attaques qu'on pourra nous faire; et s'il arrivait, ce que nous ne croyons pas avoir

lieu de craindre, vu la bonté de notre cause dans tous ses chefs, qu'on vînt à nous proposer quelque chose d'embarrassant, dont la solution ne se présentât pas d'abord à notre esprit, notre ressource serait de dire : Si sur ce point nous sommes dans l'erreur, comme vous le prétendez, sauvez-nous donc les promesses de Jésus-Christ, bien sûrs que par l'embarras où cette instance mettrait notre adversaire, nous sortirions de celui où il nous aurait mis, ou, du moins, que le nôtre serait incomparablement moindre que le sien.

C'est la méthode dont Luther s'est servi lui-même, et qu'il a suggérée à ses sectateurs, pour être employée à se défendre aisément contre toutes les subtilités des ennemis de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Vous auriez peine à le croire, si je ne m'offrais à vous le faire voir, quand il vous plaira, dans une lettre écrite au marquis Albert de Brandebourg, insérée dans le cinquième tome allemand de ses ouvrages, de l'édition de Jéna, imprimée en 1561, page 490, où vous trouverez ces mots : *Si le sens réel n'est pas le véritable sens des paroles de Jésus-Christ, il faudra regarder toute l'Eglise comme étant tombée dans l'hérésie ; il faudra condamner les apôtres de nous avoir appris à dire* : JE CROIS UNE SAINTE ÉGLISE UNIVERSELLE ; *il faudra faire le procès à Jésus-Christ d'avoir dit :* JE SERAI AVEC VOUS JUSQU'A LA FIN DU MONDE ; *il faudra le faire à S. Paul, d'avoir nommé l'Eglise la* COLONNE *et le* SOUTIEN *de la vérité*. Il en dit à peu près autant (1), en donnant des armes à ses gens pour combattre avec avantage les anabaptistes. Que penser ici d'un homme qui établit des principes qu'il suit si mal, et qui voit si peu les conséquences qu'on en peut tirer contre lui ; qui, dans cent endroits de ses ouvrages, parle avec tant de mépris de l'autorité de l'Eglise, lorsqu'elle n'est pas favorable à ses erreurs, et qui sait si bien la faire valoir lorsqu'elle condamne des dogmes qui ne sont pas de son goût? Certainement voilà l'homme si spécialement éclairé du ciel, pour le coup abandonné à un aveuglement monstrueux. Nous pourrions, avec toute la justice du monde, lui appliquer le reproche du maître sévère et équitable (Luc. 19, 22) : *Serve nequam, ex ore tuo te judico*. Mais non, monsieur, je dois et je veux éviter avec soin tout ce qui pourrait vous faire la moindre peine, je l'épargnerai à votre considération, quelque sujet qu'il nous donne de gloser à ses dépens sur la bizarrerie de sa conduite. Je vous prierai seulement de vouloir bien remarquer qu'il faut que les promesses que nous disons avoir été faites à l'Eglise visible, soient bien incontestables, puisque l'homme qui avait le plus d'intérêt à les nier, y a eu recours, et en a fait le même usage que nous, avec cette seule différence, que l'usage que nous en faisons est contre lui, et que l'usage qu'il en a fait a été contre d'autres.

Qu'on cherche après cela des adoucissements tant que l'on voudra, pour éviter de dire que l'Eglise soit jamais tombée en ruine ; qu'on dise qu'elle était seulement sur son penchant ; que la foi n'était pas absolument éteinte, mais qu'elle était obscurcie ; que les vérités de l'Evangile souffraient, mais qu'elles n'étaient pas anéanties ; tout ce beau langage ne sauvera pas les promesses, ni ceux qui en faisant semblant de les respecter, ne laissent pas de leur donner des atteintes mortelles. Car enfin, sans prendre le change qu'on voudrait ici nous donner, nous demanderons qu'on parle nettement, et qu'on nous réponde par des oui, ou par des non. Ou l'Eglise, dirons-nous, a enseigné des erreurs, ou elle n'en a pas enseigné ; ou les erreurs qu'elle a enseignées étaient préjudiciables au salut, ou elles ne l'étaient pas ; si l'Eglise n'a point enseigné d'erreurs préjudiciables au salut, il ne fallait donc pas s'en séparer ; la séparation n'a pu être dans son origine, et ne peut être encore dans sa suite qu'injuste, insoutenable, criminelle et damnable ; que si l'Eglise a jamais enseigné des erreurs préjudiciables au salut, la voilà donc tombée en ruine ; car qu'est-ce qui peut la faire tomber en ruine, si ce ne sont des erreurs préjudiciables au salut? Et pour dire la même chose en d'autres termes, qui développent encore mieux ma pensée, si l'Eglise a jamais enseigné des erreurs préjudiciables au salut, comment et en quel sens se nomme-t-elle encore une colonne de vérité? De quoi lui ont servi les secours toujours présents de Jésus-Christ? Qui pourra s'en former après cela l'idée d'une Eglise bâtie sur le roc, invincible à toutes les puissances de l'enfer, s'il est vrai de dire qu'il n'a fallu que quelques folles imaginations d'hommes entêtés pour en triompher?

Ces instances catholiques sont si pressantes, que pour y parer, il n'y a point d'absurdité, quelque grande qu'elle soit, qu'on ne croie devoir hasarder, témoin la réponse que fait le fameux Balthazar Bebel, ci-devant ministre de Strasbourg, dont la mémoire est encore si fort respectée parmi les vôtres en cette ville. Il dit dans un livre qu'il a fait pour fortifier la foi des siens, et qu'il nomme *Evangelische Glaubens-Kraft*, ouvrage qu'on nous vante comme un chef-d'œuvre, il dit (*p.* 185, 186, 187) que les promesses faites par Jésus-Christ à l'Eglise n'ont point été absolues, mais conditionnelles, c'est-à-dire qu'il a été promis à l'Eglise qu'elle ne donnera jamais dans l'erreur, tant qu'elle prendra pour règle de sa créance la pure parole de Dieu, et qu'elle ne s'en écartera pas ; et j'ai ouï faire la même réponse à plusieurs des vôtres, apparemment instruits et formés par cet habile maître. En vérité, monsieur, voilà un grand effort qu'a fait Jésus-Christ, en promettant à son Eglise l'infaillibilité à ce prix! Où est l'homme, quelque ignorant et quelque idiot qu'il puisse être, qui ne soit assuré du même avantage? Regardera-t-on comme un privilége accordé à l'Eglise ce qui lui sera commun avec le dernier de tous les hommes? Fallait-il l'autorité d'un Dieu qui parle, pour nous apprendre qu'on ne se trompera pas tant qu'on ne s'écartera pas de la règle de vérité? Etait-il nécessaire de faire sur cela à l'Eglise des promesses pompeuses et magnifiques? Au lieu de lui promettre qu'elle ne se trompera pas, tant qu'elle suivra la parole de Dieu, n'y aurait-il pas plus de sens à oser la défier de pouvoir se tromper tant qu'elle la suivra? Qui ne voit que Jésus-Christ promet ici sans réserve, et que le sens de sa promesse est qu'il n'arrivera jamais que l'Eglise vienne à s'écarter de la pure parole de Dieu? Il faut qu'il y ait dans le monde des gens qui sentent bien peu ce que c'est que le ridicule, pour faire sérieusement des réponses pareilles à celles-là. Tout l'avantage qu'ils en retirent, est de répandre le ridicule qu'ils se donnent sur la cause qu'ils soutiennent ; et il vaudrait incomparablement mieux pour eux et pour leur parti, qu'ils avouassent franchement qu'ils ne savent que dire à la difficulté qu'on leur propose, que de donner pour solution des réponses si pitoyables.

Je devrais, après tout ce que je viens de dire pour l'éclaircissement et la preuve de la troisième proposition, passer à la quatrième ; mais je ne puis me résoudre à laisser rien derrière moi, pour n'être pas obligé à revenir sur mes pas ; je cherche à prévenir tout ce qui pourrait vous laisser la moindre inquiétude. La matière est importante et décisive ; et comme on n'omet rien pour l'embarrasser, je dois aussi ne rien omettre pour la dégager, en écartant toutes les difficultés qu'on forme pour attaquer l'infaillibilité de l'Eglise.

On nous objecte que l'infaillibilité de l'Eglise est un privilége réservé à la Divinité, et que, par conséquent, il ne faut pas penser à en revêtir une société d'hommes tous sujets à se tromper. Je réponds qu'une infaillibilité attachée à l'essence et à la nature de celui qui est infaillible, est un privilége réservé à la Divinité ; mais qu'il n'en est pas ainsi d'une infaillibilité de participation, et dépendante de celui qui la communique. Quoi! prétendra-t-on que Dieu, tout puissant qu'il est, ne pourra, avec toutes les lumières et tous les secours qu'il donnera, garantir l'Eglise de

(1) Tom. 4 ed. germ. Jen., p. 224 et p. 230, 6.

l'erreur s'il le veut et le promet? et n'y aurait-il pas à le prétendre de la folie et du blasphème?

On nous objecte encore que l'Eglise ne cesse de dire dans la prière Dominicale : *Pardonnez-nous nos offenses*, par où elle se reconnait elle-même coupable de plusieurs fautes, et avoue en même temps être très-sujette à faillir. Cette objection ne mériterait pas d'être rapportée si elle ne se trouvait plus de dix fois répétée dans les ouvrages de Luther, et si le fréquent usage qu'en font ses partisans, ne nous donnait lieu de croire qu'ils la comptent bien pour quelque chose. Je réponds donc qu'il est très-vrai que tous les fidèles qui composent l'Eglise, sont chacun en particulier pécheurs et sujets à faillir et à se tromper, mais qu'on ne peut pas dire pour cela que l'Eglise soit pécheresse ni sujette à se tromper. C'est chaque particulier qui demande dans l'oraison Dominicale le pardon de ses fautes, et l'Eglise le demande aussi pour chacun de ses membres en particulier; mais elle ne demande pas pour cela pardon des fautes qu'elle commet en qualité d'Eglise; car saint Paul la reconnait pour être sans ride et sans tache, exempte de tout défaut et de toute souillure (Ephes. 4, 27). Et pour mieux sentir la mauvaise ruse qu'on emploie ici pour affaiblir l'autorité de l'Eglise, remarquez, s'il vous plaît, qu'il y a une infinité de choses qui peuvent se dire de tous les particuliers qui composent un corps ou une assemblée, sans que pour cela ces mêmes choses puissent se dire du corps ou de l'assemblée. On dira fort bien, par exemple, que les Vénitiens aiment à faire un voyage au Levant, mais on parlerait fort impertinemment en disant que la république de Venise aime à faire un voyage au Levant. On dira fort bien que tous ceux qui composent votre consistoire ont été baptisés dans leur enfance, mais on serait fort surpris d'entendre dire que votre consistoire a été baptisé dans son enfance. Il n'y aurait dans ces sortes de propositions ni sens ni vérité, il en est de même du sujet dont nous parlons. Tous les particuliers qui composent l'Eglise sont mortels, l'Eglise n'est pas pour cela mortelle. Tous les particuliers qui composent l'Eglise sont sujets à se tromper, l'Eglise pour cela n'est pas sujette à se tromper; la raison en est que les promesses ont été faites au corps, et non aux particuliers.

Apparemment, monsieur, qu'on ne s'aperçoit pas chez vous, qu'en voulant tirer avantage des paroles de l'oraison Dominicale contre l'infaillibilité de l'Eglise visible, on va à ruiner également l'infaillibilité de l'Eglise invisible, et cela contre votre intérêt et contre vos prétentions; ceux qui composent l'Eglise invisible disent sans doute leur *Pater*, et y demandent pardon de leurs fautes. Ainsi nous attendons des défenseurs de l'Eglise invisible la réponse qu'ils feront pour lui conserver son infaillibilité, et nous nous en servirons également. Je suis honteux de m'arrêter si longtemps à réfuter des objections si puériles. Mais MM. vos ministres devraient l'être beaucoup plus d'avoir recours à ces sortes de fallaces, pour se jouer de la simplicité et du peu de pénétration des peuples. Il s'agit de l'éternité, et on emploie le sophisme pour entretenir un schisme qui ne pourra manquer de la rendre malheureuse.

QUATRIÈME PROPOSITION : *hors de cette Eglise visible qui a reçu les promesses il est impossible d'être sauvé.*

Car, monsieur, hors de cette Eglise, dont j'ai parlé jusqu'ici, il n'est pas possible de se sauver. C'est la quatrième proposition, que je n'aurai pas plus de peine à mettre en évidence que toutes celles qui ont précédé.

Pour cet effet, je vous prie, monsieur, de remarquer que toutes les figures et les qualités qui conviennent à l'Église, sont autant de preuves de l'obligation où sont tous les hommes de vivre dans sa communion pour obtenir le salut. Si elle est l'épouse de Jésus-Christ, il n'y aura donc que les enfants de cette mère commune qui auront part à l'héritage. Si elle est le corps de Jésus-Christ, il n'y aura donc que les membres de ce corps qui auront vie; tous ceux qui en sont retranchés sont morts, comme d'inutiles sarments séparés de la vigne et destinés au feu. Si elle est le royaume de Jésus-Christ, il ne reconnaîtra donc pour ses sujets que ceux qui sont de ce royaume; et tous ceux qui n'en sont pas, il les tiendra pour ses ennemis. Les saints Pères semblent n'avoir eu rien plus à cœur que de persuader cette vérité aux fidèles. Ils nous crient tous d'une voix que hors l'Église il n'y a point de salut (1); que de même que tous ceux qui étaient hors de l'arche ont péri dans les eaux du déluge, ainsi périront tous ceux qui sont hors de l'Église (2); que celui-là ne peut avoir Dieu pour père, qui n'a pas l'Église pour mère (3); que hors de l'Eglise catholique on peut avoir toutes choses, excepté le salut (4). S. Augustin assure en termes exprès que quelque irréprochable que puisse être la vie d'un chrétien, s'il est séparé de l'unité de l'Église catholique, il ne laissera pas de ressentir toutes les rigueurs de la colère d'un Dieu vengeur (5). S. Cyprien et S. Fulgence ajoutent que ceux qui ne sont pas unis à l'Église, dussent-ils verser leur sang pour la confession du nom de Jésus-Christ, ne recevront pas pour cela la couronne de la foi, mais la peine de leur perfidie (6).

Voilà, monsieur, quelques-unes des expressions dont se sont servis les saints Pères, pour nous faire entendre la nécessité qu'il y a d'être membre de l'Église, pour pouvoir se sauver. Or, monsieur, je vous prie, est-ce d'une église invisible qu'ils ont parlé, ou d'une église visible, et telle que je l'ai représentée jusqu'ici? S'ils ont prétendu qu'il fallait seulement être membre d'une église invisible, à qui adressaient-ils donc leurs discours? De qui ont-ils pu se plaindre? Qui eût pris pour soi les remontrances qu'ils ont faites? Quels fruits eussent-ils pu en retirer? N'est-il pas évident que chacun croyant avoir droit de se regarder comme uni par sa foi à l'église invisible, personne n'eût pris pour soi les avis pressants et énergiques des Pères, et que même ces sortes d'avis eussent été absolument hors d'œuvre? D'ailleurs ne savons-nous pas que S. Augustin, en excluant du ciel ceux qui sont hors de la communion de l'Église, avait particulièrement en vue les donatistes; S. Cyprien et S. Pacien, les novatiens; S. Jérôme, les lucifériens; et S. Fulgence, plusieurs sectes répandues dans l'Orient, tous gens qui s'étaient séparés de l'Église catholique gouvernée par les évêques, successeurs des premiers pasteurs? C'était donc sur la nécessité de rentrer dans la même Eglise qu'insistaient les saints Pères; et on ne peut nous disputer

(1) Aug., epist. 50 ad Bonifacium; Fulgent., lib. de Fide ad Petrum diaconum, cap. 37; Greg., lib. 14 Moralium, cap. 2.

(2) Hier., epist. ad Dam.; Alcumus Avitus Viennensis, cap. de Diluvio, cap. 19.

(3) Cypr., de Unitate Ecclesiæ, sive de simpl. Prælat.; Aug., cap. 4, de Symb., ad Catech., cap. 13.

(4) Chrysost., hom. in epist. ad Eph.; Pacianus, ep. 2, ad Sympro.; Fulgent., lib. de Fide, ad Pet., c. 37.

(5) Quisquis ergo ab hâc catholicâ Ecclesiâ fuerit separatus, quantùmlibet se laudabiliter vivere existimet, hoc solo scelere, quòd à Christi unitate disjunctus est, non habet vitam, sed ira Dei manet super illum. Epist. 152, ad Donat.

(6) Non est quòd aliquis sibi quasi in confessione nominis blandiatur, cùm constet, si occisi fuerint ejusmodi, coronam non esse, sed pœnam potiùs esse perfidiæ. Cypr., lib. 4, epist. 2, ad Antonianum.

Nullatenùs dubites quemlibet hæreticum, sive schismaticum, si Ecclesiæ catholicæ non fuerit aggregatus, quantascumque eleemosynas fecerit, et si pro Christi nomine etiam sanguinem fuderit, nullatenùs posse salvari. Fulgent., lib. de Fide, ad Pet. diaconum, cap. 39.

cette nécessité sans prétendre que tous les saints Pères, et tout le peuple chrétien instruit par leurs leçons, se sont formé des idées très-fausses de la nature de l'Église. Or, risquer son salut sur une prétention si hardie, pour ne pas dire si téméraire, y aurait-il de la sagesse?

J'ajoute, de plus, que tous ceux qui se sont séparés de ladite Église, ont toujours été regardés par le reste du monde chrétien de leur temps, et encore beaucoup plus généralement dans les temps postérieurs, comme des schismatiques et des hérétiques, sans qu'il soit jamais arrivé, depuis le commencement du christianisme jusqu'au temps de Luther, qu'aucun homme particulier, ni qu'aucune société d'hommes réunis entre eux, aient fait ladite démarche, sous quelque prétexte qu'ils aient pu la faire, fût-ce de réforme, de discipline plus exacte, de foi plus pure, d'attachement inviolable à l'Écriture, qui ne soit resté flétri de la tache que porte avec soi le schisme ou l'hérésie.

Cinquième proposition : *On ne peut se séparer de cette Église visible sans encourir la note d'hérésie ou de schisme.*

C'est la cinquième de mes propositions, dont toute la preuve consistera à prier ceux qui voudraient nous la contester, de nous nommer un seul homme, ou société d'hommes, qui ait évité ladite note, après s'être séparé du corps des chrétiens, dont ils avaient fait auparavant partie, et qui a toujours été composé de peuples et de pasteurs : d'un peuple continument suivi, où la foi du fils a été constamment uniforme à celle du père; de pasteurs dont la succession n'a jamais été interrompue, et dont chacun, à parler régulièrement, a cru ce qu'avait cru son prédécesseur; ce que je répète ici, pour rafraîchir l'idée de l'Église, à laquelle Jésus-Christ a fait ses promesses. Que si l'expérience de tant de siècles a fait voir par des exemples si fréquents, qu'on n'a jamais abandonné un tel corps, sans se rendre coupable de schisme ou d'hérésie, comment osera-t-on se flatter que la même démarche faite au seizième siècle au préjudice de l'unité de l'Église, pourra avoir un meilleur succès? Avouez, monsieur, qu'on est beaucoup plus clairvoyant sur les dangers qui regardent la vie, qu'on ne l'est sur ceux qui regardent le salut. Vous conviendrez sans peine que si de tous les vaisseaux qui ont quitté notre continent pour aller aux nouvelles contrées dont on fait aujourd'hui tant de bruit, il n'y en avait aucun qui n'eût été brisé contre quelque écueil, il se trouverait peu de gens qui voulussent tenter la même route. Comment se fait-il donc qu'on se rassure si aisément chez vous, en suivant la même route qu'ont tenue une infinité de gens, dont pas un n'a évité de faire naufrage dans la foi ?

Apparemment, monsieur, que ce qui vous empêche de voir le danger tel qu'il est, c'est que vous n'êtes pas assez persuadé que vous soyez effectivement séparé de l'Église, telle que je n'ai cessé de vous la représenter dans cet écrit; c'est pourquoi je vais essayer de vous en convaincre d'une manière à mériter votre aveu : défendez-vous, si vous le pouvez, contre l'ennui d'une lecture qui commence à devenir un peu longue. C'est ici le point le plus intéressant de tous, et la dernière de mes propositions, dont la preuve va achever le sujet que je traite, ce qui ne se fera pas, à ce que j'espère, sans vous faire comprendre la nécessité qu'il y a de vous réunir avec nous, pour pouvoir faire votre salut.

Sixième proposition : *Les protestants sont séparés de cette Église visible, infaillible et véritable, hors de laquelle on ne peut être sauvé.*

Je suppose d'abord que vous ne ferez nulle difficulté de reconnaître que Luther, et tous ceux qui ont été les premiers à lui adhérer, n'ont pas persévéré dans la doctrine qu'ils avaient apprise de leurs pères; le père de Luther et les pères de ceux qui lui ont adhéré ayant été tous, comme chacun sait, catholiques romains, et ayant cru sur le purgatoire, sur la messe, sur l'invocation des saints, sur le nombre des sacrements, sur la confession auriculaire, sur l'usage d'une seule espèce, ce que nous croyons encore aujourd'hui. Il est donc évident que Luther et tous ses adhérents se sont séparés de créance du corps des chrétiens, qui les a précédés. Or ce corps était l'Eglise de Jésus-Christ, subsistant suivant ses promesses; car si ce n'était pas là l'Eglise subsistant en vertu des promesses de Jésus-Christ, qu'on nous en fasse donc voir une autre qui le fût. Donc Luther avec ses adhérents s'est séparé de l'Eglise à laquelle ont été faites les promesses de Jésus-Christ.

La même vérité se fera peut-être encore mieux sentir par un autre tour, qui a plus de rapport à vos propres principes. Vous définissez l'Église, dans l'article 7 de la Confession d'Augsbourg, une assemblée de fidèles, où l'Évangile est prêché, et les sacrements sont administrés comme il faut; et vous dites, dans le même article, qu'une telle Église subsistera jusqu'à la fin du monde : d'où il s'ensuit nécessairement qu'immédiatement avant que Luther vînt à paraître, il fallait qu'il y eût une assemblée de fidèles où l'on prêchait l'Évangile, et où l'on administrait les sacrements comme il faut. Or on demande quelle était cette assemblée où, immédiatement avant Luther, on prêchait l'Évangile, et on administrait les sacrements comme il faut? Était-ce l'Église catholique romaine ? en était-ce une autre? Si c'en était une autre, qu'on nous fasse la grâce de la nommer ; si c'était l'Église catholique romaine qui prêchait l'Evangile et administrait les sacrements comme il faut, comme vous vous en trouvez séparé, il est évident qu'on a droit de conclure contre vous que vous êtes séparé de la seule Église à laquelle on puisse attribuer les effets des promesses de Jésus-Christ.

Pour répondre à des arguments si pressants, il n'y a que deux partis à prendre : l'un serait de nous indiquer une église visible autre que l'Église catholique romaine, existant immédiatement avant Luther, à laquelle il fut uni avec les siens, et par le moyen de laquelle vous pussiez remonter jusqu'au temps des apôtres ; l'autre serait de soutenir que vous n'êtes pas séparé de l'Église romaine en tant qu'elle est catholique, et que vous faites avec elle une même Église universelle. Car de recourir à une église invisible, par le moyen de laquelle vous établissez la continuité de la vôtre avec celle des premiers temps, la voie vous en a déjà été fermée, et l'expression de la Confession d'Augsbourg, qui dit qu'il y aura toujours une église où l'on prêchera l'Évangile et administrera les sacrements comme il faut, vous en barre également le chemin. Reste donc les deux partis que j'ai dit ci-dessus. Or, ni l'un ni l'autre n'est soutenable ; premièrement, vous ne pouvez nous indiquer hors de l'Église catholique romaine aucune société visible, existant immédiatement avant Luther, à laquelle il se soit uni avec les siens, et par le moyen de laquelle vous puissiez remonter jusqu'au temps des apôtres.

Car quelle pourrait être cette société? Serait-ce celle des *hussites*, à laquelle Luther donne de si grands et de si fréquents éloges, après s'être si fort défendu, à la naissance des disputes, des reproches qu'on lui faisait de suivre leurs sentiments? Mais je vous ferai voir, quand il vous plaira, que les hussites n'ont jamais eu rien de commun avec vous que leur aversion pour le pape et l'idée de la nécessité du calice ; car, pour ce qui est du reste, Jean Hus a positivement enseigné le sacrifice propitiatoire (de Sacram., f. 33), la transsubstantiation (cap. 3, f. 40), l'invocation des saints (in fidei Elucid., f. 51), l'obligation de confesser ses péchés (de Pœnit., f. 51), le purgatoire (in fidei Elucid., f. 51), et plusieurs autres articles de cette force, et rien n'a été plus commun parmi ses disciples, que de porter à toute occasion le Saint-Sacrement par les rues, et de prodiguer les bénédictions. Que si, nonobstant tout cela, vous ne

laissez pas de vouloir les reconnaître pour vos frères, alors vous conviendrez qu'il était donc fort inutile de faire tant de bruit sur tous les articles que vous leur passez; que vous pourriez nous les passer aussi bien qu'à eux, et que c'est déjà une affaire réglée, que dans tous ces points vous ne trouvez aucun sujet légitime de séparation; mais quand bien même nous vous avouerions que leur doctrine a été la même que la vôtre en tous points, vous n'en seriez guère plus avancé pour cela. Cent ans que vous gagneriez, tout au plus, ne vous feraient pas trouver, comme vous voyez, la communication non interrompue avec le temps des apôtres. Il en sera de même de toutes les autres sectes, auxquelles vous voudrez aller aux emprunts pour trouver des confrères, et faire montre de votre église.

Reste donc à dire que vous n'êtes pas séparé de l'Église romaine, en tant qu'elle est catholique, et que vous faites avec elle une même Église universelle? C'est-là ce que pensent plusieurs tolérants, sans oser le dire tout haut; mais quel peut être le sens de cet étrange paradoxe? Quoi? deux églises qui s'excommunient, qui s'interdisent l'une à l'autre la participation des sacrements, dont les membres ne peuvent simuler la foi de la communion opposée sans la plus noire de toutes les perfidies, ne feront qu'une même Église universelle? Les catholiques croiront qu'il y a sept sacrements, et vous en retrancherez cinq? Les catholiques se fixeront à l'ancien nombre des livres divins et canoniques, et vous en dégraderez six? Nous regarderons la messe comme étant le culte le plus agréable à Dieu, et elle passera chez vous pour la plus grande de toutes les abominations? Nous révérerons le pape comme le vicaire de Jésus-Christ, et vous aurez pour lui toute l'horreur que l'Antechrist mérite? Vous et nous aurons des idées diamétralement opposées sur le mérite, sur la nécessité des bonnes œuvres, sur l'efficace des sacrements, sur la nature de la pénitence, sur les lois de l'Église, sur le crédit des saints, sur la prière pour les morts, etc., et néanmoins nous serons censés tous n'avoir au fond qu'une même religion? et malgré des divisions si éclatantes, il y aura des liens communs qui nous attacheront à la même Église? Mais que faudra-t-il donc pour cesser d'être partie de l'Église universelle? Toutes les sectes hérétiques des temps passés faisaient-elles encore partie de l'Église universelle, ou n'en faisaient-elles pas partie? Si elles ont toujours fait partie de l'Église universelle, pourquoi donc tous les saints Pères et tous les grands hommes, qui ont pensé juste sur la religion, leur ont-ils fait si impitoyablement le procès? Pourquoi leur nom est-il encore aujourd'hui si odieux et si infâme dans tout le christianisme? Et si elles ont cessé de faire partie de l'Église universelle, par quel endroit ont-elles plutôt mérité d'être regardées comme retranchées de l'Église universelle, que les sociétés nouvelles du seizième siècle? Y a-t-il eu des dogmes, ou plus importants, ou en plus grand nombre, qui les aient divisées d'avec le grand corps des chrétiens? Qui ne sait, au contraire, que les contestations de la plupart des sectes hérétiques ont roulé sur des points de bien moindre conséquence, et que les chefs de division n'ont jamais été en si grand nombre que ceux qui nous partagent aujourd'hui.

Mais, monsieur, si, nonobstant tout cela, le tolérantisme, qui réunit ainsi toutes les différentes religions pour n'en faire qu'une même Église universelle, où chaque parti peut se sauver, ne laissait pas d'être de votre goût, alors j'en appellerais au désir sincère que je vous suppose de votre salut, et vous prierais de réfléchir que dans votre supposition le catholique ne court aucun risque, puisque vous et lui convenez qu'il est membre d'une Eglise dans laquelle il peut se sauver, au lieu que vous le courez tout entier, en vous flattant d'être membre de l'Eglise, tandis que tous les catholiques de la terre vous disputent cette qualité. Suivant ce plan, trouverez-vous à balancer, lorsque vous verrez d'un côté la sûreté tout entière, et qu'il s'agira de prendre de sages précautions pour assurer l'affaire la plus importante que vous puissiez avoir, et que le Sauveur dit être la seule nécessaire (Luc. 10, 42)?

Tout ce que je viens de dire ne devrait-il pas suffire pour vous prouver que vous êtes très-véritablement séparé de l'Eglise à laquelle Jésus-Christ a fait ses promesses? Mais les subtilités de vos ministres ne tarissent pas sur une matière qui les incommode, et qui les accablerait s'ils n'avaient recours à la plus fine chicane. Quelque soin que j'aie eu de les suivre partout, ils n'ont point encore usé toutes leurs défaites; il leur en reste une, et il faut, avant que de finir, les forcer dans leur dernier retranchement.

Pour trouver avant Luther une église propre à les couvrir du reproche de la séparation, ils en composent une de pièces rapportées, et voici comment : 1° ils y mettent tous ceux qui, dans différents temps, se sont élevés contre le pape, ou en attaquant son autorité, ou en combattant quelques points de la doctrine catholique : tels sont les Grégoire de Hambourg, les François de Zaborellis, les Jérôme de Prague, les Pierre de Bruïs, les Nicolas Cabasilas, les Helvidius, les Vigilance, etc., tous gens précieux au parti, pour n'avoir pas épargné les injures au pape. Mais avant que de passer outre, trouvez bon, monsieur, que je vous prie de remarquer qu'il ne s'agit pas ici de quelques particuliers, dont les uns aient vécu dans un siècle, les autres dans un autre, dont les uns aient enseigné un des dogmes de Luther, les autres un autre; il s'agit d'une société d'hommes qui fassent une église, et qui soient réunis dans la même foi; il faut trouver un corps de fidèles et un corps de doctrine tel que celui de Luther, et ce corps de fidèles attaché à ce corps de doctrine. Ne vous fatiguez pas, monsieur, à le chercher; vous voyez bien que vous y perdriez vos peines, après la déclaration si ingénue que vous fait Luther de l'embarras où il s'est trouvé de se voir seul de son sentiment. *Combien de fois ma conscience n'a-t-elle pas été alarmée ?* dit-il dans son traité de l'Abus des messes privées (tom. 2 ed. Germ. Jen., p. 9, b). *Combien de fois me suis-je dit à moi-même : Prétends-tu donc être le seul de tous les hommes qui soit sage? Prétends-tu que tous les autres se soient trompés? Que serait-ce, si tu étais toi-même dans l'erreur, et qu'en séduisant les autres, tu fusses la cause de la damnation de tant d'âmes pendant une si longue suite d'années ?*

Or, monsieur, je vous laisse à penser si c'est là le langage d'un homme persuadé que, de son temps et avant lui, il y avait des sociétés entières attachées à la doctrine qu'il entreprenait de faire valoir? Mais avançons, et voyons le reste de la belle église que l'on croit propre à vérifier les promesses de Jésus-Christ et à établir heureusement la communication tant désirée. Ils y mettent en second lieu tous les enfants baptisés, ornés d'une foi pure et exempte de toute altération; en troisième lieu, toutes les personnes qui ont vécu dans la simplicité et dans la bonne foi, et qui ont été d'une intelligence si bornée, qu'on ne peut leur imputer la part qu'elles ont eue aux égarements communs; 4° ceux qui étant plus éclairés, ont gémi dans le secret de leur cœur, sans oser expliquer ouvertement leur pensée; 5° tous ceux qui étant au lit de la mort, ont purifié les imperfections de leur foi par la confiance qu'ils ont eue aux mérites de Jésus-Christ.

Pour ce qui est de ces derniers, permettez-moi, monsieur, de vous demander quelque éclaircissement avant de rien dire des autres. Pense-t-on chez vous que ce soit assez de mourir en se confiant aux mérites de Jésus-Christ, pour être des vôtres? Si cela ne suffit pas, de quoi vous sert cette cinquième espèce, pour trouver avant Luther l'église luthérienne que nous cherchons? Et si cela suffit, vous nous reconnaîtrez donc aussi pour vos frères; car nous prétendons bien bien mourir avec la confiance aux mérites de Jésus-

Christ; mais en nous reconnaissant pour frères, n'attendez pas de retour de nous; car vous savez bien que nous exigeons quelque chose de plus que la confiance aux mérites de Jésus-Christ, pour être membre de la véritable Église. Souffrez, de plus, que je vous demande encore si c'est assez de mourir avec la confiance aux mérites de Jésus-Christ, pour être sauvé? Si ce n'est pas assez, pourquoi en faites-vous un titre infaillible de prédestination à ceux qui ont précédé Luther? Et si c'est assez, venez donc, et rangez-vous hardiment parmi les nôtres; car les prêtres catholiques qui vous assisteront à la mort, ne manqueront pas de vous exhorter à une pleine confiance aux mérites de Jésus-Christ. Y a-t-il rien de plus inconcevable que la conduite de vos ministres, qui prétendent faire de la confiance aux mérites de Jésus-Christ un caractère distinctif de ceux de leur religion, et qui en même temps, comme il se voit en plusieurs de leurs ouvrages, entre autres dans ceux de Matthias Hoëns (Evang. Handbuch., p. 44), et d'Auguste Pfeiffer (Lutherthum vor Luther. p. 167), ministres saxons, accumulent preuves sur preuves, pour faire voir que l'usage de l'Église romaine a toujours été d'inspirer aux moribonds beaucoup de confiance aux mérites de Jésus-Christ. Ne faut-il pas que l'embarras où ces messieurs se trouvent soit bien étrange, puisqu'il va jusqu'à leur ôter l'usage naturel du raisonnement, en leur faisant tenter en même temps la preuve de deux choses contradictoires, sans qu'ils s'en aperçoivent. Car leurs preuves vont à prouver que l'Église romaine n'était pas la véritable Église, et en même temps qu'elle était la véritable Église. J'admire qu'en cherchant des luthériens avant Luther, ils ne se soient pas encore avisés de nous citer tous ceux qui ont cru l'existence d'un Dieu et le mystère de la Trinité, ou la nécessité du baptême, etc.; ou, pour mieux dire, tous ceux qui ont respiré par la bouche tant qu'ils ont été en vie, et qui ont cessé de le faire dès qu'ils ont rendu l'âme. Mais revenons aux autres pièces de la belle église si heureusement imaginée pour éviter la honte du schisme.

Restent donc la seconde, la troisième et la quatrième espèces, c'est-à-dire les enfants, les idiots et les âmes lâches et traîtresses à la religion de leur cœur. N'est-ce pas là, monsieur, une belle colonne de vérité, un effet digne des promesses de Jésus-Christ, un ouvrage répondant à la sagesse et à la puissance de l'auteur et du consommateur de la foi des chrétiens, une liaison bien propre et bien honorable pour vous faire communiquer avec l'Église pure et florissante des premiers temps? Je vous parais triompher, monsieur, et peut-être me trouverez-vous des airs d'un homme qui sent son avantage; mais non, monsieur, ce n'est pas moi qui triomphe, c'est l'Église qui triomphe des subtilités, des chicanes, des vaines défaites, des mauvais raisonnements de vos ministres, ainsi qu'elle triomphera toujours contre tous les efforts des portes de l'enfer.

CONCLUSION.

En voilà bien assez, monsieur, sur le premier sujet que j'avais entrepris de traiter. Il n'y en a même que trop pour un esprit aussi pénétrant que le vôtre. Si je n'ai point assez ménagé votre patience, vous le pardonnerez à la surabondance de mon zèle; il vous en a coûté pour lire tout cela; pour moi je compterai pour rien la peine que j'ai eue de l'écrire, si vous l'avez lu avec l'attention que le sujet mérite, et que vous vouliez bien y faire de sérieuses réflexions. Il ne se peut qu'en rapprochant ce que j'ai eu l'honneur de vous dire, vous ne vous sentiez comme forcé de reconnaître deux vérités: la première, qu'il est absolument nécessaire d'être membre de la véritable Église pour pouvoir se sauver; la seconde, que vous avez le malheur d'en être séparé, d'où résulte un obstacle invincible à votre salut, tant que vous persisterez à faire profession du luthéranisme. Ne vous roidissez pas, monsieur, contre une conviction si achevée; cessez de vous faire honneur d'une fermeté qui entraînerait votre perte; ce n'est pas vous qui avez fait votre religion; vous pouvez connaître ce qu'elle a de mauvais, sans vous exposer à passer pour coupable. N'appréhendez pas de paraître un esprit faible, en cédant aux mêmes raisons auxquelles S. Augustin, ce grand et vaste génie, et celui de tous les saints Pères que vous estimez le plus, a cédé. Il s'était trouvé dans le même cas que vous, et il nous apprend que ce qui a fait le plus d'impression sur lui, c'est justement ce que j'ai eu l'honneur de vous représenter. « Ce qui me fait infiniment estimer l'avantage que j'ai maintenant d'être dans l'Église catholique, dit-il (1) en parlant aux manichéens, ses anciens confrères, c'est premièrement le consentement général de tant de peuples et de nations différentes, c'est l'autorité acquise à l'Église par les miracles, affermie par la longue suite des années, devenue plus éclatante par les témoignages d'une espérance et d'une charité parfaites, qu'on ne peut s'empêcher d'admirer dans tant de grands hommes, illustres en sainteté, qu'elle a produits; c'est la succession non interrompue des évêques jusqu'à notre temps, à la commencer depuis le siége de Pierre, à qui le Seigneur donna après sa résurrection charge de paître ses ouailles. C'est enfin le nom de catholique, qui est tellement propre aux fidèles, qu'il n'a jamais pu leur devenir commun avec les hérétiques, quelque effort que ceux-ci aient fait pour l'usurper dans le monde chrétien. Car qu'un étranger entre dans une ville où les hérétiques aient un temple, et les catholiques une église, et qu'il s'adresse même aux hérétiques pour apprendre le lieu où les catholiques vont prier, pas un d'eux n'enverra cet étranger dans leur temple. » Voilà ce qui avait touché ce grand homme, le plus rare génie du christianisme. N'y aura-t-il pas de quoi vous toucher également? Je sens votre peine, monsieur, et j'y compatis. On parlera dans le monde de votre changement, vos amis en seront surpris. Oui, monsieur, ils en seront surpris, mais vous leur direz les raisons qui vous ont porté à changer, et vous les prierez d'y répondre. L'impossibilité où ils seront d'y satisfaire, jointe à la vue de ce que vous aurez fait, les engagera peut-être à suivre votre exemple. En tout cas, étant aussi sage que vous l'êtes, je ne puis vous croire disposé à porter la complaisance pour vos amis, ni pour le public, jusqu'à vouloir sacrifier votre âme pour éviter de leur déplaire. Je prie le Seigneur de faire en sorte que les paroles de saint Augustin, que j'ai déjà citées ci-dessus et que je repète, parce qu'elles me semblent avoir été dites pour vous ne s'effacent jamais de votre esprit: « *Quisquis ergo ab hâc catholicâ Ecclesiâ* « *fuerit segregatus, quantumlibet se laudabiliter vivere* « *existimet, hoc solo scelere, quòd à Christi unitate dis-* « *junctus est, non habet vitam, sed ira Dei manet super* « *illum* (epist. 152, ad Donat., t. 2 ed. Frob., p. 696). » *Quelque régulière que puisse être la vie d'un chrétien, s'il est séparé de l'unité de l'Église catholique, dès là même il ne peut avoir part à la vie éternelle, et il n'a qu'à s'attendre à toutes les rigueurs de la colère divine.* N'ayant rien à ajouter qui ne parût faible après un passage si pressant, je finis, en vous assurant du profond respect et de l'inviolable attachement avec lequel j'ai l'honneur d'être, etc.

(1) In Ecclesiæ catholicæ gremio me tenet consensio populorum atque gentium, tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, vetustate firmata; tenet ab ipsâ sede Petri apostoli, cui pascendas oves post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad præsentem episcopatum successio sacerdotum; tenet postremò ipsum catholicæ nomen, quo non sine causâ inter tam multas hæreses sic ista sola Ecclesia obtinuit, ut cùm omnes hæretici se catholicos dici velint, quærenti tamen peregrino alieni, ubi ad catholicam conveniatur, nullus hæreticorum vel basilicam suam, vel domum audeat ostendere. (Contra epist. Fund., cap. 4, t. 6 edit. Frob., p. 117.)

SECONDE LETTRE.

Le bon accueil que vous avez fait, monsieur, à la première lettre que j'ai eu l'honneur de vous écrire, me fait espérer que vous ne recevrez pas moins favorablement cette seconde, par laquelle j'ose vous prier de réfléchir sur la nature de votre foi, et d'examiner si elle a les qualités requises pour faire de vous un véritable fidèle. Après vous avoir démontré que vous êtes véritablement séparé de l'Eglise de Jésus-Christ, ce qui fait le premier obstacle à votre salut, tant que vous persévérerez dans la profession du luthéranisme, souffrez que je vous en découvre un second, en vous montrant que votre foi n'a pas les qualités de cette foi divine sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu; que ce n'est qu'une foi humaine fondée sur de pures opinions et sur des explications incertaines et arbitraires de l'Ecriture.

Je suis bien éloigné, monsieur, de chercher à vous faire naître des scrupules qui n'aboutissent qu'à vous laisser dans le doute et dans la perplexité. Mon dessein est au contraire de vous indiquer l'unique voie propre à vous en tirer, en vous exposant un plan de religion qui remédie efficacement aux inconvénients de la vôtre. Trouvez donc bon pour cet effet que je vous prie de remarquer qu'il y a bien de la différence entre ce qui s'appelle opinion et ce qui s'appelle acte de foi; l'opinion s'appuie sur un fondement faible et ruineux, qui peut manquer et n'être qu'imaginaire; et l'acte de foi s'appuie sur un fondement ferme et inébranlable, tel que l'autorité d'un Dieu qui parle, et qui en nous révélant un objet à croire, ne peut se tromper ni tromper personne. L'opinion fait dire: *Cela me paraît ainsi, mais il se peut faire que je me trompe.* L'acte de foi fait dire: *Non seulement cela me paraît ainsi, mais cela est, et ne peut être autrement, et je suis sûr que je ne me trompe pas.*

Mais remarquez en même temps, monsieur, s'il vous plaît, que la fermeté de la foi divine n'est point une fermeté aveugle et imprudente, qui naisse d'une volonté déterminée à croire sans raison et sans motif suffisant; telle fermeté ne serait pas louable, et ne conviendrait à rien moins qu'à un acte de vertu; ce serait plutôt un vice de l'esprit et l'effet d'un pur entêtement. Il faut donc, pour que la foi soit bien conditionnée, qu'elle soit en même temps ferme et prudente. Si elle n'était pas ferme, ce ne serait qu'une opinion, et si elle était ferme sans être prudente, ce serait un sentiment outré, pris légèrement, et soutenu avec obstination. Or, monsieur, nous soutenons que la foi de tout protestant manque nécessairement de l'une de ces deux qualités, et nous disons qu'elle est ou faible ou chancelante sur tous les articles qui sont et qui ont jamais été en dispute, ou imprudente, si elle s'attache irrévocablement au parti dont elle a fait choix sur les sujets contestés.

Voilà, monsieur, le reproche que nous faisons à votre foi, et il ne vous importe pas peu, comme vous voyez, d'examiner si ce reproche est bien ou mal fondé; car il ne s'agit pas ici de la discussion d'un point particulier, où l'on se tromperait en quelque manière avec moins de risque, et où l'erreur se bornerait à une matière déterminée. Notre accusation est générale, et nous prétendons que votre foi est défectueuse, lors même qu'elle se termine à croire des vérités, parce que vous ne les croyez pas comme il faut. J'exposerai le plus clairement qu'il me sera possible l'insuffisance de votre foi, et si dans le jugement que vous porterez sur ce que nous y trouvons à redire, vous mettez à part tout esprit de dispute et de contention, pour n'écouter que la droite raison et ce sens si juste et si équitable qui vous conduit dans toutes vos autres délibérations, je me tiens assuré, monsieur, que vous ne pourrez vous empêcher de reconnaître avec nous le véritable faible de votre religion.

Nous convenons d'abord avec vous que comme la foi humaine est fondée sur la parole de l'homme, aussi est-il nécessaire que la foi divine soit fondée sur la parole de Dieu. Mais vous conviendrez aussi avec nous, s'il vous plaît, que ce n'est pas seulement dans la lettre de l'Écriture que consiste la parole de Dieu, mais surtout dans le sens que le Saint-Esprit y a attaché; car du moment que nous donnons un mauvais sens à cette parole, ce n'est plus la parole de Dieu, ni la parole de vérité, elle devient la parole de celui qui l'interprète mal, et par conséquent une source d'erreurs, et un spécieux prétexte de toutes les hérésies. *Ne pensons pas*, dit S. Jérôme, *que ce soit dans la lettre de l'Ecriture que l'Évangile consiste. C'est surtout dans le sens qu'on lui doit donner. D'où vient qu'une méchante interprétation change l'Evangile de Jésus-Christ en l'Evangile d'un homme ou en l'Evangile du démon* (1), si c'est le démon qui la suggère; aussi S. Augustin nous assure-t-il que tous les hérétiques ont fondé leurs erreurs sur de fausses interprétations (2), et qu'ils ont ébloui les faibles en leur persuadant que c'était la pure parole de Dieu qu'ils leur proposaient, parce qu'ils n'employaient pour leur parler que les termes de l'Ecriture, auxquels ils donnaient un mauvais sens.

Quelque infaillible que soit donc la parole de Dieu en elle-même, si nous ne sommes pas sûrs du véritable sens qu'on doit lui donner, notre foi sera chancelante et incertaine; loin de nous rendre inébranlables sur le chapitre des mystères qu'elle nous propose, elle nous laissera de justes inquiétudes, et nous aurons sujet de craindre qu'en expliquant mal l'Ecriture, nous ne prenions l'erreur et le mensonge pour la vérité. Rendons la chose plus sensible par un exemple. Ces paroles: *Ceci est mon corps*, prises dans le sens littéral, contiennent la révélation de la présence réelle; mais si on les prend dans le sens figuré, elles ne la contiennent plus. Tant que nous ne serons pas certains lequel des deux sens est le sens de Jésus-Christ, nous serons incertains de ce que ce texte signifie et de la révélation qu'il renferme, si c'est celle de la réalité ou si c'en est une autre. Dès lors nous ne pourrions sans imprudence croire fermement ou la réalité ou la figure; et la foi, quelque parti qu'on pût prendre, ne serait qu'une simple opinion, qui n'exclurait pas la crainte de se tromper. Ce ne serait donc pas une foi divine, parce que ce ne serait pas une foi capable de nous rendre indubitablement certains de ce qu'il faut croire, mais une créance de sa nature douteuse et incertaine; et si, malgré ces sujets raisonnables de douter, nous avions assez de force sur nos esprits pour les fixer et les engager sans retour dans l'un des deux partis, cet engagement ne pourrait passer que pour une obstination et pour une fermeté très-imprudente.

L'infaillibilité de la révélation nous serait donc fort inutile sans l'infaillibilité de l'interprétation, et il nous

(1) Non putemus in verbis Scripturarum esse Evangelium, sed in sensu... Interpretatione perversâ de Evangelio Christi fit hominis Evangelium, aut, quod pejus est, diaboli. Hier., in cap. 1 Ep. ad Galat. tom. 4 edit. Martianay, p. 231.

(2) Non aliunde natæ sunt hæreses, nisi dùm Scripturæ bonæ intelliguntur non benè. Aug., tract. 18, in Joan., t. 9 edit. Froben., p. 155.

servirait peu d'être certains que la révélation ne peut nous tromper, si nous n'étions pas sûrs en même temps que nous prenons dans le véritable sens le texte qui contient la révélation. Or nous prétendons, monsieur, que sur une infinité de textes qu'on cite de part et d'autre, et qui sont la plupart susceptibles de deux et souvent de plusieurs sens, vous et vos associés, et généralement tout protestant, ne pouvez avoir aucune certitude qui vous rassure dans l'interprétation desdits textes, et que le parti que vous prenez de préférer un sens à l'autre, ne peut mériter tout au plus que le nom et la qualité d'opinion.

Car permettez-moi de vous demander d'où vous tireriez cette certitude, qui pût vous rassurer parfaitement contre toute crainte de vous tromper dans le choix que vous faites de l'un des deux sens, qui se présentent souvent avec des vraisemblances fort égales? Tireriez-vous cette certitude de vous-même, ou de votre pasteur, ou de votre église, ou de l'inspiration du Saint-Esprit, ou de l'Ecriture même? Rien de tout cela ne peut vous fournir la certitude que nous cherchons, et, par conséquent, vous resterez nécessairement dans la sphère des opinions, sans pouvoir jamais vous élever au-delà.

Première proposition : *Les protestants ne trouvent pas dans eux-mêmes de quoi se rassurer.*

Je dis premièrement que lorsqu'il s'agit d'expliquer des textes de la nature de ceux dont nous venons de parler, vous ne pouvez trouver dans vous-même de quoi vous rassurer contre tout doute et contre toute crainte de donner dans le mauvais sens; car vous ne prétendrez pas sans doute être infaillible dans l'explication de l'Ecriture, tandis que vous refuserez de reconnaître cette infaillibilité dans l'Eglise. Je vous laisse à penser si un protestant aurait bonne grâce de dire : *L'Eglise peut bien se tromper en expliquant l'Ecriture, et elle s'est trompée en effet; mais moi je ne puis pas me tromper en l'expliquant.* Ne trouveriez-vous pas, dans une proposition pareille à celle-là, quelque chose de plus que de l'orgueil et de la présomption, je veux dire, de la folie et de l'extravagance?

De plus, si chaque particulier trouvait en lui-même la source de l'infaillibilité, pour bien expliquer l'Ecriture, cet avantage serait sans doute commun à tous les chrétiens; s'il était commun à tous les chrétiens, il ne pourrait donc y avoir parmi eux de différence de sentiments touchant l'explication de l'Ecriture. Or, qui ignore leurs divisions et leurs contestations sur ce sujet? Puis donc qu'ils sont si partagés sur le sens de l'Ecriture, ne faut-il pas nécessairement que les uns ou les autres se trompent en l'expliquant, et, par conséquent, n'est-il pas évident que ce n'est pas chaque particulier qui a le don d'infaillibilité pour expliquer sûrement l'Écriture?

Que dirons-nous du nombre prodigieux d'hérésies qui se sont élevées depuis le commencement du christianisme? qu'ont-elles été autre chose que de fausses et mauvaises interprétations de l'Ecriture, débitées et vantées par ceux qui se flattaient de la bien entendre? Que si tant de gens, qui se croyaient plus éclairés que les autres dans l'intelligence des Livres sacrés, n'ont pas laissé de se tromper, en vertu de quoi un particulier, de quelque caractère ou de quelque religion qu'il puisse être, pourra-t-il s'assurer qu'il ne se trompe pas? Le mécompte de tant de prétendants à l'heureuse découverte des véritables sens de l'Ecriture n'est-il pas une leçon aussi sensible que salutaire à tous les chrétiens, qui fait comprendre bien clairement qu'aucun particulier ne doit se fier à ses propres lumières, et que ce serait en vain qu'il chercherait dans lui-même des assurances contre tout danger de se tromper?

Seconde proposition : *Le sentiment du pasteur protestant ne peut rassurer.*

Je dis en second lieu que vous ne trouverez pas non plus la certitude de la véritable explication chez votre pasteur. Car enfin ce pasteur que vous consulterez pour vous précautionner contre l'erreur, lorsque vous ne vous croirez pas assez de lumière pour juger du véritable sens, quelque habile qu'il puisse être, est homme, et, par conséquent, sujet à se tromper. Comment donc asseoir sur les éclaircissements qu'il vous donnera ce jugement souverainement ferme et inébranlable qui fait le caractère de la foi divine? Vous osez réclamer contre les décisions des conciles généraux; les avis de tant d'évêques et de docteurs consommés dans les sciences divines et humaines ne peuvent vous faire adhérer au sens de l'Ecriture, qu'ils vous déclarent être le véritable; et l'autorité de votre pasteur suffira pour vous tirer de toute inquiétude. Ce serait sans doute ne pas vous souvenir assez de vos principes, et les démentir aussitôt après les avoir établis. Mais si les éclaircissements donnés par un pasteur attaché à la doctrine de Luther peuvent calmer justement tous les doutes du luthérien, les éclaircissements que donnera un pasteur attaché à la doctrine de Calvin feront indubitablement le même effet sur l'esprit du calviniste. Nous aurons donc des gens de deux partis opposés également fondés à croire deux choses contradictoires avec une fermeté inébranlable; c'est-à-dire que l'un des deux sera raisonnablement fondé à croire fermement une fausseté sans aucun risque de se tromper, ce qui est une absurdité manifeste.

Troisième proposition : *L'autorité de l'église protestante ne peut rassurer.*

Venons à l'autorité que peut avoir votre église. Je dis qu'elle ne suffit pas non plus pour donner à votre foi le degré de certitude nécessaire, et qu'elle ne peut vous faire dire : *En expliquant l'Écriture, comme notre église luthérienne l'explique, je suis sûr que je ne me trompe pas.* La raison est que votre église étant une assemblée d'hommes, vous êtes les premiers à la déclarer incapable d'un don d'infaillibilité qui lui assure la véritable explication de l'Ecriture. Que si vous vouliez vous raviser, et croire avec nous que ce don peut fort bien convenir à une société humaine en vertu des promesses faites par Jésus-Christ, certainement vous auriez alors grand tort de vouloir en dépouiller l'ancienne Eglise catholique, à qui ces promesses ont été faites, pour en revêtir la société nouvelle formée par les soins de Luther. On vous demanderait en vertu de quoi vous voudriez faire ce transport d'infaillibilité, et comment elle se serait perdue dans la première Eglise, sans pouvoir se perdre dans la seconde.

Souvenez-vous, s'il vous plaît, monsieur, que votre méthode n'est pas de dire : *Je crois l'explication de ce texte infailliblement bonne, parce que notre Eglise me la donne pour telle.* L'arrangement de votre foi est tout autre, et vous dites : *Je crois l'explication de ce texte infailliblement bonne, parce qu'après avoir considéré les paroles en elles-mêmes avec ce qui précède et ce qui suit, et ce qui est dit ailleurs, je n'ai aucun lieu de douter que ce ne soit là le véritable sens.* Vous jugez votre église et toute autre église sur la doctrine qu'elles enseignent, et vous ne formez votre jugement, selon vous, qu'après avoir consulté les livres sacrés, et après avoir examiné si la doctrine qu'on vous propose leur est conforme ou non; ainsi vous rejetez bien loin cette autorité décisive de l'Eglise dont nous faisons usage parmi nous pour nous rassurer dans la soumission que nous rendons à ses jugements. *Il ne sert de rien*, dit Luther (1), *de faire tant de bruit, en nous opposant éternellement le nom de l'Eglise, nous jugeons l'Eglise, les apôtres et les anges, et ne tenons compte de ce qu'ils nous disent, à moins que ce qu'ils nous disent ne soit marqué du sceau de celui qui a dit : « Ite et prædicate Evangelium. »* Suivant ce plan, n'est-il pas clair que vous ne trouverez pas grand appui du côté de votre église, pour affermir votre foi?

(1) *Dans le livre de la Messe privée et de l'Ordre...*; edit. germ. Jen. 1561 t. 6, p. 86 b.

QUATRIÈME PROPOSITION : *Le protestant ne peut compter sur l'inspiration du Saint-Esprit.*

Peut-être compterez-vous davantage sur l'inspiration du Saint-Esprit, qui viendra à votre secours pour vous indiquer sûrement le sens des textes obscurs et ambigus. J'avoue que les leçons d'un tel maître, quand il daignera vous instruire par lui-même, vous garantiront parfaitement contre toute erreur ; mais le point sera de distinguer les inspirations du Saint-Esprit d'avec les vaines conjectures d'un esprit prévenu et entêté, les lumières qui viennent d'en-haut d'avec les fausses lueurs que vous présentera l'esprit séducteur ; n'y ayant rien de plus fréquent que les artifices traîtres et trompeurs de l'ange des ténèbres, qui aime à se transformer en ange de lumières, comme vous en êtes suffisamment averti par l'Apôtre (2 Cor. 11, 14).

Vous nous direz peut-être qu'il faut prier, que Dieu ne manque pas d'éclairer ceux qui cherchent sincèrement la vérité, et qui lui demandent avec ferveur l'éclaircissement de leurs doutes. Mais si Dieu a marqué une autre voie plus sûre et moins sujette à illusion, conviendra-t-il à l'homme d'aller par une autre route ? Mais si Dieu a établi sur la terre un tribunal sacré pour décider infailliblement sur les disputes qui se rencontrent dans l'interprétation de l'Écriture, le particulier sera-t-il en droit d'en ériger un autre, et, en tentant Dieu, d'exiger de lui une révélation spéciale ? L'orgueil et la présomption qui lui feront décliner les jugements du tribunal établi, seront-ce à votre avis de bonnes dispositions pour obtenir sûrement les lumières qu'il se promet ? Compte qui voudra sur la vertu de la prière par rapport à l'effet dont il s'agit ici, jamais homme de bon sens ne pourra la croire d'une efficacité générale, tant qu'il verra des gens de différents partis prier tous également, et persister dans une très grande diversité de sentiments. Le luthérien prie, le calviniste prie, l'anabaptiste prie, tous se croient animés d'un même zèle dans la recherche de la vérité, tous se flattent d'une ardeur égale à bien prier, néanmoins ils restent très-opposés entre eux. Le Saint-Esprit parlerait-il à tous ? Cela ne se peut. Ne parle-t-il qu'à un seul ? auquel des trois ? Si le luthérien prétend s'arroger l'inspiration du Saint-Esprit préférablement aux autres, étant aussi clairvoyant que vous l'êtes, monsieur, vous voyez bien qu'on lui demandera sur quoi il se fonde, qui ne fasse un titre aussi valable pour ses antagonistes. Vous traitez d'imaginations et de rêveries les leçons intérieures du Saint-Esprit, sur lesquelles comptent les disciples de Calvin et de Müntzer ? ils en useront de même à votre égard ; vous ne voulez pas qu'on les croie, quand ils se vantent d'avoir le Saint-Esprit pour maître ? ils ne voudront pas non plus qu'on vous croie, quand vous vous vanterez d'être ses disciples. Trouvez bon que nous ne vous croyions ni les uns ni les autres, ou plutôt ne trouvez pas mauvais que tant que vous serez avec eux dans le même principe, nous vous croyions avec eux dans la même illusion.

Mais non, monsieur, il faut vous rendre justice, et convenir que la plupart de vos savants ont abandonné depuis longtemps la défense de cet esprit particulier, qu'on prétend amener à force de prières comme un guide infaillible pour se conduire sûrement dans les routes de la foi ; en quoi certes ils ont été beaucoup plus sages et plus sensés que les sectateurs de Calvin, qui ont peine à renoncer à ce père du fanatisme, et à cette mère de discorde, la plus propre qui fut jamais à nourrir d'éternelles divisions.

CINQUIÈME PROPOSITION : *La confrontation n'est d'aucune ressource pour affermir la foi.*

Quelle sera donc enfin votre ressource pour sortir de vos doutes ? et où trouverez-vous de quoi rendre votre foi ferme et inébranlable ? C'est sans doute dans l'Écriture même que vous prétendez trouver le remède à la perplexité ; il faut, dites-vous, quand il se présente quelque passage qui souffre quelque difficulté, expliquer ce passage qui est moins clair par un autre qui soit plus clair, et en assurer par là la véritable explication. Voilà, monsieur, un débouché que vous envisagez avec complaisance, et qui vous paraît fort heureux pour sortir des inquiétudes de la foi chancelante ; mais, monsieur, examinons, s'il vous plaît, si l'usage de cette méthode remédie efficacement aux inconvénients de votre foi ; si cette méthode est praticable par le plus grand nombre de vos gens ; si ceux-mêmes qui auraient quelque disposition à s'en servir, la mettent effectivement en pratique, et nous trouverons qu'il n'est rien de tout cela, et que vous vous flattez d'une idée qui ne répond ni à votre attente, ni à vos forces, ni à votre pratique. Comme l'expédient que vous fournissez ici est tout ce que vous croyez avoir de meilleur pour sauver votre religion, que nous attaquons vivement et avez beaucoup d'avantage par cet endroit, je n'omettrai rien pour vous faire voir le faible de votre défense, et si dans la discussion que je vais entreprendre vous voulez bien que j'aie plutôt à parler à la droiture de votre cœur qu'à la subtilité de votre esprit, que je ne connais que trop ingénieux à trouver des défaites, j'espère vous convaincre pleinement que votre foi n'a pas les qualités de la foi divine, et que pour pouvoir vous sauver vous êtes obligé d'en embrasser un autre, dont les principes soient plus suivis et mieux soutenus, et qui puissent vous rassurer plus parfaitement devant Dieu.

I. *La confrontation seule ne peut donner à la foi le degré de certitude nécessaire.*

Je dis donc en premier lieu que la confrontation des passages, qui se fait dans la vue d'expliquer ceux qui sont moins clairs par d'autres qui soient plus clairs, n'est nullement propre à tranquilliser un homme sage ; car vous voyez bien vous-même, monsieur, que chaque parti se flatte d'avoir pour soi les textes les plus clairs, et que le partisan de Calvin trouvera de l'obscurité où le partisan de Luther trouvera la plus grande clarté. L'un voudra qu'on explique, par exemple, le passage de S. Matthieu par le passage de S. Luc, comme étant le plus clair, et l'autre voudra, au contraire, qu'on explique le passage de S. Luc par celui de S. Matthieu comme étant absolument décisif ; et quand vous aurez bien écouté ce qu'on vous dira de part et d'autre, votre esprit restera flottant et incertain sur le parti qu'il aura à prendre, et s'il se détermine, ce sera avec tant de danger de prendre les mauvaises raisons pour les bonnes, et de préférer la clarté prétendue à la clarté réelle, que vous ne pourrez y trouver la certitude de foi que nous cherchons. Voyons le fait dans des exemples : car le détail sera ici d'un effet merveilleux pour dissiper vos défiances, et vous empêcher de craindre qu'on ne cherche à vous surprendre par des propositions plus éblouissantes que solides.

Vous conviendrez donc sans doute qu'il n'est guère d'article plus important dans la créance qui vous est commune avec nous que la divinité de Jésus-Christ, sa présence réelle dans l'Eucharistie, la validité du baptême des enfants. Que si la confrontation des passages ne suffit pas toute seule pour vous rendre inébranlablement ferme dans la créance de ces trois articles capitaux, vous comprendrez sans peine qu'il en sera de même, à plus forte raison, par rapport à tout autre article de moindre conséquence, dont vous disputez avec nous ou avec d'autres. Or, monsieur, il n'y a qu'à donner un moment d'audience au socinien sur le premier article, au calviniste sur le second, et à l'anabaptiste sur le troisième, pour être obligé de convenir que la méthode qui s'occupe à comparer des passages, à les opposer les uns aux autres, et à les éclaircir par des lumières empruntées et fournies

par d'autres textes, ne peut donner la parfaite sécurité.

Écoutez donc, s'il vous plaît, le socinien ou l'arien, qui pour vous prouver que le Fils est moindre que le Père, vous cite ces paroles de Jésus-Christ (Joan. 14, 28) : *Mon Père est plus grand que moi*. Quoi de plus clair, vous dit-il, que ces paroles, pour prouver l'inégalité du Fils? Vous lui contesterez sans doute la clarté prétendue de ce texte, et vous direz qu'il ne faut pas l'entendre sans restriction, qu'il faut le restreindre à l'humanité de Jésus-Christ, et qu'il y a d'autres passages qui démontrent la nécessité de cette explication. Mais, monsieur, si le socinien vous réplique qu'il est clair que Jésus-Christ en disant : *Mon père est plus grand que moi*, a parlé de sa personne, et que par conséquent la personne du Père est plus grande que celle du Fils, et si en même temps il s'appuie sur la maxime de Luther qui ne veut pas (1) que la confrontation des passages ait lieu partout, limitant l'usage qu'il en faut faire à la seule rencontre des textes obscurs et embarrassés, et prétendant qu'il serait d'une très-mauvaise et très-dangereuse pratique d'opposer à un texte clair d'autres textes pour l'expliquer suivant cette modification du principe général, le socinien ne sera-t-il pas autant en droit de se retrancher à l'abri de son passage prétendu très-clair, sans vouloir souffrir que vous en veniez à la confrontation, que Luther a cru l'être d'en user ainsi envers Carlostat, lorsque ce chef des sacramentaires opposait une foule de textes à ces paroles : *Ceci est mon corps*, pour en affaiblir la force et les expliquer selon ses idées? car Luther déclara pour lors le cas privilégié, et prétendit que l'abondance de clarté et de lumière mettait le dit texte au-dessus de la loi générale de la confrontation? Pensez-vous que le socinien ne sera pas tenté de demander aussi une exception en faveur de son passage, qui lui paraît des plus lumineux? Et vous, monsieur, seriez-vous bien sûr, dans les principes de Luther, que ce passage en effet ne mérite pas des égards particuliers qui l'exemptent de la règle commune?

Mais non, monsieur, laissons le cours libre à votre méthode, et confrontons tant qu'il vous plaira : quel passage opposerez-vous donc à ce premier passage allégué par le socinien? Un de ceux que vous trouverez des plus propres à votre dessein sera sans doute celui de S. Jean (1 Epist., 5, 7) : *Trois rendent témoignage dans le ciel, le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, et ces trois ne sont qu'un.* Si ces trois ne sont qu'un, direz-vous, les voilà donc parfaitement égaux; rien de plus clair ni de plus précis à votre compte que ce texte, pour fixer le sens du premier. Mais, vous répondra le socinien, ne vous apercevez-vous pas de la double signification de ces mots, *et ces trois ne sont qu'un?* Vous prétendez les entendre d'une unité d'essence, et nous soutenons qu'il faut les entendre d'une unité morale, qui n'est autre chose qu'une parfaite unanimité, ou union de sentiments et de volontés, C'est ainsi qu'on dit de trois bons amis qu'ils ne sont qu'un. Il appuiera même cette explication par d'autres passages en apparence très-favorables à sa mauvaise cause, comme par celui qui suit immédiatement (v. 7) : *Trois rendent témoignage dans la terre, l'esprit, l'eau et le sang, et ces trois ne sont qu'un*, et par celui de l'Évangile de S. Jean (cap. 17, v. 22), où le Sauveur prie pour ses disciples, afin qu'ils soient un, comme lui et son Père sont un. Voyez-vous, vous dira-t-il, de quelle unité il s'agit ici? Les trois objets dont il est parlé ne peuvent être un que d'une unité de vertu et de signification, et non d'une unité de nature; et les disciples ne peuvent en aucune façon avoir l'unité d'essence; ils ne sont capables que d'une union très-étroite et d'une parfaite intelligence entre eux. Il faut donc, conclura-t-il, dire la même chose de l'unité des trois personnes, et n'en pas reconnaître d'autre que celle qui établit un parfait accord entre elles.

Voilà, monsieur, où aboutira une première confrontation de textes, qui, à ce que vous voyez, n'est pas des plus propres à donner à votre foi le degré de certitude qu'elle doit avoir : que si vous en tentez une seconde, elle ne vous réussira guère mieux, et il en sera de même d'une troisième; vous ne manquerez pas, à la vérité, de textes très-forts et très-pressants, pour prouver la divinité de Jésus-Christ; mais aussi le socinien ne manquera jamais d'explications, ni de textes très-spécieux à y opposer. Le point sera de donner la juste préférence ou à ceux-ci, ou à ceux-là, sans aucun danger de vous tromper.

Vous citerez par exemple plusieurs endroits de l'Écriture, où Jésus-Christ est nommé *Dieu*, à quoi vous ajouterez ce raisonnement qui est très-bon : Il ne peut y avoir qu'une divinité; Jésus-Christ est Dieu, il faut donc qu'il ait la même divinité que son Père. Le Socinien répliquera : Le Père est nommé dans S. Jean, chap. 17, v. 3, le seul vrai Dieu, et il est certain qu'il ne peut y en avoir qu'un seul; à quoi il ajoutera ce raisonnement qui est très-spécieux : Il n'y a qu'un seul Dieu, c'est Dieu le Père, qui est le seul Dieu; par conséquent, le Fils ne peut être véritable Dieu. C'est ainsi qu'il opposera un texte à un autre texte, un raisonnement à un autre raisonnement, pour vous prouver que le nom de Dieu ne peut convenir au Fils dans sa propre et stricte signification, et qu'il ne lui est donné dans l'Écriture qu'à cause de la parfaite ressemblance qu'il a avec son Père, et qui le fait nommer par l'Apôtre *l'image du Dieu invisible* (Coloss. 1, 15; 2 Cor. 4, 4), d'où il tirera un nouvel argument en faveur de son erreur, en disant que si Jésus-Christ est l'image de Dieu, il n'est donc pas la substance de Dieu même, puisque l'image est partout ailleurs distinguée de la substance de celui qu'elle représente. Et pour justifier la signification moins propre et plus étendue dans laquelle il veut qu'on prenne le nom de Dieu toutes les fois qu'il est donné à Jésus-Christ, il vous fera voir dans l'Écriture que ce nom a été donné effectivement à plusieurs créatures. Puis, entassant texte sur texte pour enlever à Jésus-Christ la gloire de la divinité suprême, il citera S. Matthieu (20, 23), où le Sauveur dit que *ce n'est pas à lui de donner d'être assis à sa droite ou à sa gauche, que c'est pour ceux à qui son Père l'a destiné;* S. Marc (13, 12), où il est dit que *le Fils ignore le jour du jugement, et qu'il n'y a que le Père qui le sache;* S. Luc (18, 19), où Jésus-Christ dit : *Pourquoi m'appelez-vous bon, il n'y a que Dieu seul qui soit bon;* S. Jean (10, 35), où Jésus-Christ reproche aux Juifs l'injustice qu'ils commettent en voulant le lapider pour s'être dit Fils de Dieu, alléguant pour sa justification que *la loi appelle des dieux ceux à qui la parole de Dieu a été adressée;* S. Paul (1 Cor. 15, 28), où il dit que quand Jésus-Christ *aura mis toutes choses sous la puissance de son Père, alors le Fils lui sera lui-même sujet.* Il citera, dis-je, tous ces textes et une infinité d'autres que je ne rapporte pas, et conclura de cet amas de textes, que Jésus-Christ n'a ni les mêmes connaissances, ni le même pouvoir, ni la même bonté, ni la même indépendance que son Père, et, par conséquent, qu'il ne lui est en aucune façon égal.

A Dieu ne plaise, monsieur, que par tout ce que je viens d'avoir l'honneur de vous dire je cherche à ébranler, ou à affaiblir le moins du monde votre foi touchant la divinité de Jésus-Christ. Ce serait un effet infiniment éloigné de mes vues. Prêt à sacrifier mille vies à la défense de cet article, le plus important de la religion chrétienne, je n'ai ici d'autre dessein, comme vous le voyez assez, que de vous montrer que le principe de la confrontation ne peut assez affermir votre foi, si vous n'avez soin de l'appuyer en même temps des décisions d'une Église infaillible dans ses explications, et des témoignages d'une tradition

(1) *Dans sa réponse à Carlostat.* Tom. 4, p. 377, édit. Germ. Jen.

constante, qui garantisse le sens dans lequel vous prenez les textes, soit favorables, soit contraires en apparence à la divinité de Jésus-Christ.

C'est ce qui s'est vu manifestement dans la conférence publique qui se tint à Waradin l'an 1566 (1), en présence du roi Jean Sigismond, entre les nouveaux ariens, dont les chefs étaient Georges Blandrata et François David, et entre les ministres luthériens et calvinistes, dont les principaux étaient Pierre Melvius et Pierre Caroli. Car David, ayant d'abord protesté qu'il ne voulait, pour juger de leur différend, que la parole de Dieu toute pure, sans mélange de ce que les hommes y ajoutaient de leur invention, il proposa tous les passages que les premiers ariens avaient employés contre la divinité de Jésus-Christ, et les fortifia de beaucoup d'autres qu'il produisit de l'un et de l'autre Testament, qu'il savait presque entièrement par cœur. Les ministres luthériens et calvinistes ne manquèrent pas de dresser une contre batterie de passages; mais comme ce conflit de passages n'aboutissait à rien, chacun prétendant que les siens étaient les plus clairs, il fallut que ces derniers se servissent des éclaircissements que les Pères et les conciles y avaient donnés, pour en faire entendre le véritable sens. Alors le ministre David, tirant avantage de leur réponse pour les confondre par eux-mêmes, leur dit: Eh quoi donc! messieurs, vous ne pouvez pas souffrir les papistes, quand, pour soutenir l'interprétation qu'ils donnent aux passages que vous leur opposez, ils produisent l'autorité des Pères et des conciles, et vous voulez employer contre nous ces mêmes armes que vous méprisez? Quittez, quittez l'autorité des hommes que vous opposez vainement à ces passages si formels; ou, si vous la suivez, faites-vous papistes, puisque leurs dogmes, que vous rejetez aussi bien que nous, sont soutenus d'une pareille autorité des Pères et des conciles. Cette réponse ferma la bouche aux ministres luthériens et calvinistes, et eut l'applaudissement du prince et de toute l'assemblée.

Après cela, qui ne serait surpris de voir que les admirateurs de Luther regardent comme quelque chose de fort extraordinaire la prédiction claire et distincte qu'il fit (tom. 3, p. 432 edit. Germ. Jen.) dès l'an 1527 du renouvellement de l'arianisme, aboli depuis plus de huit siècles, qui ne manqua pas de renaître en effet deux ou trois ans après ladite prédiction, et de faire de grands progrès dans la Pologne et dans la Transylvanie. Luther, après avoir sapé les fondements de la religion, en abandonnant l'interprétation de l'Écriture au caprice de chaque particulier, sans avoir aucun égard aux oracles de l'Église et aux bornes salutaires de la tradition, pouvait également prédire les trente-quatre nouvelles religions qui se sont élevées de son temps, et une infinité d'autres erreurs qui, depuis, ont inondé le monde; et sa prophétie n'aurait pas été plus merveilleuse que celle d'un homme qui en ôtant la clé d'une voûte prédirait qu'elle va tomber, ou de celui qui en perçant une digue de Hollande annoncerait une inondation prochaine qui va couvrir tout le plat-pays.

Mais, pour revenir à mon sujet, et ne pas m'écarter par ces sortes de réflexions, je devrais maintenant faire paraître aussi sur les rangs le calviniste et l'anabaptiste armés de passages, l'un contre la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, l'autre contre la validité du baptême des enfants; j'y trouverais certainement tous les avantages possibles pour vous faire voir d'une manière bien sensible l'inefficacité de la méthode que vous nous donnez comme très-propre à rassurer pleinement les esprits. Mais en vérité, monsieur, j'appréhenderais de vous fatiguer par les nombreuses citations, par les répliques qu'on y fait, par les contre-répliques qu'on y oppose, par les éclaircissements qu'on y donne, par les analogies dont on s'appuie, par les nouvelles instances avec lesquelles on revient à la charge. Nous entrerions dans un labyrinthe dont il ne serait pas aisé de sortir, et il ne nous resterait que l'embarras et l'incertitude des routes que nous aurions tenues. Vous savez assez les passages des calvinistes; et si vous réfléchissez sur la moindre partie de ceux qu'ils citent contre vous et contre nous, sur celui de S. Luc (17, 19): *Faites ceci en mémoire de moi*, et sur l'usage qu'ils en font, en disant qu'on ne fait pas mémoire d'une chose présente; sur celui de S. Jean (16, 27): *Je laisse maintenant le monde, et je vais à mon Père*, d'où ils concluent qu'il ne reste donc pas dans le monde pour se donner à nous dans la cène; sur celui de S. Matthieu (15, 27): *Tout ce qui entre dans la bouche descend dans l'estomac, et va ensuite dans le lieu secret*, d'où ils infèrent qu'on ne peut dire sans impiété que le corps de Jésus-Christ se reçoive par la bouche; sur cet autre de S. Matthieu (24, 22): *Si quelqu'un vous dit: Le Christ est ici, ou il est là, n'en croyez rien*, ce qu'ils prennent pour une défense formelle de croire ce que nous disons de sa présence dans l'Eucharistie; sur cet autre de S. Jean (6, 64): *La chair ne sert de rien, c'est l'esprit qui vivifie*, paroles sur lesquelles ils appuient fortement leur manducation spirituelle, qu'ils disent se faire par la foi, sans recevoir la chair de Jésus-Christ par la bouche. Si, dis-je, vous voulez réfléchir sur ces sortes de passages, et vous rappeler en même temps un très-grand nombre d'expressions de l'Écriture, par lesquelles ils prétendent justifier le sens figuré et métaphorique qu'ils donnent aux paroles de l'institution, en faisant voir que dans cent endroits le mot *est* ne signifie autre chose que *représente*, vous serez obligé de convenir dans le fond de votre âme (car j'en appelle ici à cette droiture qui vous est si naturelle, et dont vous ne pouvez vous dépouiller, lors même que vous cherchez à faire la meilleure contenance), vous serez, dis-je, obligé de convenir qu'à s'en tenir à la seule Écriture et aux règles de votre confrontation, il ne sera pas possible de sortir de l'incertitude sur de tels articles, ni de parvenir à une fermeté également sage et inébranlable, qualités si essentielles à la foi divine, et qui la distinguent de ce qui n'est que pure opinion.

Pour ce qui est des anabaptistes, vous ne pouvez nier qu'ils n'aient contre vous un avantage, qui donne un poids merveilleux à tous les arguments qu'ils tirent de l'Ecriture contre la validité du baptême. Car comme votre doctrine fondamentale est qu'il ne se fait de justification que par la seule foi, ils vous réduisent à l'une de ces deux extrémités, ou de dire que les enfants ne sont pas justifiés dans le baptême, parce qu'ils ne peuvent produire un acte de foi, ou de soutenir qu'ils produisent un acte de foi qui opère en eux la justification; ce qui répugne au bon sens et à la raison, et est démenti par le témoignage des sens; car tout ce qui paraît dans les enfants fait voir clairement que leur esprit est enveloppé de ténèbres, et privé de tout usage de raison, et que, par conséquent, ils sont aussi peu en état de produire un acte de foi, qui est un acte d'entendement et un assujétissement libre et volontaire de l'esprit aux vérités révélées, qu'ils sont peu en état de jouer du luth, tant qu'ils ont les mains enveloppées dans leurs langes. Que si à un raisonnement si pressant, auquel vous ne pouvez répondre sans renouveler, gratuitement et sans preuve, en faveur de chaque enfant le miracle qui se fit en faveur de S. Jean-Baptiste, on vient à ajouter les 36 arguments que les ministres de Transylvanie ont rassemblés pour prouver la nullité du baptême des enfants, et qui se trouvent dans deux livres imprimés en 1567, l'un contre la Trinité, l'autre contre l'Incarnation, à moins que vous ne vous rassuriez par l'usage établi dans vos églises, par les préjugés de votre éducation, par le mépris que vous faites de la doctrine des anabaptistes, sans l'avoir jamais examinée, tous mauvais garants sur lesquels vous ne pouvez faire fond, vous

(1) Roscius, de Convent. hæret.

n'éviterez pas d'entrer dans des doutes très-sérieux sur la bonté de votre baptême ; et si, nonobstant toutes ces objections si fortes et en si grand nombre, vous ne laissez pas de croire votre baptême bon, votre créance n'atteindra pas du moins à ce degré de fermeté qui la mette hors du rang d'une simple opinion. Quoi? vous dira l'anabaptiste, en baptisant les enfants, vous faites une chose dont vous ne trouverez aucun exemple dans l'Écriture ; le Sauveur dit (Matth. 28, 19) : *Allez, enseignez, et baptisez;* et vous baptisez avant d'enseigner, renversant l'ordre qu'il a marqué? Il vous déclare (Marc. 16, 16) que *celui qui croira et sera baptisé sera sauvé;* n'est-ce pas pour vous faire remarquer qu'il exige la foi pour disposition à recevoir le baptême d'une manière profitable au salut? S. Pierre vous assure (1 Epist. 3, 20) que *le baptême nous sauve, non en nous purifiant des souillures de la chair, mais par le témoignage d'une bonne conscience;* vous souvient-il d'aucun témoignage que votre conscience vous ait rendu, au moment qu'on vous versa de l'eau sur la tête? Était-elle pour lors en état de vous parler, et vous en état d'entendre son langage? Mais, monsieur, je n'ai garde de vouloir ici transcrire les trente-six arguments des ministres transylvains; où cela nous mènerait-il? Le peu que j'en ai dit suffit pour vous faire voir que l'examen et la discussion de chaque article, en rapprochant tous les textes qui sont pour et contre, n'est pas une bonne méthode pour calmer les esprits, ni pour rendre la foi inébranlable.

Qu'on nous dise après cela qu'il suffit de lire l'Écriture sans aucune prévention, pour juger sainement et en toute sûreté du sens des passages contestés! Le petit détail que je viens de vous mettre devant les yeux ne suffit il pas pour convaincre tout homme raisonnable du contraire? Ces sortes de discours peuvent avoir quelque apparence, tant qu'on s'en tient au général ; mais dès que l'on examine les choses de près, et qu'on vient à entrer dans une discussion exacte de quelque point particulier, tout le spécieux de la belle maxime s'évanouit, et on sent, malgré soi, qu'il faut quelque chose de plus qu'un esprit libre et dégagé de toutes préventions pour prendre sûrement son parti.

D'ailleurs, monsieur, qui conviendra de ses préventions? Qui en fera convenir son adversaire? Comment s'assurer qu'on n'est pas dans le cas des préjugés? Comment s'en garantir sûrement? Par quel endroit rendra-t-on les reproches qu'on fait aux autres plus croyables que ceux auxquels on se trouve exposé? Comment finir la dispute? Comment, après l'avoir finie, s'assurer qu'on a raison? Comment appuyer sur un principe qui induit deux partis opposés à soutenir, avec une égale fermeté, deux choses contradictoires? Dieu aurait-il attaché la sûreté de la foi à la bonne idée que chacun a de soi-même? la paix et la tranquillité de la république chrétienne à une règle si fautive et si équivoque? N'est-ce pas rétablir l'esprit particulier, après l'avoir proscrit? Cet esprit libre et dégagé de tous les préjugés n'en fait-il pas toutes les fonctions? Ne le dit-on pas également infaillible? N'est-il pas également partial, quelque profession qu'il fasse de ne l'être pas? N'est-il pas sujet aux mêmes inconvénients, aux mêmes reproches? Toute la différence qu'il y a entre l'un et l'autre, c'est qu'on fait venir celui-là d'en haut, et qu'on tire celui-ci du fond de l'homme même. Que n'établit-on la même règle pour juger sûrement du véritable sens des lois civiles? A quoi bon des juges et des magistrats pour terminer les procès? ne suffira-t-il pas de bannir les préjugés pour se rendre justice à soi-même et aux autres? Le beau plan de politique! le beau plan de religion! ils sont parfaitement égaux.

Mais on se flatte, me direz-vous, dans ses propres affaires, c'est pourquoi il faut des juges pour arrêter les mauvais effets des préjugés. D'ailleurs le véritable sens des lois n'est pas toujours manifeste, et il faut d'habiles gens pour ne pas s'y méprendre. Eh! monsieur, ne se flatte-t-on pas également dans les choses de la religion? N'a-t-on pas encore plus d'attachement à ses sentiments qu'à ses biens? et le sens des oracles divins concernant des choses aussi élevées que le sont celles de la foi, est-il dans plusieurs endroits moins caché que le sens des lois concernant les affaires temporelles? C'est donc pour cela qu'il a fallu que Dieu établit un tribunal souverain et infaillible, qui arrêtât le cours et les mauvaises suites des préventions, et qui déclarât sûrement le véritable sens des Ecritures, lorsqu'il viendrait à naître sur cela des contestations.

Je crois, monsieur, vous avoir prouvé clairement que la méthode de la confrontation ne suffit pas pour faire l'effet que vous en attendiez. Que si elle ne répond pas à votre attente, en ne vous donnant pas la certitude que vous y cherchiez, elle répond encore moins aux forces de la plupart de vos gens, qu'elle passe assurément de beaucoup.

II. *Le plus grand nombre des chrétiens n'est pas capable de la méthode de la confrontation.*

Car je veux, monsieur, que vous, qui êtes homme d'esprit, et qui avez étudié votre religion avec soin, soyez en état de faire quelque usage de cette méthode; pensez-vous pour cela qu'elle sera praticable à tout le monde? Votre cocher, vos censiers, vos laquais, vos servantes et leurs semblables sont-ils fort capables de confronter? Ferez-vous grand cas du résultat de leurs confrontations? Et vos ministres, qui suggèrent cette méthode indifféremment à tout le monde, sans la restreindre à aucun genre de personnes, eux qui savent les difficultés de la religion, ne se moquent-ils pas dans le fond de leur âme des vains et stupides efforts de la populace? Vous me direz que si tel examen est impossible à ces sortes de gens, dès lors ils en seront dispensés. Mais non, monsieur, dans vos principes ils ne peuvent en être dispensés, et cela même fait voir évidemment que vos principes sont mauvais, puisqu'ils vont à établir une absurdité. Car enfin tous les hommes généralement, hommes, femmes, savants, ignorants, grands et petits, sont appelés au salut, et il n'y a point d'autre chemin pour y arriver que celui de la foi; si donc le moyen d'acquérir une foi ferme et prudente est celui de la confrontation, comme vous le dites, il est clair comme le jour que tous indifféremment seront obligés de confronter. De là nous concluons que la confrontation n'est pas le bon moyen, puisque Dieu n'en a pas marqué un qui soit impossible à la plupart des hommes, et nous disons que le chemin qui ne pourra conduire les simples et les ignorants à la foi bien conditionnée, ne pourra y conduire personne, le caractère et la marque du véritable chemin étant d'y pouvoir conduire tout le monde.

Nous ajoutons qu'on a tort de rester dans une religion qui impose à tous une obligation à laquelle la plus grande partie ne saurait satisfaire, et que l'unique parti qu'on ait à prendre, est d'embrasser un autre système, où les voies de la foi soient plus aisées et plus praticables à la multitude, ce qui ne se trouve que dans la religion catholique, où l'on n'exige du peuple que de la docilité et de la soumission, pour écouter dans les cas litigieux les décisions d'une autorité infaillible, chargée du soin d'examiner le fond des difficultés.

Que voulez-vous, monsieur, que croie chez vous l'artisan, le laboureur, le marchand, le soldat et un sexe entier? Comment prendront-ils sûrement et prudemment leur parti, je ne dis plus sur les trois articles dont il a été parlé ci-dessus, mais aussi sur une infinité d'autres points contestés entre vous et nous, entre vous et je ne sais combien de sectes nouvelles et anciennes? En croiront-ils leur église? Mais ils ne la tiennent pas pour infaillible. S'en tiendront-ils au sentiment de leur pasteur? mais ils le croient encore moins à l'abri de l'erreur. Entreront-ils dans la recherche longue et laborieuse de chaque point particulier par la voie de la confrontation? mais ils n'en sont pas capables, et les habiles gens de votre parti, qui

savent de quoi il s'agit, riront de leur présomptueuse simplicité; et pour peu qu'ils les suivent et les cotoient, en se rendant témoins de leurs pensées et de leurs raisonnements, ils s'apercevront à tout moment de quelque lourde méprise; et ne pourront avoir que de la compassion ou du mépris pour leur imbécillité. Il ne sert de rien de dire que la foi est un don de Dieu, que Dieu éclaire les simples; c'est là revenir à l'esprit particulier. Il sert encore moins de dire que le parti des bonnes gens est de croire avec simplicité, que ce n'est point à eux à s'engager si avant, ni à tant raisonner; tel discours serait bon dans une bouche catholique, mais chez vous, tout protestant rejetant l'interprétation de l'Eglise catholique, qu'il accuse d'erreur, pour s'attacher à sa persuasion intérieure, ou à l'Ecriture expliquée par lui-même, il est évident que par là il s'impose l'obligation d'examiner s'il a raison ou non de préférer son jugement à celui de l'Eglise. On vous entend dire tous les jours que vous ne déférez pas à l'autorité de Luther, mais à ses raisons; que vous ne croyez pas telle chose parce que Luther l'a dite, mais parce qu'il a bien dit; il est donc juste de lire et d'écouter ce qu'on dit contre lui, d'éclaircir les faits qui lui sont contestés, de peser la force de ses raisonnements et de ceux qu'on lui oppose.

Et pour dire en détail à quoi chaque protestant est obligé, dès qu'il s'agit d'éclaircir la vérité d'un dogme (or chez lui il s'en agit toujours), il doit premièrement s'assurer si le passage sur lequel il prétend l'appuyer est tiré d'un livre canonique; en second lieu, s'il est conforme à l'original; 3° s'il n'y a point de diverses manières de le lire qui en affaiblissent la preuve; 4° s'il le prend dans le véritable sens; car si son passage manque par quelqu'un de ces endroits, dès lors il n'aura point de force, et ne pourra plus faire l'appui d'une foi sage et prudente. Or, monsieur, la nécessité d'en venir à de tels éclaircissements, et d'y trouver des sûretés, à quoi ne mènera-t-elle point notre laïque ignorant? et comment pourra-t-il suivre toute l'étendue de ses obligations? Il faudra premièrement qu'il sache quels sont les livres canoniques, et quels sont ceux qui ne le sont pas. Mais par où s'en assurera-t-il? Sera-ce par la persuasion intérieure du Saint-Esprit, qui lui fera discerner les uns des autres, ou par le témoignage des auteurs contemporains, qui attestent que tels livres ont pour auteurs ceux dont ils portent le nom, et que l'on sait avoir été inspirés de Dieu? Si c'est par la première voie, comment se garantira-t-il du fanatisme? L'esprit particulier ne rentrera-t-il pas dans ses droits pour un fond beaucoup plus considérable que s'il ne s'agissait que d'explication de passages? D'ailleurs ce témoignage intérieur prétendu pourra-t-il n'être pas très-suspect à tout homme sensé, après avoir parlé si diversement à ceux qui auraient eu la pensée de le prendre pour arbitre? car vous n'ignorez pas que les chefs de votre réforme et les luthériens d'aujourd'hui ne s'accordent nullement sur le nombre des livres canoniques. Pour ce qui est de la seconde voie, elle adopte visiblement la tradition. Or, monsieur, serait-ce là pour vous un garant assez sûr? Vous n'en voulez pas pour tout autre article, comment vous paraîtrait-il recevable pour celui-ci? Vous prétendez que la tradition est un fondement ruineux, sur lequel on ne peut établir la foi divine, voudriez-vous en faire la base de la créance que vous donnez aux livres divins? Mais sans nous arrêter à cette difficulté, qui est insurmontable pour vous, il s'ensuit du moins que votre jardinier et votre cuisinier seront obligés de s'assurer du témoignage des auteurs contemporains, et de l'examiner par eux-mêmes. Or, trouvera-t-on que tels soins s'accordent avec les soins de manier la bêche ou la broche? Non, direz-vous; ils doivent s'en fier aux habiles gens, qui, par de sérieuses études, ont approfondi ces matières; mais à quels habiles gens, monsieur? Ce sera sans doute aux ministres de Strasbourg; mais à quels ministres? Sera-ce à ceux qui, en 1598, effacèrent du canon des divines Ecritures l'Epître aux Hébreux, l'Epître de S. Jacques, celle de S. Jude et l'Apocalypse, ou à ceux qui, en 1670, les rétablirent? Par où notre bon homme et bien d'autres qui ne se croient pas des plus idiots, jugeront-ils de la plus grande habileté, ou de la plus grande attention des uns ou des autres? Par où se détermineront-ils sûrement et prudemment, pour prendre parti en faveur des premiers ou des seconds? Comment se fieront-ils à des gens convaincus de s'être trompés de deux fois l'une, sans pouvoir discerner de quel côté réside la vérité ou le mensonge? Croirez-vous, monsieur, satisfaire à ces difficultés, quand vous direz avec le savant professeur de Leyde, Simon Episcopius (1), que dans la religion, comme dans les sciences, il est des premiers principes qu'on ne prouve pas? C'est ainsi qu'avec tout l'esprit du monde, et avec beaucoup d'habileté on sait se repaître des plus vaines défaites, quand une fois on s'est livré avec obstination à la défense d'une mauvaise cause.

Mais, monsieur, accordons une connaissance bien assurée des livres canoniques à tout homme du peuple, aura-t-il pour cela la sûreté requise touchant la conformité du texte vulgaire avec l'original? Vous voudrez sans doute qu'il s'en rapporte ici au jugement des savants; oui, cela serait bon, si les savants s'accordaient entre eux à prouver une même version; mais comme ils sont très-partagés dans leurs suffrages, les uns blâmant comme très-défectueuse celle que d'autres regardent comme très-exacte, lui qui ne peut peser le mérite des suffrages, quel moyen lui restera-t-il pour se tirer de ses doutes, si ce n'est d'apprendre à fond le grec et l'hébreu, afin d'être en état d'en juger par lui-même? Le savant Episcopius, dont nous venons de parler, n'y trouve point d'inconvénient; il témoigne même désirer que le peuple, aussi bien que les savants, s'applique à l'étude de ces langues; pour vous, monsieur, que je crois d'un autre goût, comme aussi d'un bien meilleur sens, je ne pense pas que vous prissiez plaisir à voir des grammaires grecques et hébraïques entre les mains de vos domestiques; et quand bien même vous seriez d'humeur à leur laisser tout le loisir pour des études aussi difficiles que celles-là, toujours leur faudrait-il bien du temps et des années avant de se rendre assez habiles pour pouvoir juger des contestations des savants sur la justesse des versions, et pendant tout ce temps-là que croiraient-ils, n'ayant pas encore de texte sur lequel ils puissent régler leur foi?

Peut-être direz-vous que leur texte s'accordant avec celui des adversaires, sera assez sûr pour faire le fondement de leur foi; mais, monsieur, cette réponse les charge du moins de l'obligation de confronter le texte de la Bible luthérienne avec le texte de la Bible catholique, je pourrais ajouter avec toutes les Bibles de leurs adversaires. Or, monsieur, j'en appelle à votre sincérité, le font-ils? Est-ce votre méthode d'y obliger tous ceux qui ne savent ni grec ni hébreux? voilà donc tout ce monde sans la sûreté que vous suggérez comme la seule qui reste à prendre. Mais qu'ils l'aient à la bonne heure, et qu'ils la puisent dans la source que vous indiquez; est-ce à votre avis une bonne espèce de sûreté que celle qui ne se tire que de l'aveu de gens qu'on suppose engagés dans une infinité d'erreurs? Du moins conviendrez-vous que lorsque les textes des deux Bibles seront différents, tout homme qui n'a pas de connaissance des langues originales ne pourra plus trouver d'issue à son embarras.

Ne traitons pas néamoins si fort à la rigueur notre ignorant, qui s'est engagé témérairement par les mauvais principes de sa religion dans un examen dont il ne peut plus sortir; passons-lui les assurances qu'il doit avoir, et qu'il n'aura jamais sur tout ce que nous venons de dire; accordons-lui encore un choix sage et

(1) Dans sa lettre au P. Wading, sur la règle de foi.

éclairé, qui lui fasse distinguer sûrement parmi les variantes la meilleure manière de lire; le moins que nous puissions exiger de lui, est que, pour s'assurer du véritable sens du passage sur lequel il s'appuie, il sache pour sûr qu'il n'y a pas d'autre passage qui l'oblige à le prendre dans un autre sens. Car enfin il serait injuste de vouloir qu'on s'arrêtât aux passages qu'on cite en sa faveur, sans considérer ceux que les autres peuvent alléguer. Comme il est facile à toutes les sectes de renfermer leur créance dans certains passages qui les favorisent en apparence, elles auraient autant de droit que les luthériens de demander qu'on ne lût que leurs passages, sans s'amuser à ceux qu'on leur objecte. Or si les ariens, les nestoriens, les pélagiens, et généralement tous les hérétiques faisaient chacun un catalogue des passages qu'ils croient favorables à leurs sentiments, sans en citer aucun de ceux qui les détruisent, vos ministres sûrement ne trouveraient pas qu'il fût de la prudence de s'arrêter à l'un de ces catalogues, sans vouloir en lire aucun des autres, et traiteraient de téméraires ceux qui voudraient juger de la foi par un examen si défectueux. Comment donc pourraient-ils prétendre qu'on en usât ainsi chez eux, puisqu'ils n'ont aucun titre pour se faire préférer aux autres? L'examen de tout passage renferme donc une revue de toute l'Écriture; pour en comparer les expressions avec ce passage, il faudra donc lire l'Écriture tout entière, ou se la faire lire, si l'on ne sait pas lire, et cela non pas une seule fois, mais plusieurs fois, et la savoir comme par cœur. Car le moyen qu'on soit toujours assez attentif pendant une première, une seconde lecture? Or les endroits où on aura été distrait seront comme s'ils n'avaient pas été lus; le moyen qu'on la retienne assez, même par plusieurs lectures, pour pouvoir juger du véritable sens d'un passage par la comparaison de tous les différents lieux qui y ont rapport? Que si vous voulez qu'on se contente de voir seulement les lieux que d'autres auront ramassés, quel sujet aura-t-on de se tenir assuré de leur exactitude?

Vous voyez, monsieur, que voilà une mer d'incertitudes, dont il n'est pas possible de chercher à sortir, sans s'engager à un travail très-fort et très-sérieux, dont assurément plus des trois quarts et demi du monde ne sont pas capables; et plus vous considérerez d'une part les obligations dont chaque particulier se trouve chargé par le système de votre religion, et de l'autre les bornes étroites de l'esprit humain, et surtout des esprits vulgaires qui n'ont pas été cultivés par les lettres, et moins vous trouverez de proportion entre les forces d'une infinité de gens et le fardeau que tous indifféremment ont entrepris de porter.

Je ne crains pas, monsieur, après tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire, que de certaines façons de parler assez ordinaires chez vous, comme de dire que l'Écriture est claire; que chacun n'a qu'à lire avec une disposition saine, et qu'il y trouvera aisément de quoi régler sa foi et ses mœurs; je ne crains pas, dis-je, que de tels discours puissent faire impression sur vous; car ce serait oublier tout ce qui a été dit jusqu'ici, ou témoigner que vous n'y avez fait aucune attention. Remettez-vous, s'il vous plaît, les difficultés qui ont été proposées contre la divinité de Jésus-Christ, sa présence réelle dans l'Eucharistie, et le baptême des enfants; pourrez-vous, en consultant la droiture de votre cœur, ne pas reconnaître qu'elle passe de beaucoup la portée du commun des esprits, et que pour y répondre il faut de l'habileté, de la pénétration et des connaissances beaucoup plus élevées que celles qu'on peut espérer de trouver dans le peuple.

Or, monsieur, je n'ai pas fait de choix de ces difficultés, parce qu'elles sont les plus grandes, mais parce qu'elles sont les premières qui se sont présentées, ou plutôt parce qu'elles regardent des articles qui sont les mieux établis, et qui paraissent moins sujets à être contestés. Il serait aisé d'en proposer de pareilles, et même de plus considérables, sur une infinité d'autres sujets; et si je pouvais les exposer toutes à vos yeux, en les réunissant dans un même point de vue, cet amas de difficultés sur tant de différents chefs, ne ferait-il pas disparaître la prétendue clarté de l'Écriture? du moins ne jugeriez-vous pas qu'une telle clarté ne peut suffire pour tirer d'embarras l'homme de métier et la femme de ménage, ni les empêcher de vaciller dans la foi, tant qu'il n'y aura pas une autorité parlante qui les rassure, en donnant des éclaircissements sur lesquels ils puissent sûrement compter. Nous convenons qu'il y a des endroits très-clairs dans l'Écriture; mais nous disons en même temps que comme il y a des passages qui contiennent clairement certaines vérités, aussi y en a-t-il d'autres qui paraissent les contenir clairement, et qui, ne les contenant pas en effet, sont un sujet d'illusion à ceux qui suivent trop facilement les apparences qui se présentent d'abord. Rien n'est plus aisé que d'abuser des termes; on appellera clair ce qui ne l'est pas, mais ce qui le paraît. Ne voit-on pas tous les jours des partis opposés, s'appuyant également sur le principe de la clarté prétendue, citer plusieurs textes qu'ils estiment de part et d'autre être très-clairs, et qu'ils donnent hardiment pour tels? C'est néanmoins pour prouver deux contradictoires. La clarté se trouverait-elle des deux côtés? Cela ne se peut. Il est donc évident que c'est l'imagination qui souvent substitue une fausse apparence de clarté à la clarté réelle et véritable. Or, que le vulgaire soit en état de faire un juste discernement des clartés réelles et des apparentes, de le faire sûrement, sans aucun danger de s'y méprendre, et cela constamment sur tous les articles, c'est ce qu'on ne persuadera jamais à qui que ce soit qui voudra en juger selon les lumières d'un sens droit et équitable.

J'aimerais à vous voir citer quelques exemples de ces passages prétendus si clairs; vous n'omettriez pas sans doute ceux que vous avez coutume d'employer contre l'invocation des saints : *Invoquez-moi au jour de la tribulation, et je vous délivrerai*; ps. 99, 15. *Il n'y a qu'un médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme*; 1 Tim. 11, 5. Et ces autres contre le purgatoire : *De quelque côté que l'arbre tombe, soit qu'il tombe du côté du midi, ou du septentrion, il y restera*; Ecclésiaste 11, 3. *Le sang de Jésus-Christ nous purifie de tout péché*; 1 Joan. 2, 7. Voilà, direz-vous, des expressions qui condamnent très-clairement l'invocation des saints et la prière pour les morts. Mais, monsieur, permettez-moi de vous demander comment il s'est fait que les trois SS. Grégoire, de Nazianze, de Nice et et de Rome, les deux SS. Cyrille, de Jérusalem et d'Alexandrie, S. Athanase, S. Basile, S. Ambroise, S. Augustin, S. Jérôme, et généralement tous les Pères du troisième, du quatrième et du cinquième siècles, qui tous ont invoqué les saints et prié pour les morts, comme je vous le ferai voir quand il vous plaira, pièces sur la table, n'aient pas vu cette grande clarté, qui, parmi vous, saute aux yeux du plus vil artisan? Direz-vous qu'il ne suffit pas que ces passages soient clairs en eux-mêmes, qu'il faut encore que ceux qui les lisent soient bien disposés? Mais quelle disposition trouvera-t-on chez le tailleur ou chez le cordonnier, chez le charron ou chez le maréchal, qui ne se soient trouvées beaucoup plus éminemment dans ces saints et savants docteurs? Quelle pourrait donc être cette prétendue lumière si vive, d'une part, et si éclatante au regard de vos gens, et, de l'autre part, si obscure et si ténébreuse au regard d'une infinité de saints très-versés dans l'étude de l'Écriture sainte, qui ne l'ont jamais aperçue? Qui ne voit que toute l'assurance qu'on cherche à inspirer au peuple sous le beau prétexte de clarté prétendue de l'Écriture, n'est qu'un caprice et une fantaisie sans raison, par laquelle on donne le nom de clair à tout ce qu'on juge à propos de nommer ainsi, et qui souvent doit être expliqué dans un tout autre sens

que celui qu'on prétend y apercevoir du premier coup d'œil.

Qu'on nous cite après cela autant de passages que l'on voudra, pour justifier le plan de la clarté prétendue; qu'on fasse sonner bien haut celui de S. Pierre (2 Epist., cap. 1, v. 19) : *Nous avons la parole des prophètes qui est plus établie, et à laquelle vous faites bien de vous attacher, étant comme une lampe qui éclaire dans un lieu obscur, jusqu'à ce que l'étoile paraisse, et que l'étoile du matin se lève dans vos cœurs.* Qu'on y ajoute celui du psaume 118, v. 105 : *Votre parole est comme un flambeau dont le brillant éclaire mes démarches, elle est la lumière qui sert de guide à tous mes pas.* Outre que nous serons en droit d'opposer à ces sortes de passages celui de saint Pierre, qui dit en termes formels, 2 Epist. 3, 16, qu'il y a dans les Épîtres de S. Paul, ainsi que dans les autres Écritures, des endroits difficiles à entendre, nous ne craindrons pas de dire que MM. vos ministres abusent desdits passages, comme ils abusent d'une infinité d'autres, pour établir leurs erreurs, et que, par l'abus qu'ils font des uns et des autres, ils se chargent du reproche que leur fait le même apôtre au même endroit, en les désignant sous le nom d'*esprits légers et indociles, qui détournent les Écritures en un mauvais sens, pour leur propre damnation.*

En effet, monsieur, prenez-y garde de près, s'il vous plaît, et vous verrez qu'ils concluent de ces passages tout autre chose que ce qu'ils en devraient conclure. S. Pierre, au lieu cité par vos gens, dit avoir vu la gloire de Jésus-Christ de ses propres yeux, et avoir entendu de ses propres oreilles la voix qui sortit de la nuée pour lui rendre témoignage; mais, comme s'il eût voulu dire : Si vous avez peine à m'en croire sur ma parole, vous avez les prophètes, dont l'autorité ne peut être suspecte, il ajoute qu'ils font très-bien de s'attacher à leurs paroles, qui prouvent si clairement que Jésus-Christ est le véritable Messie, que malgré toutes les difficultés dont les Juifs obstinés cherchent à les envelopper et à les obscurcir, il n'est pas possible de rester dans le doute, ni de se refuser à l'évidence qui résulte de l'exact accomplissement de tout ce qui a été prédit du Messie. D'où il paraît que vos messieurs prétendent former ce raisonnement : *Les prophéties sont très-propres à prouver que Jésus-Christ est le véritable Messie; donc l'Écriture est assez claire pour que chaque homme du peuple soit en état de discuter tous les points de la religion.* Je vous laisse à juger, monsieur, si cette conséquence est juste, et si tel raisonnement mérite d'être opposé aux inductions claires et sensibles par lesquelles je crois vous avoir démontré l'incapacité du peuple à soutenir l'examen dont vous le chargez.

Pour ce qui est du passage du psaume 118, vous ne le trouverez pas plus favorable à vos prétentions. Qui doute que dans l'Ecriture il n'y ait quantité de préceptes de morale, et de belles maximes très-claires et très-propres à diriger l'homme dans toutes ses actions? Qui doute encore qu'on n'y trouve une infinité de connaissances touchant la nature de Dieu, ses perfections, sa providence, ses jugements et l'état de l'autre vie, beaucoup plus nettes et plus distinctes que toutes celles qu'on pourrait tirer des livres des philosophes; s'ensuit-il pour cela que toutes les disputes qui viennent à s'élever parmi les chrétiens sur le sens des Ecritures, et généralement sur tout ce qu'il faut croire, soient décidées dans l'Ecriture même, et que tout esprit, quelque médiocre qu'il soit, ait assez de lumières pour y voir sûrement à quoi s'en tenir. J'avoue, monsieur, que nous ne voyons pas assez la liaison de cette conséquence avec le véritable sens du passage cité; il n'y a que la dialectique de vos messieurs, qui très-souvent est des plus extraordinaires, qui la puisse faire apercevoir. Nous sommes donc très-éloignés de penser que l'Ecriture n'ait aucune clarté; nous disons même qu'elle abonde en lumières très-vives et très-pures, qui y sont répandues de toute part; mais cela n'empêche pas qu'elle n'ait aussi ses obscurités, qui, bien loin de la décréditer, comme vous le prétendez, ne la rendent que plus respectable. Nous ne trouvons pas que ce soit marquer beaucoup de respect pour la parole divine, que d'en abandonner l'explication au caprice de chaque particulier; comme ce ne serait pas marquer beaucoup de respect pour les lois civiles, que d'en abandonner l'intelligence au jugement de la plus vile populace. Dieu a parlé comme il lui a plû, et nous ne pouvons que louer sa sagesse d'avoir parlé d'une manière propre à humilier l'orgueil de l'homme, et à la mettre dans la nécessité de la dépendance, par le besoin qu'il a de s'instruire et de chercher des sûretés hors de lui-même. C'est en réservant à un tribunal infaillible la connaissance certaine et indubitable des véritables sens de l'Écriture, que Dieu a précautionné sa parole contre les abus qu'on en peut faire, et qu'on en fait si souvent.

Tout le monde, dit le bienheureux Vincent de Lérins, auteur du cinquième siècle, célèbre par ses belles et judicieuses remarques sur la religion (1), *n'explique pas l'Écriture de la même manière, parce qu'elle est fort élevée et susceptible de plusieurs sens; de sorte qu'on pourrait voir presque autant d'explications différentes qu'il y aurait d'hommes qui voudraient se mêler de l'interpréter. Novatien l'entend autrement que Photin, Sabellius que Donat, Arius qu'Eunomius, Macédonius qu'Apollinaire, Priscillien que Jovinien, et enfin Pélage autrement que Céleste et Nestorius. C'est donc pour démêler la vérité parmi un si grand nombre d'interprétations diverses, qu'il faut que l'Église nous serve de guide, par l'intelligence qu'elle nous donne des prophètes et des apôtres. Car sans cela notre esprit s'égarerait en autant de détours qu'il se présente d'erreurs, dont nous ne sortirions jamais, non plus que d'un labyrinthe.*

En voilà assez, monsieur, pour nous purger du reproche que vous nous faites, de n'avoir pas une idée assez avantageuse de l'Écriture. Nous l'avons juste, et telle qu'il convient de l'avoir pour nous en représenter le véritable caractère. Cette sainte parole, pour se concilier nos respects, n'a que faire des éloges d'une clarté imaginaire et de beaucoup trop générale; nous ne dérogeons pas à son autorité, en rendant l'Église juge de ses véritables sens dans les litigieux; car ce n'est pas là soumettre l'Écriture à l'Église, mais soumettre les différentes explications qu'on en peut donner au jugement de l'Église, et la laisser prononcer quelle est la véritable.

Faut-il encore répondre à ce passage si rebattu par vos gens : *Examinez les Écritures, parce que c'est par elles que vous croyez avoir la vie éternelle?* Joan. 5, 35. Si vous exigez de moi, monsieur, que j'y réponde, j'aurai l'honneur de vous dire que, quelque apparence de difficulté que puisse avoir ce passage étant déplacé, il n'en a plus aucune dès qu'il reste dans sa place; car Jésus-Christ exhorte en cet endroit les Juifs à lire ce que les prophètes ont écrit du Messie, et à voir si ce qu'ils en ont marqué ne convient pas très-exactement à sa personne. C'est ce que faisaient avec beaucoup de soin les Juifs de Béroé, comme il est dit au chap. 17, v. 11 des Actes des apôtres, d'où certainement vos plus habiles dialecticiens ne tireront jamais

(1) Scripturam sacram pro ipsâ suâ altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter alius atque alius interpretatur, utpotè quot homines sunt, tot illinc sententiæ erui posse videantur. Aliter namque Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit, aliter Arius, Eunomius, Macedonius, aliter Photinus, Apollinaris, Priscillianus, aliter postremò Nestorius. Atque idcircò multùm necesse est propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundùm ecclesiastici et catholici sensûs normam dirigatur. Vincentius Lirinensis, in Commonitorio, c. 1.

aucune conclusion qui puisse donner la moindre atteinte à nos principes.

Que si vous désirez que je réponde encore à cet autre passage de S. Paul : *Examinez toutes choses, conservez ce qui est bon*, 1 Thess. 5, 21, je dirai qu'il ne s'agit ici que de choses douteuses, et non de celles qui sont sûrement bonnes ou mauvaises, qui ne peuvent faire la matière d'un examen. Or ce que l'Église approuve est sûrement bon, et ce qu'elle condamne est sûrement mauvais, et, par conséquent, ne doit point être sujet à la revue ni à la discussion des particuliers. Et pour ne rien omettre, car si je laissais la moindre chose sans réplique, vous pourriez y trouver du dessein, et croire la difficulté omise d'une nature à se faire redouter, je réponds à cet autre passage de S. Paul qu'on nous objecte très-souvent : *L'homme spirituel juge de toutes choses, et il n'est jugé de personne*, 1 Cor. 2, 15, qu'il est très-vrai que l'homme animal et charnel ne peut juger que des choses terrestres et sensibles, et non des choses spirituelles, qui passent de beaucoup son intelligence, au lieu que l'homme spirituel éclairé des lumières d'en-haut, et doué de l'esprit de Dieu, juge des unes et des autres, sans que ses jugements puissent devenir l'objet de la censure de ces hommes terrestres et grossiers, qui n'ont point de goût pour tout ce qui est au-dessus des sens ; en quoi certes vous ne trouverez rien qui soit favorable à votre système ; car il ne s'agit là nullement d'un jugement définitif que chaque particulier soit en droit de porter, au mépris de celui de l'Église, sur les matières controversées.

La même crainte de me faire soupçonner d'un silence affecté m'oblige à rapporter encore cet autre passage que vos gens ont très-souvent en bouche, lorsqu'on leur parle des obscurités de l'Écriture sainte et du besoin d'une interprétation sûre et infaillible : *Si notre Évangile est encore couvert d'un voile, c'est pour ceux qui périssent qu'il est encore couvert*, 2 Cor. 4, 3, et à vous prier de remarquer qu'il ne s'agit là nullement de l'intelligence de chaque passage de l'Évangile sur quelque sujet que ce soit, comme si elle était sûrement accordée à tous ceux qui sont du nombre des élus, de sorte qu'il suffise d'être de ce nombre pour ne pouvoir s'y méprendre ; mais qu'il s'agit là de la connaissance de Jésus-Christ, qui est si clairement révélée par les merveilles que l'Evangile en rapporte, qu'à moins d'être aveuglé par quelque passion déréglée qui écarte la voie du ciel, il n'est pas possible de ne le pas connaître pour le véritable Messie, ni de ne pas se rendre aux leçons de ce divin Maître.

C'est ainsi que vos ministres se jouent de l'Écriture, en saisissant un son de paroles qui leur paraissent favorables, mais qui, dans le fond, ne disent rien de tout ce qu'ils prétendent y faire remarquer aux peuples enchantés des promesses magnifiques qu'ils leur font si souvent, de ne leur vouloir enseigner que la pure parole de Dieu ; artifice qu'ils emploient dans le cas présent, pour soutenir un paradoxe qui révolte la raison et le bon sens, et qui se trouve démenti non seulement par l'expérience de tous les siècles, mais aussi par la connaissance que vos ministres ont eux-mêmes de la faiblesse de l'esprit humain, et des difficultés de la religion ; de sorte que si partout ailleurs l'abus qu'ils font de l'Écriture se découvre en suivant les traces de la tradition, et en consultant les oracles de l'Église, l'abus qu'ils en font ici se connaît par voie de sentiment : et ce n'est pas trop de dire que leur dessein d'en imposer aux peuples, paraît ici si manifestement à tout homme qui veut réfléchir, qu'un million de passages qu'ils emploieraient pour le couvrir, bien loin de le déguiser, ne ferait que le mettre dans un plus grand jour.

Mais, monsieur, je ne m'aperçois pas que le désir de répondre à tout, en dévoilant les artifices de vos ministres, me mène trop loin. Je sens moi-même mes longueurs ; combien ai-je plus de sujet de craindre vos ennuis ? C'est pour les prévenir, ou du moins pour vous les rendre plus supportables, que je vais abréger le plus que je pourrai le peu qui me reste à dire. Vous ne trouveriez pas qu'il fût régulier d'abandonner une partie de la matière que j'ai entrepris de traiter ; et dans la vue que j'ai de vous faire connaître l'insuffisance de votre foi, il m'importe très-fort de vous faire remarquer que chez vous on ne profite pas de l'expédient que vous avez suggéré, comme le seul qui vous reste pour vous rassurer dans la créance des articles contestés ; je veux dire que chez vous on fait très-peu d'usage de la méthode de la confrontation, et que non seulement cette méthode ne fait pas l'effet qu'on s'en promet, non seulement elle passe les forces du plus grand nombre de vos gens, mais que, de plus, elle n'est point pratiquée par ceux qui font profession de vouloir s'en servir, et qui auraient des dispositions à pouvoir le faire. Quelques courtes réflexions que je vous prie de faire sur ce sujet vont vous en convaincre ; du moins me paraissent-elles très-propres à cela.

III. *Les protestants abandonnent dans la pratique la méthode de la confrontation.*

Je vous prie, monsieur, de faire premièrement attention que c'est dans les Catéchismes que se trouvent marqués les dogmes de la doctrine luthérienne, en termes courts et précis ; on a grand soin d'en inculquer tous les points aux jeunes gens, dès leur âge le plus tendre, en leur faisant apprendre par cœur les paroles qui les énoncent clairement. C'est dans l'estime et le respect pour cette doctrine qu'ils sont nourris, qu'ils grandissent et qu'ils parviennent à l'âge de discernement. Qui ne voit donc que ce n'est pas par la voie de l'examen et de la discussion qu'ils se déterminent à embrasser cette doctrine, mais que c'est par l'impression de leurs maîtres, et par la déférence qu'ils ont pour ceux qui leur en disent du bien ? Ils la reçoivent comme indubitable, avant d'être en état d'examiner si elle est vraie ; et quand dans la suite ils viennent à l'examiner avec un esprit plus ouvert, ils ne le font qu'après s'y être affermis par l'habitude, et par l'amour qu'ils ont pour la doctrine de leurs pères ; et, par conséquent, ce n'est plus pour faire choix de sentiment sur les articles contestés, mais uniquement pour soutenir et défendre avec chaleur ceux dans lesquels ils ont été élevés ; d'où il est évident que le parti agit en cela contre ses propres principes ; car la première de vos lois est de ne recevoir aucun point de créance avant d'avoir examiné s'il est bien établi dans l'Ecriture. Or, par ce que je viens de dire, il est manifeste qu'on fait recevoir à tous vos gens ce qu'ils doivent croire avant qu'ils soient capables d'aucun examen. Il n'est donc que trop vrai que, dès les premiers pas, vous vous écartez de la méthode que vous vous étiez proposé de suivre.

Que si vous me dites que les jeunes gens, étant parvenus à un âge plus mûr, ne manquent pas de confronter avec l'Ecriture ce qu'on leur a enseigné, de reconnaître la conformité de ce qu'ils ont appris avec cette divine règle, et que par là ils perfectionnent leur foi, je réponds que pour lors ils trouvent dans l'Écriture ce qu'on veut qu'ils y trouvent, ou ce qu'ils cherchent eux-mêmes à y trouver, et que les idées de leurs maîtres leur servent de règle pour l'entendre ; ce qui se voit manifestement dans les différents partis qui usent de votre méthode et de vos principes. Car quelque opposés que soient entre eux ceux de votre communion, les zwingliens, les calvinistes, les anabaptistes, les piétistes, tous, par l'impression qui leur reste des instructions qu'ils ont reçues dans leur bas âge, se persuadent voir dans l'Écriture ce qu'on leur a dit si souvent y être. Cessez donc de mettre des Catéchismes entre les mains de vos enfants, cessez même de leur faire donner par des maîtres des impressions qui les engagent, ou cessez d'exiger qu'on ne croie qu'après avoir examiné, car votre conduite en ce point ne s'accorde pas avec votre maxime.

Remarquez en second lieu, s'il vous plaît, monsieur, que chez vous on reçoit les quatre premiers conciles généraux et toutes leurs décisions; c'est de quoi vous faites une profession publique à la dixième page de votre Rituel de Strasbourg. Or, monsieur, souffrez que je vous demande si vous connaissez un seul des habitants de cette ville qui se soit jamais avisé d'entrer en discussion des articles qui ont été décidés dans ces quatre conciles. En savez-vous quelqu'un qui ait examiné avec soin ce qui s'est dit pour ou contre la consubstantialité du Verbe, pour ou contre la divinité du Saint-Esprit; qui, par une recherche exacte de ce qui s'est dit de part et d'autre, se soit mis en état de juger par lui-même s'il y a deux natures en Jésus-Christ, ou s'il n'y en a qu'une? S'il n'y a qu'une personne en Jésus-Christ, ou s'il y en a deux? Avouez, monsieur, que vous ne connaissez personne de votre rang qui se soit jamais embarrassé du détail de ces importantes questions; et que vous-même, tout appliqué que vous avez toujours été à vous bien instruire de votre religion, n'avez point encore pensé à les approfondir; avec combien plus de raison pouvons-nous répondre de la même tranquillité d'esprit de la part de tous ceux qui vous le cèdent infiniment en lumière et en application? Sur quoi donc se fonde tout ce monde avec vous, pour recevoir des vérités qui ont été contestées pendant un temps très-considérable par une infinité de gens d'un esprit rare et d'un profond savoir; vérités qui, après tous les éclaircissements qu'on y a donnés, souffrent encore aujourd'hui des difficultés capables d'étonner et d'embarrasser les esprits les plus pénétrants? Est-ce sur l'autorité de vos ministres, qui assurent que les décisions de ces conciles n'ont rien que de conforme à l'Écriture? Mais, monsieur, ce n'est pas là satisfaire à votre engagement; vous vous étiez chargé d'examiner le tout par vous-même, comment donc refusez-vous ici les soins d'une discussion que vous avez jugée nécessaire pour des points de bien moindre importance? Pourquoi vous en lier à une autorité humaine et fautive, lorsqu'il s'agit de croire avec une fermeté inébranlable des articles capitaux et les plus essentiels à la religion? Est-ce donc l'autorité des conciles mêmes qui donne à votre foi ce degré de fermeté avec laquelle vous faites profession de croire tels articles? Mais, monsieur, les conciles généraux ne passent pas chez vous pour être infaillibles; vous prétendez même que plusieurs ont donné dans des erreurs grossières. Qui vous garantira que les quatre premiers ne se sont pas trompés? Dans le temps même que ces conciles se sont tenus, l'usage universel de l'Église était de prier pour les morts, d'invoquer les saints, de témoigner beaucoup de respect et de vénération pour les reliques. Si ce sont-là des erreurs et des abus, comme vous le soutenez, quelle sûreté trouverez-vous à croire que l'Église, après un déchet de doctrine si considérable, ne se soit pas écartée de la vérité en rendant ses jugements? C'est donc à vous, si vos principes sont bons, à revoir ces jugements; c'est à vous à les examiner avec à peu près autant de soin et d'application que les conciles mêmes ont pu en apporter pour se mettre en état de les rendre. Mais, monsieur, c'est ce que vous ne faites pas, c'est ce que vous n'êtes pas en état de faire, quelque habile que vous soyez; on ne voit personne chez vous qui pense à s'acquitter de la moindre partie de ce devoir. Vous en croyez tous vos ministres sur leur parole; il suffit qu'ils vous disent que ces conciles n'ont rien de décidé qui ne soit conforme à la parole de Dieu, en voilà assez pour vous tranquilliser parfaitement, et vous épargner la peine de toute recherche. Voilà ce qui m'a fait dire, dès le commencement de cet écrit, que vous ne croyez pas comme il faut même les choses les plus vraies, que vous ne les croyez pas avec fermeté, ou du moins que vous ne les croyez pas avec une fermeté prudente, que vous ne les croyez pas d'une foi divine, mais seulement d'une foi humaine; et, pour dire plus précisément ce qui fait à la partie du sujet que je traite ici, je dois surtout remarquer qu'en vous appuyant sur le témoignage d'autrui, après vous être chargé du soin d'un éclaircissement personnel, vous abandonnez votre méthode.

Une troisième réflexion, que je vous prie de faire, est que chez vous tout le monde, de quelque âge, sexe, condition, capacité que l'on soit, fait profession d'adhérer à vos livres symboliques, et de croire fermement tout ce qui y est contenu. Or, combien y a-t-il de choses dans ces livres symboliques que le peuple n'entend pas? Pensez-vous qu'il soit fort au fait sur ce qui regarde la grâce, l'usage du libre arbitre, l'économie de la justification, le mérite des bonnes œuvres, la prédestination et d'autres matières théologiques, dont il est parlé dans la Confession d'Augsbourg, dans l'Apologie de la confession, dans le grand et petit Catéchisme de Luther, dans l'Abrégé des articles sur lesquels se sont élevées des contestations parmi les théologiens de la confession d'Augsbourg, comme aussi dans la Déclaration plus ample des mêmes articles? Faites-en l'expérience, s'il vous plaît, et interrogez le premier artisan, laboureur, vigneron qui se présentera, sur de telles matières: s'ils sont gens de bon sens, ils vous avoueront franchement leur ignorance, et s'ils entreprennent de parler sur des sujets si élevés, ils donneront dans des écarts qui vous feront rire, ou qui vous feront pitié. Vous trouverez que ces sortes de gens, non seulement ne sont point en état de prendre leur parti d'eux-mêmes sur de tels articles, par la voie de la discussion et de la confrontation, mais même qu'ils ne savent pas de quoi il s'agit, qu'ils n'entendent pas l'état de la question, et que c'est pour eux un langage auquel ils ne comprennent rien, et qu'il n'est pas possible de leur faire comprendre. Ces bonnes gens néanmoins adoptent les livres symboliques dans toutes leurs parties, ils vouent un attachement inviolable pour toute la doctrine qui y est renfermée, ils regardent ces livres comme le précis le plus exact, l'extrait le plus fidèle de l'Écriture sainte, sans pouvoir dire pourquoi, et sans être en état de rendre compte de leur sentiment à personne. On trouve à la fin du livre de la Concorde, qui n'est qu'un recueil des livres symboliques et de quelques décisions sur les contestations survenues, une liste très-ample des villes, états, républiques, qui ont signé et ratifié tout le corps de doctrine qui y est développé. Les magistrats et les peuples l'ont reçu de concert; ou, pour parler plus correctement, chaque magistrat l'a reçu à la persuasion de quelques ministres qui avaient du crédit, et le peuple a acquiescé aux ordres du magistrat, sans entrer en connaissance de cause; et, afin que la domination sur la foi des peuples continue à s'exercer avec plus d'empire et d'une manière plus constante et plus uniforme, on y exige de tous ceux qui entrent dans le ministère (1), du moins dans tout le district de Strasbourg, qu'ils s'engagent par serment à ne se départir jamais en rien, dans les instructions qu'ils feront au peuple, de la doctrine contenue aux susdits livres.

Reprochez-nous après cela notre trop de bonté à nous en tenir aux décisions des conciles, sans les examiner. Le plus grand nombre de vos gens n'en usent-ils pas de même, malgré qu'ils en aient, par rapport au résultat de vos assemblées ecclésiastiques, et, comme nous venons de le dire, par rapport à une infinité de choses qui se trouvent dans vos livres symboliques, qu'ils ne comprennent pas assez pour en juger par eux-mêmes? En quoi néanmoins vous remarquerez, s'il vous plaît, une double différence; la première, que le catholique, en prenant le parti de la docilité et de la soumission, suit ses principes, qui le soumettent au jugement de l'Église; au lieu que le

(1) *Voyez le Rituel des églises protestantes de Strasbourg, p.* 334.

protestant, en suivant le jugement d'autrui, abandonne son principe, qui l'oblige indispensablement à la discussion. La seconde est que le catholique s'appuie sur une autorité qu'il tient pour infaillible, savoir sur l'autorité de l'Église, qui lui indique sûrement le véritable sens des passages contestés; et, par conséquent, sa foi est avec la plus grande justice du monde ferme et inébranlable; au lieu que le protestant, dans les cas que nous avons marqués, s'appuie sur une autorité fautive et sujette à caution, n'estimant pas lui-même que les ministres et docteurs de son parti, soit qu'on les prenne séparément, soit qu'on les regarde en corps, aient le don d'infaillibilité; et, par conséquent, sa foi est nécessairement faible et chancelante; ou, si elle est ferme, elle ne peut être que très-imprudente.

Je ne puis, monsieur, me dispenser de vous faire remarquer encore, et c'est la quatrième réflexion que je vous prie de faire, que vos ministres trouvent mauvais que vos gens assistent à nos sermons de controverse, qu'ils leur défendent les fréquents entretiens avec les docteurs catholiques habiles, et qu'ils n'aiment pas à voir entre leurs mains de nos livres qui traitent de la religion. Mais, monsieur, si chaque particulier est chargé du soin de l'examen et de la confrontation, n'est-ce pas une avance pour vos gens que de trouver d'abord sous leurs yeux les passages qu'on vous oppose. Serait-ce, à votre avis, faire la confrontation avec justesse et avec exactitude, si l'on se contentait de donner son attention aux passages qui vous paraissent favorables, et qu'on la refusât à ceux qui paraissent contraires? Sied-il à vos ministres de dire : *Examinez tout, mais n'écoutez pas vos adversaires; nous accusons l'Église catholique de s'être trompée dans plusieurs chefs; l'accusation est des plus importantes, et du premier abord ne paraît pas fort croyable, vu les promesses de Jésus-Christ, mais nous en apportons de bonnes preuves; on y fait, à la vérité, quelques répliques, et nous voulons bien que vous soyez les arbitres du différend, mais gardez-vous bien de prêter l'oreille aux répliques qu'on nous fait, ni à tout ce qu'on voudra vous dire pour la justification de l'Église.* Tel discours serait-il sensé, et pourriez-vous, monsieur, lui donner votre approbation? Or c'est là l'équivalent de la conduite de vos ministres; s'ils ne parlent pas ainsi, leur façon de faire dit exactement la même chose. Qui ne voit donc qu'en cela même les pasteurs se départent de leurs principes, et que leurs ouailles s'acquittent également mal de leur commission? car ne trouvons-nous pas tous les jours de vos gens qui refusent de conférer avec nous, parce qu'ils nous croient plus habiles; qui conviennent de bonne foi qu'ils n'ont point étudié les matières dont nous leur parlons; qu'ils ne sont point capables de démêler les difficultés; et qu'ils s'en remettent sur leurs ministres de répondre aux objections embarrassantes que nous leur faisons? Ne font ils pas voir par là même que ce qui les attache au parti qu'ils suivent n'est point une conviction de la verité de leur religion, fondée sur un examen raisonnable, mais une confiance téméraire aux lumières de leurs ministres, qui leur fait présumer sans fondement qu'ils répondraient bien aux raisons auxquelles ils ne sauraient répondre eux-mêmes?

Mais, monsieur, pour achever de vous convaincre que chez vous on ne fait que suivre les caprices de vos ministres, sans se mettre en peine d'éclaircir par soi-même les points contestés, il n'y a qu'à faire attention aux différentes formes que la religion prit à Strasbourg en moins de dix ans, le magistrat et le peuple variant sans cesse au gré des ministres qui y avaient un crédit dominant, et cela dans le temps même que la nouvelle maxime de la discussion personnelle était la plus fraîche, et, pour ainsi dire, le plus à la mode. Nous trouvons un détail de ces variations dans votre Rituel même, et on n'en cache pas les auteurs, qui disposaient de la foi du magistrat et du peuple aussi librement, à peu près, qu'ils eussent pu disposer de l'un de leurs propres meubles.

En l'an 1523, on faisait déjà profession du luthéranisme à Strasbourg, comme il se voit à la page 13. En l'an 24, Martin Bucer, Wolfgang Capiton, comme aussi tous les autres prédicateurs protestants de Strasbourg, abandonnèrent la doctrine de Luther pour suivre celle de Carlostat, ainsi qu'il est dit à la page 15. En l'an 27, Bucer écrivit une apologie en faveur de Zwingle et d'Œcolampade, blâmant très-fort l'opinion de Luther, page 18; et s'échauffant contre lui jusqu'à dire que le moindre novice en théologie répondrait à tous ses arguments, page 19. En l'an 29, Bucer et Hédion, se trouvant au colloque de Marbourg en qualité de députés de Strasbourg, prirent encore ouvertement le parti de Zwingle et d'Œcolampade contre Luther, page 22. L'an 30, on commença à mollir et à pallier la doctrine calviniste dans une Confession particulière, qu'on appela la Confession des quatre villes, savoir, Strasbourg, Constance, Memmingue et Lindau, Confession qui fut présentée à la diète d'Augsbourg, mais qui fut rejetée, page 25. L'an 31, les députés des quatre villes donnèrent à la diète de Smalkald des explications de leur Confession, qui furent agréées, sans qu'on agréât pour cela la Confession même, page 28. L'an 32, le consistoire et le magistrat de Strasbourg se désistèrent de la Confession particulière des quatre villes, et embrassèrent solennellement celle d'Augsbourg, comme il est dit à la page 31.

C'est ainsi que Strasbourg s'est trouvé en fort peu d'années tantôt luthérien, tantôt zwinglien, tantôt amphibie, puis luthérien de nouveau; et cela par quels ressorts? Uniquement par les intrigues de Bucer, qui, ayant pris un ascendant sur l'esprit de ses confrères, du magistrat et du peuple, les faisait tourner tous au gré de ses vues politiques. C'est ce qui se voit clairement par toute la suite du récit historique qui se trouve à la tête de votre Rituel imprimé, et confirmé par autorité du magistrat. Comme si la république de Strasbourg, en instruisant si exactement le public de toutes ses variations dans la foi et des causes qui les ont produites, eût voulu faire à la religion catholique une espèce d'amende honorable sur la liberté qu'elle a prise de toucher aux bornes de ses Pères, et faire voir à toute la terre, et la nécessité de se soumettre à une autorité infaillible pour fixer sa créance, et la nullité du principe qui en appelle à la confrontation, n'étant pas possible qu'à la vue de ces fréquents changements qui se sont succédé de si près les uns aux autres, on ne s'aperçoive aussitôt que le magistrat et le peuple, au lieu de s'attacher aux passages les plus clairs et les plus précis de l'Ecriture, comme ils avaient compté de le faire, n'ont fait dans le fond que suivre aveuglément les idées fantasques de leurs docteurs présomptueux, dont l'inconstance ridicule semble avoir vengé suffisamment l'autorité de l'Eglise méprisée.

Remarquez donc, s'il vous plaît, monsieur, que les chefs de votre réforme prétendue, par une artificieuse manœuvre qui se continue encore par les ministres d'aujourd'hui, n'ont buté à autre chose qu'à se rendre maîtres de la foi des peuples, en usurpant sur l'Église l'autorité qu'ils ont osé lui disputer; et que pour y parvenir, ils ont employé la même voie dont se servit autrefois ce fils dénaturé dont il est parlé au chap. 15 du second livre des Rois, qui, méditant une révolte contre l'autorité royale et paternelle, ne cessait de dire à tous venants: *Il n'y a personne de nommé par le roi pour juger de vos différends; que ne suis-je en place pour les terminer par un jugement prompt et équitable!* C'est ainsi que ces messieurs ont prétendu que l'Église n'était point établie de Dieu pour terminer les différends en fait de religion; que c'était à eux à indiquer les véritables sens de l'Écriture, substituant leurs interprétations particulières à celle de l'Église, et débitant aux peuples leurs vaines imaginations sous le beau nom de la pure parole de Dieu.

Car si vous remarquez toute la suite de l'intrigue, vous trouverez, monsieur, qu'ils ont commencé par contester à l'Église sa qualité de juge, disant qu'elle n'était pas infaillible, qu'elle s'était trompée, et qu'on ne pouvoit compter sur ses jugements; qu'en même temps ils ont commis à chaque particulier le soin d'examiner tout, de juger de tout, leur mettant en main la Bible avec de grandes assurances qu'ils y trouveraient clairement la décision de toutes les difficultés; que les particuliers éblouis par des promesses si magnifiques, et épris de l'honneur qu'on leur faisait de les prendre pour arbitres, se sont portés avec beaucoup d'avidité à la lecture de la dite Bible; mais qu'ayant trouvé aussitôt une infinité d'endroits qui leur paraissaient avoir besoin d'éclaircissement, et voyant tous les jours des contestations très-âpres naître entre ceux-là mêmes qui en avaient appelé à la clarté prétendue de l'Écriture, ils se sont vus obligés à demander et à recevoir avec docilité des explications de ceux qu'ils avaient déjà choisis pour maîtres et pour guides. D'où il est évident que ne pouvant soutenir la qualité de juges et d'interprètes, dont ils s'étaient chargés trop légèrement aux dépens des droits de l'Église, ils l'ont résignée entre les mains de leurs ministres, et que, pensant ne donner leur créance qu'à la pure parole de Dieu, ils ne se sont attachés en effet qu'à de pures opinions humaines.

Me voilà enfin, monsieur, arrivé où je désirais être, pour conclure contre votre foi qu'elle est absolument défectueuse, insuffisante pour le salut, manquant ou de fermeté ou de prudence, qualités essentielles à la foi divine, n'ayant pas de quoi se rassurer, ni du côté de vos lumières particulières, ni du côté de celles de votre ministre, ni du côté de celles que vous pourriez vous promettre d'en-haut, ni du côté des décisions de votre église; ne trouvant pas non plus dans l'Écriture de quoi fixer sûrement le sens des passages susceptibles de plusieurs explications; la voie de la confrontation qu'on voudrait employer pour cela ne pouvant produire cet effet, étant au-dessus des forces du plus grand nombre, et se trouvant assez généralement négligée dans la pratique.

Que me reste-t-il donc à vous dire après tout cela, monsieur, si ce n'est de vous prier de méditer cette courte, mais terrible sentence du Sauveur, en S. Marc, chap. 16, v. 16. Celui qui ne croira pas, sera condamné. Or, monsieur, pouvez-vous vous flatter de croire, tandis que vous ne vous arrêtez qu'à des opinions et à des explications arbitraires de l'Écriture? Telle foi peut elle faire de vous un véritable fidèle? N'est-elle pas plutôt propre à ne faire de vous qu'un philosophe sceptique, en vous donnant lieu de douter de tout, et en vous réduisant au même état où s'est trouvé il y a peu d'années un des plus beaux esprits de Strasbourg, M. Bartestein, qui écrivant de Jéna, centre du luthéranisme, à une dame de qualité de notre pays, lui mandait: *Ici nous croyons le matin d'une façon, et l'après-dînée d'une autre;* variations qui l'ont porté depuis à chercher une règle de foi capable de fixer les agitations de son esprit, et qu'il n'a pu trouver que dans l'Église catholique. Car ce n'est que dans cette Église que se trouve une règle de foi sûre, infaillible, universelle, proportionnée à la portée de tout le monde. Et quelle est donc cette règle? J'ai déjà eu l'honneur de vous le dire, monsieur; c'est la parole de Dieu sûrement et infailliblement bien entendue, c'est-à-dire la parole de Dieu entendue et expliquée par l'Église. Mais par quelle Église? Par l'Église établie de Jésus-Christ, continuée par la postérité des premiers fidèles, toujours gouvernée par une suite des pasteurs légitimes, répandue par toute la terre, visible en tout temps; en un mot, par une Église telle que j'ai eu l'honneur de vous la présenter dans ma première lettre. C'est-là une règle infaillible, parce qu'il ne se peut que l'Église, en expliquant la parole de Dieu, s'écarte jamais de son véritable sens, étant dirigée par l'esprit de vérité, qui lui a été promis dans les termes du monde les plus clairs, ainsi que vous l'avez également vu dans la lettre précédente. C'est là une règle universelle, et comme jusqu'au temps de Luther il ne s'est jamais élevé de dispute sur le fait de la religion, qui n'ait été terminée par l'usage qu'on a fait de cette règle, aussi a-t-on droit d'exiger qu'elle serve également à décider les controverses qui sont venues à naître depuis le commencement du seizième siècle, et qui pourront naître dans la suite. C'est encore une règle proportionnée à la portée de tout le monde; car elle est, d'une part, très-propre à calmer les doutes des savants, en leur indiquant clairement parmi plusieurs sens qui se présentent, celui que Dieu a eu en vue, et auquel il faut s'arrêter, et, de l'autre, très-nécessaire pour le repos et la sûreté des ignorants, en les dispensant d'entrer dans une discussion dont ils ne sont pas capables.

Par cette règle se maintient constamment la paix dans l'Église; j'entends parmi ceux qui restent soumis à cette règle; car pour ceux qui l'abandonnent, comme dès lors ils cessent d'être catholiques, il n'est pas surprenant qu'ils cessent aussi d'être unis de sentiment avec les catholiques. Par la même règle se maintient la subordination nécessaire entre les différentes parties qui composent l'Église, tous ne devant pas être œil, comme chacun prétend l'être chez vous; mais le corps des pasteurs étant destiné à enseigner, et le peuple à apprendre les vérités de la foi avec docilité et avec soumission; cette disposition étant la plus convenable au bien du corps de l'Église, et la plus conforme aux sages vues de la Providence. En un mot, par cette divine règle la foi reste inaltérable dans tous les temps, uniforme dans tous les pays, inébranlable contre toutes les attaques; et si votre bon sens, monsieur, ne vous dit pas aussi clairement que l'Évangile, qu'il n'y a point à douter que l'Église n'explique plus sûrement l'Écriture sainte selon les vues du Saint-Esprit, qu'aucun particulier que ce puisse être, je consens à ce que vous n'ayez que du mépris pour la règle de foi des catholiques, et que vous regardiez comme des imbéciles les plus grands génies de l'antiquité, qui n'ont cessé d'avoir recours à cette règle toutes les fois qu'ils ont eu à combattre des hérétiques. Un S. Athanase qui ne pouvait assez s'étonner que les ariens eussent la hardiesse de remettre en question des matières décidées dans un concile œcuménique (1). Un S. Ambroise qui disait : Vous tenez pour le parti du Seigneur, si vous tenez pour le parti de l'Église. L'Église est un poste sûr, où votre esprit est à couvert de tout danger de séduction (2). Un S. Augustin, qui, sur une question difficile à résoudre par l'Écriture, qui ne peut nous tromper, nous indique clairement et sans aucune ambiguïté l'Église qui doit nous instruire (3). Tous ces grands hommes, de concert avec les autres saints docteurs des premiers siècles, ont reconnu que la même Église qui nous met entre les mains les livres divins, en nous assurant de leur canonicité, nous assure en même temps du véritable sens dans lequel nous devons les entendre.

Aussi est-ce dans ces principes que S. Augustin, toujours des plus efficaces dans sa manière de faire la guerre aux hérétiques, faisait à un habile manichéen, nommé Fauste, un argument admirable, qui ne se trouve pas moins pressant aujourd'hui contre vous,

(1) *Quâ igitur audaciâ fit ut post tanti concilii auctoritatem disputationes aut quæstiones instituant?* Ath., epist. ad Epictet., ed. Froben., p. 74.

(2) *Mecum stas, ait Dominus, si stes in Ecclesiâ. Sta in Ecclesiâ, ubi ego tecum sum; ubi est Ecclesia, ibi firma statio tuæ mentis est, ibi fundamentum animi tui.* Ambros., lib. 5, epist. 82, ed. Froben., p. 250.

(3) *Quoniam Scriptura fallere non potest, quisquis falli metuit hujus obscuritate quæstionis, eamdem Ecclesiam de illâ consulat, quam sine ullâ ambiguitate sacra Scriptura demonstrat.* August., lib. 1, cont. Cresconium, cap. 33, t. 7 ed. Froben., p. 219.

qu'il l'était pour lors contre ces sortes de gens. Le voici en substance, et vous verrez qu'il n'y a que les noms des personnes à y changer : Ou vous voulez, disait-il, que je croie à l'Eglise catholique, ou vous ne le voulez pas; prenez votre parti : si vous êtes content que j'écoute l'Eglise catholique, retirez-vous; car cette Eglise vous a condamné, et elle m'ordonne de vous regarder comme des novateurs; si vous me défendez de l'écouter, retirez-vous encore, et ne produisez plus contre moi aucun texte de l'Evangile, puisque l'autorité de l'Eglise catholique étant renversée, il n'y a plus pour moi d'Evangile. Vous voudriez, continue-t-il, que j'obéisse à cette Eglise, lorsqu'elle m'ordonne de recevoir l'Evangile comme la parole de Dieu; mais vous ne voulez pas que je lui obéisse lorsqu'elle m'ordonne d'expliquer ce même Evangile autrement que vous ne l'expliquez; c'est-à-dire que vous voulez sans nulle raison que je croie ce qu'il vous plaît, et que je ne croie pas ce qui ne vous plaît pas. Je le comprends, dit ce Père, vous me traitez comme un imbécille, en exigeant de moi une soumission si extravagante (1).

Après un tel argument, ne faut-il pas, monsieur, de deux choses l'une : ou soutenir que S. Augustin en parlant ainsi ne savait ce qu'il disait, ce qui ne peut se penser sans extravagance, ou convenir que par cet argument le luthérien ne se trouve pas moins confondu que le manichéen.

Mais, monsieur, il est temps et plus que temps de penser à finir; je crois avoir traité toutes les parties du sujet dont je m'étais proposé de vous entretenir. J'ai tâché de vous faire sentir les inconvénients de votre système, pour vous faire d'autant mieux remarquer la justesse, les avantages et la nécessité du nôtre. Je voudrais avoir pu le faire en moins de mots; mais le désir de rendre sensibles des choses assez abstraites d'elles-mêmes, m'a rendu diffus sur un article qui entraîne tout le reste. Il s'agit ici du fond de la religion, il s'agit de la nature et de l'essence de cette foi sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu. Si sur un si grand sujet je vous ai dit des choses inutiles, cela s'appellera véritablement avoir abusé de votre patience; mais si, par tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire, j'avais pu réussir à vous exposer nettement les voies de la foi divine, je ne pourrais me savoir mauvais gré d'avoir donné quelque étendue à cette matière.

Quoi qu'il en soit, je ne puis me dispenser de répondre encore à deux difficultés que l'on forme contre notre règle de foi; car si la crainte de vous fatiguer à l'excès me les faisait supprimer, ce serait avec risque de rendre inutiles toutes les longueurs que vous avez bien voulu essuyer jusqu'ici.

Voici donc ce qu'on nous objecte : Les catholiques, dit-on, ne s'accordent pas entre eux sur leur règle de foi, les uns voulant que l'Ecriture expliquée par le pape soit infailliblement bien expliquée, les autres ne garantissant que les décisions des conciles généraux; ainsi c'est en vain, ajoute-t-on, qu'on nous promet de si grandes sûretés par le moyen de cette règle, puisqu'on ne trouve pas même de sûreté à l'établir. On nous reproche en second lieu de prouver la divinité

(1) *Ego verò Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ catholicæ commoveret auctoritas. Quibus ego obtemperavi dicentibus : Credite Evangelio, cur eis non obtemperem dicentibus mihi : Noli credere Manichæo? Elige quod vis; si dicis : Crede catholicis, ipsi me monent ut nullam vobis fidem accommodem; quapropter non possum illis credens nisi tibi non credere. Si dixeris : Noli catholicis credere, non rectè facies per Evangelium me cogere ad Manichæi fidem, quia ipsi Evangelio catholicis prædicantibus credidi. Si autem dixeris : Rectè credidisti catholicis laudantibus Evangelium, non rectè illis credis vituperantibus Manichæum, usque adeò me stultum putas, ut, nullâ redditâ ratione, quod vis credam, quod non vis non credam?* Aug., epist. Fundam., cap. 5, t. 6 ed. Froben., p. 118.

de l'Ecriture par l'autorité de l'Eglise, et l'autorité de l'Eglise par l'Ecriture. Quand on vous demande, nous dit-on, d'où vous savez que l'Evangile de S. Matthieu est la parole de Dieu, vous répondez que c'est l'Eglise qui vous en assure; et quand on demande d'où vous savez que l'Eglise est infaillible, vous répondez que c'est l'Evangile de S. Matthieu qui vous en instruit; ainsi, nous dit-on, vous ne faites que rouler dans un cercle.

Je réponds à la première difficulté, que tous les catholiques s'accordent à reconnaître pour règle de foi la parole de Dieu expliquée par l'Eglise; or, l'Eglise (je parle ici de l'Eglise enseignante) n'est ni le pape seul, ni le concile sans le pape, mais c'est le corps des évêques joint à leur chef; tel corps joint au chef est infaillible. C'est ce que tout catholique se fait un devoir de croire. Pour ce qui est de l'infaillibilité du pape, lorsqu'il parle *ex cathedrâ*, c'est-à-dire en qualité de pasteur universel, pour instruire toute l'Eglise, après avoir consulté Dieu et dûment examiné les matières, les sentiments des catholiques sont partagés sur cela; mais ceux-là mêmes qui tiennent pour cette infaillibilité, et qui se fondent sur cette parole du Sauveur à S. Pierre (Luc. 22, 32) : *J'ai prié pour vous, Pierre, afin que votre foi ne vienne pas à manquer;* ceux-là mêmes, dis-je, n'en font pas pour cela un article de foi; ils ne regardent leur sentiment que comme une opinion, et si Dieu vous fait la grâce, monsieur, de vous faire catholique, ce que j'espère plus que jamais, il vous sera libre de prendre parti pour ou contre, sans que votre foi puisse en souffrir. Ainsi, monsieur, vous voyez assez en quoi notre règle de foi consiste, et en quoi elle ne consiste pas, et que c'est mal à propos que sur cela on nous chicane.

Pour ce qui est de la seconde difficulté, je réponds que nous ne prouvons l'infaillibilité de l'Eglise par l'Ecriture que lorsque nous avons affaire à des gens qui reçoivent cette même Ecriture. Il ne peut être que dans l'ordre de citer à un protestant l'Evangile de S. Matthieu dont il ne doute pas, pour lui prouver que l'Eglise est infaillible. Mais lorsque nous avons à convaincre des infidèles, des Juifs ou des Mahométans, qui n'ont aucune déférence pour nos Livres sacrés, nous commençons par leur exposer ce qu'on appelle les grands motifs de crédibilité, qui caractérisent la religion chrétienne d'une manière à la rendre évidemment préférable à toute autre religion, et quand nous avons tant fait que de les persuader de la vérité de la religion chrétienne, nous croyons avoir établi en même temps dans leur esprit toute l'autorité que méritent les quatre Evangiles; vu que tous les chrétiens d'aujourd'hui s'accordent entre eux à regarder ces Livres sur le pied de livres dictés par le Saint-Esprit, et que la première leçon du christianisme est de les donner pour tels, de sorte que la religion chrétienne ne pourrait nous tromper sur cet article, sans cesser d'être la véritable. Or les quatre Evangiles, et tout autre livre unanimement reçu par les chrétiens pour Livre sacré, étant établis par cette voie, ou par quelque autre que vous aimerez mieux (car nous ne donnons pas celle-ci pour la seule qui puisse être employée efficacement), nous sommes dès lors en droit de nous en servir pour prouver l'infaillibilité de l'Eglise, et nous le faisons avec d'autant plus de succès, que nous appuyons les passages très-clairs de l'Evangile que nous citons à cet effet, par le raisonnement suivant qui vous paraîtra invincible, si vous en considérez toutes les parties, et la liaison qu'elles ont entre elles.

La religion chrétienne, disons-nous, exige de nous une foi souverainement ferme et inébranlable sur chaque article de notre créance, jusqu'à être prêts de répandre notre sang pour la défense de chaque article en particulier. Or l'Ecriture étant, telle qu'elle est, susceptible dans une infinité d'endroits de plusieurs sens, il n'est pas possible que nous croyons de cette foi souverainement ferme et inébranlable, à moins qu'il n'y ait une autorité infaillible, qui nous rassure

touchant le véritable sens; donc il faut une autorité infaillible, distinguée de l'Ecriture même, pour nous faire croire comme il faut : or cette autorité infaillible ne peut se trouver que dans l'Eglise à laquelle elle a été en effet promise ; donc il faut que l'Eglise soit très-véritablement infaillible. Après quoi, monsieur, vous n'aurez pas de peine à convenir que s'il s'élève parmi les chrétiens des contestations sur la canonicité de quelque livre, ce sera à cette Eglise infaillible à prononcer, et à chaque fidèle à se soumettre à ses décisions.

CONCLUSION.

Je me flatte, monsieur, que vous serez content de ces deux réponses, aussi solides que claires et intelligibles, et je ne vois plus rien après cela qui puisse affaiblir chez vous l'estime que mérite si justement notre règle de foi.

Trouvez donc bon, s'il vous plaît, que, prenant autant de part que je fais à ce qui concerne votre repos et votre salut, je vous invite le plus fortement qu'il m'est possible à ne pas différer davantage à reconnaître et à embrasser cette divine règle, qui tranquillisera parfaitement votre esprit, donnera à votre foi un degré de fermeté qu'elle n'a point eu jusqu'ici, et vous fera vivre d'une vie toute nouvelle, en vous faisant vivre de la vie d'une foi divine et véritablement chrétienne.

Peut-on avoir l'honneur de vous connaître, et respecter en vous, autant que je le fais, vos éminentes qualités, et ne pas se sentir un désir ardent de vous voir incessamment revêtu de ce précieux dôn de la foi, sans laquelle toutes les plus belles vertus morales deviennent inutiles pour le ciel ? Dieu vous a comblé d'honneurs et de biens, vous jouissez de la plus belle réputation. Une noblesse distinguée, soutenue, ou plutôt relevée par votre mérite personnel, vous attire les considérations de toute la province ; chaque honnête homme s'empresse d'être de vos amis, parce qu'on trouve autant d'honneur que de douceur à cultiver votre amitié. Mais à quoi aboutira tout cela, si vous ne marchez dans les voies de la vraie foi? S. Augustin ne nous dit-il pas que *la foi catholique est préférable à tous les honneurs, à toutes les richesses, et à tout ce qu'il y a de plus grand et de plus estimable dans le monde* (1)? N'est-ce pas là la perle précieuse de l'Évangile, pour laquelle il faudrait tout sacrifier s'il en était besoin ? Mais grâces au ciel, monsieur, vous vous trouvez dans une situation où vous n'avez point d'autre sacrifice à faire que celui de votre esprit ; Dieu ne vous demande autre chose, que de le soumettre à l'autorité légitime qu'il a établie pour votre sûreté et pour votre repos. Balancerez-vous entre les deux partis, dont nous venons d'examiner les maximes, ne voyant d'une part que suffisance, présomption, doute, perplexité, variations, divisions, contraventions perpétuelles aux principes établis, qui sont les suites nécessaires du système de votre religion, et de l'autre une soumission sage, un ordre constant, une uniformité générale, une sûreté parfaite, une tranquillité inaltérable, qui sont les fruits de notre incomparable règle de foi ? Craindriez-vous que Dieu ne vous blâmât au jour de son jugement de vous être défié de vos lumières particulières, lorsqu'il s'est agi de vous assurer des véritables sens de l'Ecriture, pour déférer à l'autorité la plus grande et la plus respectable qui soit dans le monde, et que Jésus-Christ vous garantit par les promesses les plus éclatantes ? S'il arrivait par impossible qu'en adhérant aux interprétations de l'Eglise, vous vinssiez à vous tromper, votre apologie ne serait-elle pas toute prête ? Mais si la confiance en vos propres lumières vous séduit, quelle défense vous restera-t-il ? Ne vous trouverez-vous pas responsable de tous vos égarements ? Songez, monsieur, que Dieu ne vous demandera pas moins compte de votre foi que de vos actions, et comment la justifierez-vous cette foi sur tous les chefs que j'ai réfutés dans cet écrit ? Je connais la bonté de votre esprit, je sens le solide de nos reproches, et cette double considération ne me permet pas de douter que vous n'en soyez ému. Fasse le ciel qu'un désir sincère de votre salut vous fasse triompher du respect humain, qui seul pourrait vous empêcher de triompher de l'erreur ! Ce sont les vœux que je ne cesserai de faire à l'autel, jusqu'à ce que je les voie exaucés. Faites-moi l'honneur de me croire avec une vénération sans égale, et avec un attachement infini, etc.

P. S. Je vous prie, monsieur, de remarquer que ceux des vôtres qui ont recours au système d'une Eglise invisible, pour se ménager une communication avec l'Eglise pure des premiers temps, auront à répondre non seulement à tout ce que j'ai dit dans ma première lettre contre l'invisibilité de l'Eglise, mais aussi à tout ce qui est contenu dans celle-ci. Car si la véritable Eglise de Jésus-Christ a pu cesser d'être visible, et qu'elle ait en effet disparu pendant plusieurs siècles, il est évident que les fidèles cachés manquant en ce cas d'une autorité visible, capable de rassurer leur foi sur les articles contestés, n'auront pas eu d'autre ressource que la confrontation : or, je crois avoir démontré d'une manière à convaincre tout homme sensé, que la voie de la confrontation ne peut donner à la foi le degré de certitude nécessaire, que la multitude est incapable de cette méthode, et que ceux qui se chargent de confronter ne font rien moins dans la pratique que de s'acquitter de leur obligation. Voilà donc, monsieur, votre Eglise invisible encore une fois sapée par les fondements, et on ne pourra penser à la relever sans se faire un devoir de répondre bien exactement à tout le contenu de cette lettre : mais comment s'y prendre pour le faire avec succès ? Car enfin, ou l'on entendra la matière dont il s'agit, ou l'on ne l'entendra pas ; si on répond sans l'entendre, on n'évitera pas de se rendre ridicule ; et si on l'entend, on sera forcé par l'intelligence même de la chose, à reconnaître la vérité de ce qu'on voudra combattre. C'est ici, monsieur, un sujet digne de votre attention : si personne ne se présente pour répondre à un écrit qui attaque si directement votre religion dans ses principes, ou si, comme je crois pouvoir me le promettre, il ne paraît de réponse que de celles qui s'écartent du sujet, sans satisfaire au véritable point de la difficulté, rendez-vous, monsieur, rendez-vous, et ne restez pas plus longtemps dans une religion dont les principes sont si défectueux, et où l'on est si peu en état de rendre raison de sa foi.

(1) *Nullæ majores divitiæ, nulli thesauri, nulli honores, nulla mundi hujus major substantia, quàm est fides catholica.* Aug., serm. 1 de Verbis Apostoli, t. 10 ed. Froben., p. 250.

TROISIEME LETTRE.

C'est vous faire un mauvais compliment, monsieur, que de vous dire engagé dans un parti révolté contre les supérieurs légitimes. Je comprends qu'aimant votre devoir comme vous l'aimez, vous serez blessé de vous voir chargé d'un reproche qui vous place parmi des gens qui s'en sont infiniment écartés. Mais, monsieur, faut-il vous taire une vérité salutaire, et que je crois des plus propres à faire impression sur vous? Si

vous savez vous faire rendre ce qui vous est dû, vous êtes encore plus attentif à ne manquer à rien de ce qui est dû aux autres. La modération qui vous est naturelle, vous rendant ennemi de toute entreprise violente, je ne puis vous croire disposé à approuver les fougues et les excès d'un esprit outré de dépit, qui a mis tout en œuvre pour bouleverser l'univers, en renversant autant qu'il a été en lui l'ordre que Dieu y a établi

Oui, monsieur, Luther, homme violent s'il en fut jamais, emporté par le chagrin de se voir humilié, a secoué le joug de l'obéissance qu'il devait aux supérieurs ecclésiastiques, et a entraîné ses adhérents avec lui dans la même révolte; vous y persévérez aujourd'hui, et cette persévérance formera un obstacle infaillible à votre salut, si vous n'avez soin de le lever; car il est écrit : *Celui qui vous écoute, m'écoute; et celui qui vous méprise, me méprise* (Luc. 10, 16). *Obéissez et soyez soumis à vos pasteurs, qui veillent, comme devant rendre compte de vos âmes* (Hebr. 13, 7). *Quiconque s'oppose aux puissances*, soit spirituelles, soit temporelles, *s'oppose à l'ordre de Dieu, et ceux qui leur résistent, s'attirent la condamnation sur eux-mêmes* (Rom. 13, 2). Ce sont là autant d'oracles du Saint-Esprit, que vous n'avez garde de contredire. Le point est d'appliquer ces règles salutaires, et de vous faire voir que vous êtes en effet dans le cas de la désobéissance marquée. Vous ne pourrez en disconvenir, si je réussis à vous prouver que le pape et l'évêque du diocèse sont vos supérieurs légitimes, et que Dieu vous a soumis à leur conduite. Or, monsieur, il ne me sera pas difficile de fournir sur cela des preuves très-convaincantes, capables d'emporter tous vos préjugés, quelque forts qu'ils puissent être, pourvu que vous ne vous armiez pas par avance de cette espèce de fermeté qui se détermine à ne convenir de rien, et à se roidir contre l'évidence même. Ce serait une disposition bien éloignée de celle que je crois pouvoir attendre d'un esprit plein de raison et d'équité, et qui reconnaît sans doute que le plus grand intérêt de l'homme est de ne pas s'abuser dans la recherche de la vérité, ni de s'écarter de la voie que Dieu lui a marquée, pour arriver au bonheur qu'il lui prépare.

Je n'oublierai pas en vous entretenant du sujet que j'ai à traiter, que c'est une lettre et non un livre que j'écris, et cette pensée fera que je m'étudierai beaucoup plus à choisir mes preuves qu'à les multiplier, toutes celles que je pourrais employer étant en assez grand nombre pour faire la matière d'un juste volume.

SECTION PREMIÈRE.

Le pape était avant Luther en possession d'une autorité supérieure.

Je compte d'abord, monsieur, que vous ne ferez nulle difficulté de convenir qu'avant l'éclat que fit Luther au seizième siècle, en se séparant de l'Eglise romaine, le pape et les évêques étaient en possession d'exercer leur juridiction; le pape du moins sur toutes les églises chrétiennes de l'Europe, et les évêques chacun sur le troupeau confié à ses soins. Si vous en exceptez une poignée de Vaudois confinés dans les vallées de Lucerne, et un malheureux reste de hussites cachés dans les bois de Bohême, tous les royaumes de l'Europe, la France et l'Allemagne, l'Espagne et l'Italie, l'Angleterre et la Hollande, la Pologne et la Hongrie, la Suède et le Danemarck, reconnaissaient également l'autorité supérieure du souverain pontife dans toute l'étendue de l'Eglise, et l'autorité de chaque évêque dans son diocèse.

Vous conviendrez, en second lieu, sans peine que cette forme du gouvernement de l'Eglise n'était pas nouvelle ni de fraîche date, mais que, de l'aveu même de votre parti, elle subsistait du moins depuis huit ou neuf cents ans. Luther (1) et ses adhérents, fixant l'origine et l'établissement de la papauté au temps de l'empire de Phocas, depuis lequel jusqu'au soulèvement de Luther vous compterez du moins neuf siècles.

Vous avouerez en troisième lieu qu'on ne revient point contre une possession si longue et si généralement reconnue sans avoir en main des preuves très-fortes, par lesquelles on fasse voir bien clairement que la possession a été usurpée; la présomption du droit étant pour le possesseur, qu'on ne peut dépouiller qu'après lui avoir démontré la nullité de son titre, et l'injustice de sa possession. Maxime qui doit avoir d'autant plus lieu dans le cas présent, qu'il n'est pas concevable comment tant de peuples, de rois, de souverains, de prélats, tous naturellement jaloux de leur liberté et de l'indépendance, eussent pu s'accorder à reconnaître une autorité imaginaire, ni comment ceux qui se sont mis en possession d'exercer une juridiction si étendue, aient pu y réussir, s'ils n'ont été parfaitement fondés en droit; vu surtout que rien n'eût été plus aisé que de s'opposer à leur entreprise, et qu'il n'eût fallu pour cela ni armes ni violence, mais un simple refus d'obéir de la part de ceux qui étaient les plus intéressés à ne pas se donner un supérieur, je veux dire de la part des évêques, qui sûrement ne manquaient ni de lumières pour voir tout ce qui eût pu tendre à les assujétir, ni de sensibilité de cœur pour s'élever contre un joug nouveau qu'on eût voulu leur imposer.

C'est donc à vous, messieurs les protestants, qui avez trouvé le pape en possession, à faire voir par des preuves claires, solides et palpables, qu'il a usurpé l'autorité dont il s'est trouvé saisi : or c'est ce que vous n'avez point encore fait, et ce que vous ne ferez jamais. Luther, le plus échauffé de tous les adversaires des papes, l'a entrepris; mais il y a malheureusement échoué, n'ayant avancé que des faussetés évidentes pour colorer l'accusation qu'il leur intente. C'est ce qui se voit dans le livre qu'il écrivit peu de temps avant sa mort, et qu'il intitula : *De la papauté établie à Rome par le diable* (tom. 8 edit. Germ. Jen. 1558, p. 232). Au reste, monsieur, que ce titre ne vous effraie pas; je puis vous assurer que c'est de tout le livre l'expression la plus douce et la plus modérée. Il soutient dans ce livre (p. 242), 1° que S. Grégoire a été le dernier évêque de Rome qui se soit borné au gouvernement de son diocèse, sans penser à s'arroger aucun droit d'inspection sur les autres diocèses de la chrétienté; 2° (p. 241 b., item p. 248) que S. Cyprien, S. Denis, S. Hilaire, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin, et généralement tous les Pères qui ont précédé S. Grégoire, ont ignoré ce pouvoir supérieur qu'on prétend être attaché à la papauté; 3° (p. 248) qu'on ne trouve dans les quatre premiers conciles aucun vestige de cette supériorité; 4° (p. 241 b.) que dans toute l'histoire ecclésiastique, avant Boniface III, il ne se trouve rien qui soit favorable à la prétention des papes.

Voilà, monsieur, quatre propositions que Luther avance avec une hardiesse qui ne peut manquer de frapper tous ceux qui ont quelque connaissance de l'antiquité. Mais trouvez bon, monsieur, qu'à ces quatre propositions j'en oppose quatre autres, qui vous feront voir que nous ne sommes pas prêts à souscrire aux preuves que Luther emploie pour prouver l'usurpation prétendue des papes.

Je soutiens : 1° que S. Grégoire s'est cru revêtu de la même autorité que nous reconnaissons aujourd'hui dans les papes, et qu'il a en effet étendu les soins de sa vigilance pastorale sur toutes les églises chrétiennes; 2° que tous les Pères que Luther nomme, et un très-grand nombre d'autres qu'il ne nomme pas, et de ceux qui ont vécu dans les premiers siècles de l'Église, ont reconnu un pouvoir supérieur dans les évêques de Rome; 3° qu'on trouve dans les quatre premiers conciles la supériorité des papes sur les évêques bien marquée; 4° que l'histoire ecclésiastique fournit avant Boniface III une infinité de

(1) Tom. 8 edit. Jen. Germ., p. 237.

faits qui marquent la possession constante où les papes ont toujours été d'exercer leur juridiction sur toutes les églises de la chrétienté.

Vous voyez, monsieur, que nous voilà bien éloignés l'un de l'autre, Luther et moi; nous employons à la vérité les mêmes moyens, mais c'est pour des usages tout opposés : lui pour prouver l'usurpation, moi pour prouver la constante possession. Vous jugerez, s'il vous plaît, qui de nous deux à raison. Quelque favorable que vous deviez être naturellement à celui dont vous adorez les sentiments pour tout le reste, je ne récuse pas pour cela votre jugement sur les quatre articles en question; je consens même que si je ne porte pas mes preuves jusqu'à l'évidence, vous donniez cause gagnée au plus grand ennemi des papes. N'est-ce pas se sentir bien fort, que de laisser choisir le terrain à son adversaire, d'entrer dans les routes qu'il marque à son gré, de l'y suivre pied à pied, et de se voir en main de quoi mettre sûrement de son côté tous les avantages qu'il se promettait de sa part. Mais venons au fait, et commençons par justifier le pape du reproche qu'on lui fait d'avoir usurpé son autorité; après quoi nous remonterons jusqu'à la source, et produirons le véritable titre qui l'établit chef et pasteur de tous les fidèles; et quand nous aurons dit tout ce qu'il faudra sur la prééminence de son siége, nous n'oublierons pas d'en dire assez sur le droit des évêques, pour vous convaincre de la double obligation où vous êtes, sous peine de vous perdre éternellement, de rentrer dans l'obéissance que vous devez à vos supérieurs légitimes.

Si ma lettre devient un peu longue, vous le pardonnerez au zèle d'un homme qui ne peut consentir à vous voir hors de la voie du salut, et qui croira toujours n'en pouvoir jamais dire assez, jusqu'à ce qu'il ait la consolation de vous y voir entrer. J'abrégerai néanmoins le plus qu'il me sera possible, et sacrifierai bien de bonnes choses à dire à l'envie que j'ai de ne vous pas ennuyer.

Première proposition : *S. Grégoire, pape, a exercé son autorité sur toutes les églises chrétiennes.*

Je dis donc, en premier lieu, que Luther s'est fort mécompté, en nous donnant S. Grégoire pour le dernier évêque de Rome, comme si ce S. pontife eût borné les soins de son gouvernement au diocèse de Rome, et qu'il n'eût pas étendu sa vigilance pastorale sur toutes les églises chrétiennes. Il ne faut, monsieur, pour vous convaincre du contraire, que parcourir les sommaires de ses épîtres, dont la plupart s'adressent, ou en particulier, ou en commun, à des évêques de toutes sortes de nations, et qui presque toutes ne contiennent que des avis, ou des instructions, ou des ordres, tels qu'il convient à un supérieur de les donner.

Vous verrez dès la première lettre (tom. 2 edit. Parisinæ 1675, p. 361) qu'il ordonne à tous les évêques de Sicile de tenir tous les ans un concile provincial; dans la dix-septième (p. 379), qu'il ordonne à tous les évêques d'Italie de réconcilier à l'Église les enfants des Lombards, qui ont été baptisés dans l'hérésie arienne; dans la soixante-cinquième (p. 554), qu'il défend à tous les évêques de Numidie d'ordonner aucun donatiste; dans la quinzième du second livre (p. 454), qu'il ordonne à tous les évêques de Dalmatie de rétablir l'archidiacre Honorat déposé par l'évêque Natale. Je ne vous parlerai ni de l'ordre qu'il donne (epist. 14, l. 1, p. 377) à Démétrius, évêque de Naples, de recevoir à sa communion les hérétiques qui témoigneront vouloir rentrer dans le sein de l'Église, fût-ce avec quelque danger d'y être trompé; ni de l'instruction qu'il donne à Léandre, évêque de Séville (epist. 44, l. 1, p. 406 ed. Paris. 1675), sur l'usage d'une seule immersion, qu'il dit devoir être préféré à celui des trois, afin que les ariens n'en tirent pas avantage; ni de la commission dont il charge Léon, évêque de l'île de Corse (epist. 76, l. 1, p. 435), de faire la visite de l'église d'Alérie; ni de la fermeté avec laquelle il exige de Janvier, archevêque de Cagliari en Sardaigne (epist. 81, l. 1, p. 439), qu'il ait à réprimer l'orgueil et l'insolence du diacre Libérat; ni des menaces qu'il fait (epist. 7, l. 5, p. 652) à tous les évêques de l'Épire de les punir suivant la rigueur des canons, au cas qu'ils viennent à recevoir de l'argent ou des présents pour l'ordination des prêtres; ni des avis qu'il donne à Isichius, patriarche de Jérusalem (epist. 40, l. 9, p. 969), de veiller avec plus de soin à la conservation de la paix dans son église. Ces sortes de cas sont si fréquents dans les lettres de S. Grégoire, que je ne pourrais éviter, en les rapportant, de vous fatiguer par une multitude de faits semblables, et de même valeur.

Mais ce que je ne puis me dispenser de vous faire remarquer, c'est le ton sur lequel il parle en écrivant à tous les évêques de France. Il leur déclare que, suivant l'ancienne coutume, il a nommé Virgile, évêque d'Arles, pour être son légat en France, afin que s'il vient à naître quelques différends parmi les évêques, il puisse les terminer par l'autorité qu'il a reçue du siége apostolique, et que s'il s'élevait quelque contestation sur la foi, ou sur d'autres choses dont l'importance demandât une discussion plus exacte, il en fasse son rapport au Saint-Siége, pour en obtenir une sentence définitive. Il leur recommande aussi de ne point entreprendre de voyage qui les éloigne de leur diocèse, sans en avoir auparavant obtenu la permission de son légat, ajoutant que c'est là un réglement fait par ses prédécesseurs, dont ils ne doivent pas se départir (1).

Je ne puis de même supprimer le serment qu'il exigea d'un évêque schismatique (2) qui voulait revenir à l'unité de l'Église, et dont il lui prescrivit lui-même la formule. La voici : *Je, évêque de...., ayant reconnu le piége du schisme où j'étais engagé, je suis revenu par la grace de Dieu et de ma volonté à l'unité du Siége apostolique; et afin qu'on ne croie pas que je ne suis pas revenu sincèrement, je voue, sous peine de déposition et d'anathème, et promets à vous, et par vous à S. Pierre, prince des apôtres, et à son vicaire le bienheureux Grégoire, et à ses successeurs, que jamais, à la persuasion de qui que ce soit, je ne retournerai au schisme, mais que je demeurerai toujours en l'unité de l'Eglise catholique, et en la communion du pontife romain.*

Or, trouverez-vous, monsieur, en examinant de telles pièces, que S. Grégoire ait borné ses soins à gouverner le diocèse de Rome? Et vous paraîtra-t-il mériter les éloges de Luther sur l'aversion invincible qu'il lui prête (tom. 8, p. 242) pour toutes les fonctions de la papauté, non pour lui faire honneur de cet esprit humble, qui le porta à s'opposer autant qu'il put à son élévation au pontificat, mais dans la supposition que la dignité qui place l'évêque de Rome au dessus des autres évêques, est une dignité imaginaire, et le pur ouvrage de l'ambition des hommes. Avouez, monsieur, qu'il faut que Luther n'ait jamais lu les épîtres de S. Grégoire; car s'il les eût lues, comment

(1) *Opportunum esse perspeximus, secundùm antiquam consuetudinem, fratri nostro Virgilio, Arelatensis civitatis episcopo, vices nostras tribuere, ut si inter fratres consacerdotesque nostros aliqua evenerit contentio, auctoritatis suæ vigore, vicibus nempè Sedis Apostolicæ functus, discretà moderatione compescat.... Si quam verò contentionem de fidei causâ evenire contigerit, aut negotium emerserit, quod pro suî magnitudine judicio Sedis Apostolicæ indigeat, examinatâ diligentiùs veritate, relationem suam ad nostram studeat perducere notionem, quatenùs valeat congruâ sine dubio sententiâ terminari.... Hoc etiam pariter vos prævidimus admonendos, ut nullus vestrûm ad longinqua loca, sine præfati fratris et coepiscopi nostri Virgilii auctoritate tentet aliquo modo proficisci, scientes quòd prædecessorum nostrorum, qui vices suas ejus prædecessoribus commiserunt, sic procul dubio mandata definiunt.* Ep. 52, l. 4, t. 2, p. 659.

(2) Epist. 31, lib. 10, t. 2, p. 1025.

aurait-il eu le front de nous donner S. Grégoire pour le dernier évêque de Rome? comment se serait-il avisé de le rayer du nombre des papes à la vue de tant de faits qui démontrent qu'il en a rempli tous les devoirs de la manière du monde la plus éclatante? Que si Luther n'a jamais lu les lettres du saint, n'est-il pas honteux à un agresseur tel que lui, après environ trente ans de guerre contre les papes, de s'être trouvé si mal instruit sur une matière qui lui avait occupé l'esprit sans relâche?

Si vous me permettez, monsieur, de vous dire naturellement ma pensée, je ne puis m'imaginer autre chose, sinon que Luther aura lu quelque part, peut-être dans le livre de quelque schismatique, dont il aura emprunté l'objection, que S. Grégoire ne put souffrir que Jean, patriarche de Constantinople, prît le titre d'évêque œcuménique, ou d'évêque universel, et que, pour lui faire sentir d'autant mieux l'incongruité de ce titre, il lui marqua que ni lui, ni aucun de ses prédécesseurs, n'avait voulu le recevoir de qui que ce fût, pas même du concile de Calcédoine; d'où Luther a conclu assurément trop légèrement, et par une très-mauvaise conséquence, que ni S. Grégoire, ni aucun pontife de Rome avant lui, n'avait pensé à s'attribuer une juridiction universelle sur tous les évêques du monde. Car si Luther eût examiné le fait de plus près, et dans la source, il eût vu dans l'endroit même (epist. 36, l. 4, t. 2, p. 615) l'exercice de cette juridiction bien marquée, puisque le saint y dit que Pélage, son prédécesseur, avait cassé les actes du synode de Constantinople, par lequel Jean s'était fait appeler évêque universel, et que dans une autre lettre (epist. 32, l. 4, p. 608) à l'empereur Maurice, sur le même sujet, il fait remarquer à l'empereur que saint Pierre, quoique prince des apôtres et chargé du soin de gouverner toute l'Église, ne s'était pas fait nommer pour cela l'Apôtre universel. Ce qui faisait peine à S. Grégoire, était de voir que Jean affectât un titre qui ne lui convenait en aucune façon, puisque n'étant que patriarche de Constantinople, il ne pouvait avoir de vue ni d'autorité que dans son patriarcat; ensuite le nom d'évêque universel lui paraissait un titre odieux, plein de faste, et propre à faire naître la pensée qu'il n'y avait dans le monde qu'un seul véritable évêque, dont tous les autres évêques n'étaient que les vicaires et les lieutenants. Et c'est parce que ce titre est susceptible de ce sens que le saint pape l'a constamment rejeté, comme il le déclare lui-même (1); car s'il ne se fût agi que d'un titre dont l'unique effet eût été de marquer une juridiction universelle, comment S. Grégoire eût-il fait difficulté de le recevoir, lui qui dit positivement qu'il ne connaît aucun évêque qui ne se croie soumis au Saint-Siége (2)? lui qui assure que l'évêque de Constantinople (3), tout fier qu'il était de sa résidence dans la capitale de l'empire, ne laissait pas de convenir de sa dépendance du siége de Rome; lui qui écrivant à Jean, patriarche de Constantinople, lui déclare qu'il avait renvoyé pleinement absous un prêtre condamné à son tribunal (4); lui qui nomme le Siége apostolique la tête de toutes les églises du monde (5), et qui répond de la conservation des membres dans un état toujours sain et florissant, tant qu'ils ne se départiront pas du respect et de la soumission qu'ils doivent au Saint-Siége, comme à leur chef (6).

(1) *Ep. 36, l. 4, t. 2, p. 615.*

(2) *Nescio quis episcopus non subjectus sit Sedi Apostolicæ.* Ep. 65, l. 7, t. 2, pag. 831.

(3) *Nam de Constantinopolitanâ ecclesiâ quis eam dubitet Sedi Apostolicæ esse subjectam, quod et piissimus dominus imperator et frater noster ejusdem civitatis episcopus assiduè profitentur?* Ep. 64, l. 7, t. 2, p. 830.

(4) *L. 5, ep. 15, t. 2, p. 638.*

(5) *Sedes Apostolica omnium ecclesiarum caput est.* Ep. 56, l. 11, pag. 1805.

(6) *Apostolicæ Sedis reverentia nullâ præsumptione turbetur. Tunc enim membrorum status integer perseverat, si caput fidei nulla pulset injuria.* Ep. 44, l. 1[illegible], p. 1073.

Il est donc démontré que Luther s'est trompé, ou a voulu nous tromper, en refusant de reconnaître dans S. Grégoire l'usage de l'autorité qui est attachée à la qualité de pasteur commun des fidèles. Que si Luther s'est si lourdement mépris, en voulant fixer l'époque de l'usurpation des papes, quel préjugé ne trouvons-nous pas dans une méprise si grossière contre tout ce qu'il a avancé sur le même sujet? Pouvait-il s'y prendre mieux pour ôter d'abord tout crédit à son accusation, qu'en débutant par une fausseté si manifeste? Pouvait-il dans une si longue suite de papes, en choisir un pour le dégrader, qui nous fournit plus de preuves propres à lui conserver son rang et sa dignité? Mais examinons la seconde de ses propositions, nous n'y trouverons pas moins de mécompte et de témérité que dans la première, et nous en tirerons un avantage encore plus considérable pour prouver la possession constante où les papes ont toujours été d'exercer leur juridiction sur toutes les églises chrétiennes du monde.

Seconde proposition : *Tous les Pères ont reconnu la juridiction universelle des papes.*

Luther soutient donc en second lieu (1) que S. Cyprien, S. Denis, S. Hilaire, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin, et généralement tous les Pères qui ont précédé S. Grégoire, ont ignoré cette étendue de juridiction que nous reconnaissons dans les papes; en cela Luther mérite que je lui sache quelque gré de me mettre ainsi sur la voie pour lui donner des preuves invincibles par l'autorité des témoins mêmes qu'il adopte.

Commençons par S. Cyprien, et continuons par les autres, en suivant le même ordre dans lequel ils viennent d'être nommés. Voici ce que je lis dans la troisième épître de S. Cyprien au pape Corneille. (Du reste, monsieur, vous voulez bien que j'aie l'honneur de vous dire, une fois pour tout, que je ne vous cite aucun passage des saints Pères, sans les transcrire sur le livre même que j'ai devant les yeux, et je m'offre à vous faire voir toutes mes citations, non seulement dans les livres de notre bibliothèque, mais aussi dans ceux de la bibliothèque de votre université, afin que vous ne croyiez pas que je cherche à tirer avantage d'aucune édition particulière.) Voici, dis je, les paroles de S. Cyprien au pape Corneille, à qui il se plaint de quelques faux évêques schismatiques et hérétiques d'Afrique, qui étaient allés à Rome pour tâcher d'y surprendre le Saint-Siége par leurs artifices. *Ils osent*, dit-il, *faire voile vers la chaire de S. Pierre, et aborder à l'Eglise principale, qui est la source de l'unité sacerdotale* (2). Or vous remarquerez, s'il vous plaît, monsieur, dans ce passage, 1° que le siége de Rome est appelé *le siége de S. Pierre;* 2° que l'Eglise de Rome est appelée *l'Eglise principale*, sans doute à cause du chef qui la gouverne; 3° que cette Eglise est nommée *la source de l'unité sacerdotale*, c'est-à-dire que tous les évêques du monde doivent de nécessité être unis de communion avec le successeur de S. Pierre. Et dans une autre lettre au même pape, qui est la huitième du quatrième livre, il nomme l'Eglise de Rome *la mère et la racine de toutes les églises catholiques* (3), ce qu'il répète dans l'épître à l'évêque Jubaïanus, où il se glorifie (4) d'être uni au chef et à la racine de toute l'Eglise catholique, en désignant par là le pape Corneille.

(1) *Tom. 8 edit. Jen. Germ.*, p. 241 *b*, p. 248.

(2) *Navigare audent ad Petri cathedram, et Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est.* Ep. 3, l. 1, edit. Basileensis ex officinâ Froben, pag. 14.

(3) *Hortati sumus ut Ecclesiæ catholicæ matricem ac radicem tenerent.* Pag. 133.

(4) *Nos Ecclesiæ unius caput et radicem tenemus.* Pag. 318.

Mais ce S. docteur pouvait-il donner une instruction plus solide et plus précise à tout son peuple sur ce sujet, que celle qui se trouve dans sa huitième lettre? *Il n'y a*, dit-il, *qu'un Dieu et qu'un Christ, une Eglise et une chaire fondée sur Pierre par la parole du Seigneur; on ne peut ériger d'autre autel que celui qui est érigé, ni établir d'autre sacerdoce que celui qui est établi; quiconque cueille ailleurs, ne fait que répandre et dissiper* (1). Que si ces paroles ne vous paraissent pas assez décisives pour vous faire connaître le véritable sentiment de S. Cyprien, pourrez-vous encore douter de ce qu'il a pensé sur ce sujet, quand vous voudrez faire attention au conseil qu'il donna au pape S. Etienne dans sa treizième épître du troisième livre? *Envoyez*, lui dit-il, *vos lettres en Provence et au peuple d'Arles, pour excommunier Marcien* (évêque d'Arles), *et faire substituer quelqu'un en sa place* (2). Vous paraît-il, monsieur, qu'on puisse excommunier et déposer un évêque, et lui en faire substituer un autre, sans avoir aucun caractère de supériorité sur lui? Avouez donc, s'il vous plaît, que Luther n'a pas été plus exact à lire saint Cyprien qu'à lire saint Grégoire, ou du moins qu'il en a également mal profité.

Si vous m'objectez avec Luther (3) les paroles que S. Cyprien prononça au concile de Carthage: *Personne de nous autres ne se donne pour être l'évêque des évêques, ni n'oblige ses confrères en tyran et à force de menaces d'acquiescer à ses sentiments, puisque chaque évêque a la liberté d'opiner comme il le juge à propos, et ne peut être jugé de personne, comme il ne peut juger les autres* (4); il est évident que Luther par ce passage a cherché à en imposer aux simples; car la conjoncture fait voir qu'il parlait aux évêques d'Afrique qui étaient présents au concile, et que son but était de les exhorter à dire chacun librement son avis, sans se laisser gêner par qui que ce fût de l'assemblée. Comment eût-il pû parler du pape, ou osé lui disputer le droit de juger les évêques, après avoir reconnu si hautement ce même droit dans l'épître à S. Etienne, comme nous venons de le dire?

Peut-être croirez-vous trouver dans la conduite que S. Cyprien garda depuis envers le même pape Etienne, quelque chose de plus fort que dans les paroles que Luther vient de citer contre nous. Tout le monde sait la contestation qu'eurent ces deux grands hommes sur le baptême des hérétiques. Vous nous direz sans doute que S. Cyprien ayant persisté dans la coutume où il était de rebaptiser les hérétiques, malgré la décision du pape qui le défendait, il avait assez fait voir qu'il ne se croyait pas trop soumis à ses lois.

A cela je réponds que S. Cyprien a toujours regardé cette dispute comme roulant sur un point de pure discipline, ce qui paraît assez par les termes de sa lettre à S. Etienne: *Nous ne faisons violence à personne, nous ne donnons pas de lois, puisque chaque évêque est maître dans ce qui regarde l'administration de son église* (5). Or S. Cyprien, voyant la coutume de rebaptiser les hérétiques autorisée par plusieurs conciles, par ceux d'Icône, de Synnade, de Césarée, et plusieurs autres d'Afrique, il n'est pas surprenant que pensant avoir la pluralité des évêques pour lui, il ait cru pendant quelque temps pouvoir s'en tenir à l'usage qu'il avait trouvé établi dans son église. Si dans la suite il a porté sa résistance trop loin, et refusé constamment de se rendre à l'avis de S. Etienne, ce qui n'est pas certain, car S. Augustin assure qu'*on a tout sujet de croire qu'un aussi grand homme a corrigé son erreur, mais que cela a été supprimé par ceux qui la défendaient et qui ne voulaient pas perdre une aussi grande autorité que celle-là* (1); et Bède dit en termes exprès (2) qu'*il a mérité d'être ramené au sentiment de l'Eglise universelle par des hommes spirituels*: si, dis-je, il a porté sa résistance trop loin, il faudra la regarder avec S. Augustin (3) *comme une tache qui ternit la candeur de cette sainte âme, mais qui fut cachée par les mamelles de la charité, ou qui fut emportée par le glaive qui donna la mort au saint évêque*; tache au fond, qui ne prouve en aucune manière que S. Cyprien se soit cru indépendant du Saint-Siége, puisqu'il se trouve tous les jours des cas particuliers où les inférieurs se croient autorisés à être d'un sentiment contraire à celui de leurs supérieurs, et à garder une conduite différente de la leur, sans prétendre pour cela se soustraire à l'obéissance qui leur est due. Ce qui est sûr, c'est que le sentiment du pape Etienne s'est trouvé être le sentiment vrai, et a été depuis le sentiment constant de l'Eglise, au lieu que celui de saint Cyprien était une erreur. Si ce grand docteur a erré sur le dogme, quelle merveille qu'il ait aussi été capable d'une faute de conduite, en ne gardant pas dans une affaire si délicate assez exactement les règles de la juste déférence qu'il devait à son supérieur et à son chef! faute néanmoins qui lui a été d'autant plus pardonnable, qu'elle a toujours été accompagnée d'un zèle ardent pour la conservation de l'union et de la charité, malgré la diversité des sentiments.

Venons présentement à S. Denis, que Luther n'a pas assez désigné pour nous faire connaître qui est celui dont il a voulu parler; je ne puis croire qu'il ait prétendu parler de S. Denis-l'Aréopagite, puisque la plupart des savants regardent les livres qui portent son nom comme des ouvrages supposés, et cela avec d'autant plus de justice, qu'il n'ont commencé à paraître qu'au sixième siècle, et qu'ils ont été produits pour la première fois par les sévériens, qui étaient des hérétiques; restent donc S. Denis, évêque d'Alexandrie, et S. Denis, évêque de Rome, qui sûrement n'ont pas ignoré les droits du siége de Rome, comme il paraît assez par un fait dont S. Athanase a eu soin de nous instruire. Ce saint nous apprend (4) que S. Denis d'Alexandrie, combattant l'hérésie de Sabellius, s'était servi de quelques expressions qui semblaient favoriser l'erreur opposée, c'est-à-dire le sentiment qui depuis a fait l'hérésie d'Arius. Plusieurs catholiques d'Alexandrie s'en étant scandalisés, quelques-uns d'entre eux en portèrent leurs plaintes à Rome. Celui qui occupait alors le Saint-Siége, et qui portait le même nom que l'évêque d'Alexandrie, ordonna à l'évêque accusé de se justifier, ce que celui-ci fit en envoyant au pape S. Denis des écrits et son apologie; après quoi l'évêque d'Alexandrie fut déclaré être d'une doctrine saine et orthodoxe, et ne fut plus inquiété par personne. Vous conviendrez, monsieur, qu'on ne peut s'empêcher de remarquer dans ce fait l'idée que le peuple d'Alexandrie avait de la supériorité du Siége de Rome, puisqu'il envoya à Rome porter des plaintes contre son évêque, et qu'on aperçoit également dans la conduite de l'un et de l'autre évêque, d'une part, un aveu bien marqué de dépendance et de subordination, et de l'autre un exercice bien formel d'une autorité supérieure. Mais il n'est pas étrange que Luther ait ignoré ces sortes de faits; le soin d'écrire des satires et des invectives l'occupait plus que le soin de lire les livres des SS. Pères.

Pour ce qui est de S. Hilaire, que Luther ose aussi nous opposer, il y a de quoi faire voir également que Luther n'a pas tout lu, qu'il s'en faut même beau-

(1) *Deus unus est et Christus unus, et una Ecclesia et cathedra, una super Petrum Domini voce fundata. Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri præter unum altare et unum sacerdotium non potest. Quisquis alibi collegerit, spargit.* Pag. 53.

(2) *Dirigantur in Provinciam et ad plebem Arelate consistentem à te litteræ, quibus abstento Martiano alius in locum ejus substituatur.* Pag. 90.

(3) *Tom. 1 ed. Jen. lat., pag.* 243 *b.*

(4) *Ep. ad Quirinum, p.* 334.

(5) *Ep.* 1, *lib.* 2, *pag.* 43.

(1) *Ep.* 48, *ad Vincentium*, t. 2 edit. Basil. Froben., p. 184.

(2) *L.* 8, *q.* 5.

(3) *Ep. ad Vincent., t.* 2, *p.* 185.

(4) *Athan., de Sent. Dionisii, t.* 1 *edit. novæ, p.* 252.

coup qu'il en ait lu assez pour mériter la qualité qu'il a bien voulu se donner (1) de docteur par excellence, en se disant docteur supérieur en science et en habileté à tous les évêques, prêtres, moines, etc. Car s'il eût lu l'explication du treizième psaume par ce Père, et son commentaire sur le seizième chapitre de S. Matthieu, il eût trouvé dans l'un et dans l'autre endroit que S. Pierre est nommé (2) le fondement de l'Église, le dépositaire des clés du ciel, le juge établi de Dieu pour rendre sur la terre des sentences provisionnelles, qui ne manquent pas d'être ratifiées dans le ciel. Or si Luther eût vu ces titres magnifiques donnés par S. Hilaire à S. Pierre, n'eût-il pas aisément compris que les évêques de Rome, qui sont les successeurs de Pierre et les héritiers de son siége, ont hérité en même temps du pouvoir exprimé par ces titres? Et s'il eût encore lu les fragments de l'ouvrage historique de ce Père, eût-il manqué d'y voir la lettre du concile de Sardique au pape Jules, qui y est insérée tout entière? et où il est dit (3) : *Il sera très-bon et très-convenable que les évêques, de quelque province qu'ils soient, fassent au chef, c'est-à-dire au siége de Pierre, le rapport des difficultés qui viendront à naître.* Que si Luther eût jamais vu de telles expressions rapportées par S. Hilaire, se serait il avisé de nous dire, comme il a fait, que ce saint n'a eu aucune connaissance de la primauté des évêques de Rome! Il faut, je vous assure, monsieur, bien de la modération, pour ne pas s'échauffer contre un adversaire si mal instruit, et en même temps si hardi à nous débiter tout ce qu'il lui a plû de s'imaginer. Mais voyons s'il aura mieux réussi à citer contre nous S. Ambroise.

Un seul endroit de ses ouvrages suffira pour nous faire connaître la juste et véritable idée que ce Père a eue de l'Église de Rome. Il rapporte (4) de son frère S. Satyre, qu'ayant échappé à un naufrage par un miracle de la divine Eucharistie qu'on lui avait attachée au cou, il résolut de se faire baptiser, et que pour cet effet il fit venir l'évêque du lieu, et lui demanda *s'il était dans la communion des évêques catholiques, c'est-à dire dans celle de l'Église de Rome.* Ce qui suppose manifestement que, dans la pensée de ce Père, tous les évêques catholiques ont une relation nécessaire à l'évêque de Rome comme à leur chef.

N'oublions pas S. Jérôme, qui est le quatrième de ceux que Luther prétend avoir été contraire aux papes. Il se fonde (5) particulièrement sur l'épître de ce saint à Évagénus, ou à Évagrius, où il est dit (6) que *tout évêque, soit qu'il soit à Rome ou à Eugube, à Constantinople ou à Régio, à Alexandrie ou à Tannes, a partout un mérite et un sacerdoce égal.* Mais Luther ne devait-il pas faire attention que le saint ne parle ici que d'une égalité d'ordre et de caractère, et non d'une égalité de juridiction? Car saint Jérôme pouvait-il ignorer que la juridiction de l'évêque d'Alexandrie était beaucoup plus ample que celle de l'évêque de Tannes, la première s'étendant sur trois grandes provinces, et la seconde se bornant à une seule petite ville. La pensée du S. docteur était donc qu'un évêque d'un petit lieu, comme celui d'un grand, est également respectable à raison de son caractère, et que les diacres, particulièrement ceux de Rome, qui affectaient je ne sais quels airs de grandeur, à cause de la garde du trésor de l'Église qui leur était confiée, devaient se souvenir de leur rang, et ne pas se comparer aux évêques, ni s'émanciper en leur présence. Or, monsieur, je demande si le passage de S. Jérôme expliqué en ce sens, qui est le véritable, peut donner la moindre atteinte à l'autorité des papes, et s'il peut affaiblir tant d'autres passages, où le saint nous a marqué si clairement sa pensée. Ne dit-il pas dans son livre contre Jovinien (1), que quoique l'Église soit également fondée sur les douze apôtres, Jésus-Christ néanmoins en a choisi un parmi eux pour être le chef, afin de prévenir les dangers du schisme, en établissant une autorité propre à réunir ceux que la diversité de sentiments pourrait diviser. N'apprenons-nous pas par son épître à Ageruchia (2) qu'il avait servi de secrétaire au pape Damase, et qu'il s'était trouvé fort occupé à répondre aux consultations des synodes qui se tenaient en Orient et en Occident, ce qui démontre assurément la correspondance de toutes les églises avec le Siége de Rome, qu'on consultait de toute part comme l'oracle. Mais qu'y a-t-il de plus formel que les paroles que nous lisons dans son épître à Damase même (3)? N'y dit-il pas qu'*il demande à son pasteur le secours qui est dû à une de ses ouailles.* Et en nommant ainsi le pape son pasteur, quoique lui fût prêtre de l'église d'Antioche, ne fait-il pas voir qu'il le reconnaissait pour être le pasteur de tous les fidèles? Il ajoute ensuite : *Je m'attache à votre sainteté, c'est-à-dire à la chaire de S. Pierre; je sais que l'Église est bâtie sur cette pierre, qu'il faut manger l'agneau dans cette maison, si l'on ne veut passer pour un profane, et que quiconque ne se retire pas dans cette arche, périra dans les eaux du déluge.... Je ne sais qui est Vitale, je ne veux pas me joindre à Mélèce, Paulin m'est inconnu. Quiconque n'amasse pas avec vous, ne fait que répandre, c'est-à-dire que celui qui n'est point à Jésus-Christ, appartient à l'Antechrist.* Se peut-il que Luther ait ignoré un passage si connu de tout le monde, et qui se trouve cité dans une infinité de livres? Qui pourrait se le persuader? Mais si Luther en a eu connaissance, n'est-ce pas en lui la dernière de toutes les impudences d'avoir voulu autoriser du témoignage de S. Jérôme la querelle qu'il a faite aux papes? N'eût-il pas été incomparablement plus sage pour lui de supprimer un nom qui ne peut manquer de rappeler aussitôt l'idée d'une déclaration si authentique faite en faveur du Siége de Rome?

Trouvera-t-on que Luther ait fait plus sagement de compter S. Augustin parmi les témoins de l'usurpation prétendue des papes? C'est le dernier de ceux qu'il a osé nommer, mais c'est aussi le plus propre à le couvrir de confusion. Si vous êtes curieux, mon-

(1) *T. 5 ed. Jen. Germ.*, *p.* 275.

(2) *O in nuncupatione novi nominis felix Ecclesiæ fundamentum! O beatus cœli janitor, cujus arbitrio claves æterni aditûs traduntur, cujus terrestre judicium præjudicata auctoritas fit in cœlo.* In cap. 16 Matth., ed. Parisinæ an. 1693, p. 690. Item in psalm. 131, 1693.

(3) *Hoc enim optimum et valdè congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri sedem de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes.* Hilar., p. 1290 edit. Parisinæ ann. 1693.

(4) *Percunctatus est si cum episcopis catholicis, hoc est, si cum Romanâ Ecclesiâ conveniret.* De excessu fratris sui, t. 2 edit. novæ, p. 1127.

(5) *T.* 1 *ed. Jen. Lat.*, *p.* 255.

(6) *T.* 2 *ed. Martianay*, *parte* 2 *p.* 803.

(1) *Licèt super omnes apostolos ex æquo Ecclesiæ fortitudo solidetur, tamen propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tolleretur occasio.* T. 4 edit. Paris. Martianay, parte 2, p. 447.

(2) *Ante annos plurimos, cùm chartis ecclesiasticis juvarem Damasum Romanæ urbis episcopum, et Orientis atque Occidentis synodicis consultationibus responderem.* T. 1 edit. Paris., part. 2, p. 744.

(3) *A Pastore præsidium ovis peto.... beatudini tuæ, id est cathedræ Petri communione consocior, super illam petram ædificatam Ecclesiam scio, quicumque extrà hanc domum Agnum comederit, profanus est. Si quis in Arcâ Noe non fuerit, peribit regnante diluvio... Non novi Vitalem, Meletium respuo, ignoro Paulinum, quicumque tecum non colligit, spargit : hoc est, qui Christi non est, Antichristi est.* T. 4, part. 2, p. 803.

sieur, de voir de vos propres yeux ce que ce Père a pensé sur ce sujet, je vous ferai voir dans son épître à Glorius, qui est la cent soixante-deuxième, que le saint docteur dit en termes exprès (1) que *dans l'Eglise de Rome la prééminence du siége apostolique s'est toujours fait remarquer par des marques éclatantes d'une plus grande autorité.* Dans la cent cinquante-unième, à Optat (2), qu'*il s'est rendu à Césarée avec plusieurs autres évêques pour obéir au pape Zozime, dont l'ordre* (c'est son expression) *leur avait imposé la nécessité de s'assembler.* Dans le chapitre premier du livre premier à Boniface, vous trouverez ces paroles adressées au pape (3) : *Nous qui sommes avec vous dans les fonctions de l'épiscopat, sommes tous chargés du soin de veiller sur le troupeau qui nous est confié; mais il faut convenir que vous êtes dans une place plus élevée.* Qui ne sait la manière soumise et respectueuse dont les évêques assemblés aux conciles de Carthage et de Milève écrivirent au pape Innocent? S. Augustin rapporte les deux lettres ; on croit même la seconde de sa façon ; du moins donne-t-il à l'une et à l'autre son approbation. Il est dit dans la première (4) qu'*on a soin d'instruire sa sainteté de tout, afin qu'elle emploie l'autorité du Siége apostolique pour confirmer les décisions du concile.* Dans la seconde, les Pères de Milève, parmi lesquels était S. Augustin, conjurent le pape (5) *de donner en pasteur charitable et vigilant tous ses soins pour guérir les membres infirmes, qui sont en danger de se perdre par la contagion de l'hérésie.* Le pape Innocent répond aux premiers (6) qu'*en référant ainsi leur jugement au Saint-Siége, ils avaient suivi les exemples de l'ancienne tradition, observé la discipline ecclésiastique, et rendu au Saint-Siége ce qui lui était dû.* Aux seconds (7), qu'*ils avaient suivi la coutume de toutes les provinces, qui ne manquent pas d'avoir recours au Siége apostolique, pour puiser dans cette source des éclaircissements à leurs doutes, toutes les fois qu'il vient à naître des difficultés sur la foi.* Mais ce qui prouve mieux que toute autre chose la haute idée que le saint docteur avait de la grande autorité du Siége de Rome, ce sont les paroles célèbres qu'il dit à l'occasion de l'erreur de Pélage (8) : *On a déjà envoyé sur cette affaire les actes de deux conciles au Siége apostolique; les rescrits sont venus de Rome, la cause est finie; plaise à Dieu que l'erreur finisse aussi.* Après cela Luther a-t-il bonne grâce de nous donner S. Augustin pour un homme redoutable à l'autorité des papes? A-t-il pu se persuader qu'aucun catholique de son temps n'aurait lu, ni ne lirait les ouvrages de ce Père, ou a-t-il ignoré la facilité qu'on trouverait en tout temps à relever une fausseté si criante et débitée avec tant de hardiesse.

Vous voyez, monsieur, que Luther n'est pas heureux à nommer les Pères dont il prétend s'appuyer pour prouver l'usurpation des papes ; vous trouverez qu'il l'est encore moins à nous dire en général (1) que tous les Pères qui ont précédé S. Grégoire ont absolument ignoré la juridiction universelle des évêques de Rome. Plus Luther donne d'étendue à ses propositions, plus il fait voir l'étendue de son impudence. Car qui ne sait qu'il se trouve dans les Pères grecs et latins, même dans les plus anciens et les plus voisins du temps des apôtres, les traits les mieux marqués en faveur de la juridiction que nous reconnaissons dans les papes? Certainement S. Léon, S. Optat, S. Prosper, S. Chrysostôme, S. Epiphane, S. Basile, S. Irénée ont vécu bien avant S. Grégoire. Or, pour ne parler que de ceux-là, et ne pas accumuler ici des citations à l'infini, y en a-t-il un seul de ceux que je viens de nommer qui ne fournisse amplement de quoi confondre l'ignorance ou la malice de Luther?

S. Léon nomme Rome (2) *la tête du monde chrétien, et dit que ce nom lui convient à raison du Siége de S. Pierre, et que Rome étend plus loin son autorité par les droits sacrés de la religion, que par ceux du gouvernement temporel.* S. Prosper dit la même chose (3) en vers très-élégants, qu'il serait difficile de rendre en français avec autant de grâce et de majesté. S. Optat prouve contre les donatistes (4) qu'*il est dans la vraie Eglise, parce qu'il est en communion avec le pape Sirice. La première marque de la vraie Eglise*, ajoute-t-il, *est de communiquer avec la chaire de S. Pierre. Et parce que nous avons cette marque, nous montrons que nous avons toutes les autres.*

Mais venons aux Pères grecs, dont l'autorité est encore plus décisive sur cet article. Saint Chrysostôme (5) n'eut-il pas recours au pape Innocent I, pour le prier de casser tout ce qui s'était fait contre lui dans un synode présidé par Théophile, patriarche d'Alexandrie, et pour lui demander justice contre ses injustes persécuteurs? S. Epiphane (6) ne nous apprend-il pas que les deux évêques ariens, Ursace et Valens, se repentant, ou du moins faisant semblant de se repentir de la conduite qu'ils avaient tenue jusque là, étaient allés trouver le pape Jules pour lui rendre compte de leurs sentiments? S. Basile (7) ne nous marque-t-il pas dans sa lettre à S. Athanase qu'on a

(1) *In Romanâ Ecclesiâ semper Apostolicæ Cathedræ viguit principatus.* T. 2. epist. 62, edit. Basiliensis Froben., p. 728.

(2) *Me apud Cæsaream præsente venerunt, quò nos injuncta nobis à venerabili papâ Zozimo Apostolicæ Sedis episcopo ecclesiastica necessitas traxerat.* T. 2, p. 708.

(3) *Communis est omnibus nobis qui fungimur episcopatûs officio specula pastoralis, quamvis in eo præemineas celsiore fastigio.* Lib. 1, cap. 1, ad Bonifacium, t. 7, p. 862.

(4) *Ut statutis nostræ mediocritatis etiam Apostolicæ Sedis adhibeatur auctoritas.* Epist. 110, t. 2 ed. Froben., p. 414.

(5) *Quia te Dominus in Sede Apostolicâ collocavit, periculis infirmorum membrorum Christi pastoralem diligentiam quæsumus adhibere digneris.* Epist. 112, t. 2, p. 421.

(6) *Antiquæ traditionis exempla servantes et ecclesiasticæ memores disciplinæ ad nostrum referendum approbâstis esse judicium, scientes quid Apostolicæ Sedi debeatur.* Epist. Aug. 101, t. 2, p. 417.

(7) *Scientes quòd per omnes provincias de apostolico fonte petentibus responsa semper emanant, præsertim quoties fidei ratio eventilatur.* Epist. Aug. 103, t. 2, p. 423.

(8) *Jam enim de hâc causâ duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam, unde etiam rescripta venerunt, causa finita est, error utinam aliquando finiatur.* Serm. 2, de Verbis Apostoli, in fine; t. 10, p. 254.

(1) T. 8 edit. Jen. Germ., p. 241 b.

(2) *Per Sacram B. Petri sedem caput orbis effecta, latiùs præsides religione divinâ quàm dominatione terrenâ. Minus est quod tibi bellicus labor subdidit, quàm quod pax christiana subjecit.* Serm. de Nativ. Apost., edit. Quénel, p. 164.

(3) *Sedes Romæ Petri, quæ pastoralis honoris*
Facta caput mundo, quidquid non possidet armis,
Relligione tenet.
Lib. de Ingratis, ed. Paris. novæ. p. 119.

(4) Lib. 2, *contra Parmen.*, edit. Dupin, p. 31.

(5) *Obsecro ut scribas, quod hæc tam iniquè facta non habeant robur, illi autem qui iniquè egerunt, pœnæ ecclesiasticarum legum subjaceant.* Epist. 1, ad Innocentium, t. 2 Conc. Labb., p. 1300.

(6) *Ursatius et Valens pœnitentiam agentes unà cum libello profecti sunt ad beatum Julium, Romanum episcopum, pro ratione reddendâ de suo errore ac delicto.* Epiph., hær. 68, t. 1 ed. Petavii, p. 724.

(7) *Visum est consentaneum scribere ad episcopum Romanum, ut videat res nostras, et judicii sui decretum interponat.... ; ipse auctoritatem tribuat dilectis viris, qui commodâ et prudenti oratione eos qui à rectâ viâ deflexerunt, monere, quique acta Ariminensis concilii se-*

jugé à propos de prier l'évêque de Rome d'interposer son autorité, et d'envoyer des commissaires en Orient pour faire revenir ceux qui s'étaient laissés séduire au concile de Rimini, et pour annuler tout ce qui s'y était fait par violence.

Mais n'y eût-il que le saint et savant évêque de Lyon, le grand Irénée, instruit et formé par les disciples des apôtres, le fléau de tous les hérétiques de son temps, son témoignage seul ne devait-il pas rendre Luther plus circonspect et plus mesuré dans ses paroles? car que peut-on dire de plus favorable à la cause que nous soutenons, que ce que nous trouvons dans le troisième livre des hérésies : *Nous confondons*, dit ce grand saint (1), *tous les hérétiques par la tradition de la grande et très-ancienne Eglise, qui a été fondée à Rome par les très-glorieux apôtres Pierre et Paul... Car il faut que toutes les églises s'accordent et soient unies avec celle-là à cause de sa plus puissante principauté... C'est dans cette Eglise que la tradition a toujours été conservée par tous les fidèles qui sont dans l'univers.*

Remarquez, s'il vous plaît, monsieur, que S. Irénée a été disciple de S. Polycarpe, évêque de Smyrne, qui avait eu S. Jean l'Evangéliste pour maître, et, par conséquent, qu'il a été comme petit-fils des apôtres. Remarquez en second lieu ces paroles : *Il faut que toutes les églises s'accordent et soient unies avec l'Eglise de Rome.* Ce n'est pas là une chose indifférente, c'en est une nécessaire. Mais pourquoi le faut-il? *Propter potentiorem principalitatem*, à cause de sa puissante principauté. Et en quoi consiste cette plus puissante principauté, si ce n'est dans la plus grande autorité du chef qui la gouverne, et qui a succédé à S. Pierre, établi par Jésus-Christ pour être son vicaire en terre?

Dire après cela qu'il n'y a eu, avant S. Grégoire, aucun Père qui ait eu connaissance de cette étendue de juridiction que les papes s'arrogent sur toutes les églises chrétiennes, n'est-ce pas déclarer hautement qu'on a entrepris de se jouer de tous ceux qui n'ont pas de lecture; qu'on ne craint pas d'indigner tous ceux qui en ont; et que dans le temps même qu'on paraît armé de toutes pièces pour venir, à ce que l'on crie, au secours de la vérité opprimée, c'est pour lors qu'on cherche le plus véritablement à satisfaire sa passion et sa vengeance par les mensonges les plus grossiers.

Que vous en semble, monsieur; me flattai-je, s'il me paraît que je me suis passablement acquitté de ma parole? J'avais promis de porter mes preuves jusqu'à un degré d'évidence; je crois l'avoir fait, en réfutant les deux premières propositions de Luther; voyons si je ne trouverai pas la même facilité à établir ce qui me reste à dire contre la troisième et la quatrième de ses propositions.

TROISIÈME PROPOSITION : *Les quatre premiers conciles généraux ont reconnu l'autorité supérieure des papes.*

Il soutient en troisième lieu (2) qu'on ne trouve dans les quatre premiers conciles aucun vestige de l'autorité papale, et moi je soutiens que l'autorité des papes, qui est celle d'être le premier de tous les pasteurs, et d'avoir vue sur tout le troupeau, a été parfaitement reconnue dans les quatre premiers conciles. Je dirai peu de chose sur cet article, pour ne pas trop grossir cet écrit; mais le peu que je dirai suffira

cum ferant, ad ea rescindenda quæ illic violenter acta sunt. Basil., epist. 52, ad Athanasium, Froben., p. 682.

(1) *Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in quâ semper, ab iis qui sunt undique, conservata est ea quæ ab apostolis est traditio.* Irenæus, lib. 3, cap. 3 edit. Colon., p. 232.

(2) *Tom.* 8, *p.* 248.

pour faire voir que Luther rencontre également mal, de quelque côté qu'il se tourne.

Premièrement pour ce qui est du concile de Nicée, ce furent assurément le grand Osius, évêque de Cordoue, et Vitus et Vincentius, prêtres de l'Eglise romaine, qui présidaient à ce concile. Il ne faut, monsieur, pour vous en convaincre, que le témoignage de S. Athanase même qui y fut présent, et qui y combattit le plus vivement les adversaires de la divinité de Jésus-Christ. L'historien Socrate nous assure (1) que dans le livre synodique que ce grand homme fit à son retour, et où il fait le dénombrement des évêques selon l'ordre de leur séance, il a trouvé ce qu'il nous en a laissé par écrit, et voici comme il parle : *J'ai cru qu'il était à propos de marquer ici les noms des principaux évêques qui assistèrent au concile, comme je les ai pu trouver après une exacte recherche que j'en ai faite; et les voici : Osius, évêque de Cordoue, Vitus et Vincentius, prêtres; Alexandre d'Egypte; Eustachius de la grande Antioche; Marcarius de Jérusalem; Harpocration; Cynon;* etc. Or, monsieur, pourquoi un simple évêque et deux prêtres occuperaient-ils la première place, et seraient-ils à la tête des patriarches qui sont ici nommés selon leur ordre, s'ils ne présidaient au concile? Et comment pourraient-ils y présider et précéder les patriarches, s'ils n'y étaient en qualité de légats du Saint-Siége? C'est ce que Gélase, prêtre de Cyzique, auteur qui vivait il y a plus de douze cents ans, nous a marqué en termes formels dans un extrait qu'il nous a laissé du concile. *Le très-célèbre Osius*, dit-il (2), *y était tenant la place de Sylvestre, évêque de la très-grande Rome, avec les prêtres Vitus et Vincentius.* Photius même, le plus grand ennemi que l'Eglise romaine ait eu en Orient, allègue cet auteur (3), qui dit que tous trois y tenaient la première place, comme nous avons vu, et comme il paraît par les souscriptions au concile. Pourriez-vous douter après cela qu'on n'ait eu dans ce concile pour le pape tous les égards que méritait sa dignité.

Mais ce qui fait encore mieux voir la considération que les Pères y eurent pour le Saint-Siége, c'est qu'ils ordonnèrent, comme le rapporte l'évêque Atticus, chez le P. Sirmond (4), que dans la composition des lettres formées, qui étaient comme le sceau de la communion catholique, après avoir marqué la première lettre de chacune des personnes de la Trinité, on marquât aussi la première du nom de S. Pierre pour servir de témoignage qu'on était dans la communion du Saint-Siége centre de l'unité, sans quoi on ne devait être reçu dans aucune église. Je n'en dirai pas davantage sur ce concile; s'il vous reste quelque difficulté, et que vous vouliez bien m'en faire part, j'espère vous satisfaire pleinement. Venons à celui de Constantinople, qui est le second concile général.

Je conviens que le pape Damase n'y envoya pas ses légats, parce qu'ayant convoqué à Rome un concile, il y voulait faire venir les Pères de Constinople après leur assemblée, afin d'en faire en sa présence une plus générale, où tous les évêques d'Orient et d'Occident se trouvassent réunis dans Rome sous leur chef. En effet, le grand Théodose ayant reçu sur cela les lettres de Damase, convoqua une seconde fois tous les évêques à Constantinople, et leur exposa l'ordre du pape qui les appelait à Rome pour y célébrer ce concile, qui serait universel par la présence des évêques des deux empires; mais ceux-ci voyant qu'ils ne pourraient abandonner si longtemps leurs églises, sans les laisser dans un extrême danger de se perdre parmi tant d'hérétiques qui y faisaient d'étranges désordres, envoyèrent à Rome trois des leurs, avec des lettres

(1) *L.* 1, *c.* 13 *edit. Froben.*, *p.* 279.
(2) *Synt. con. Nicæ.*, *l.* 2, *cap.* 5.
(3) *In Bibliot. edit. Rothomag.*, *p.* 206.
(4) *Tom.* 2, *p.* 663.

synodales qui contenaient leurs excuses, et les actes de leur concile, que le pape, très-satisfait de leur conduite, confirma pour ce qui regarde les dogmes de la foi. Ce qu'il y a de plus remarquable dans ces lettres, et ce qui fait le plus à notre sujet, c'est qu'ils disent au pape (1) qu'*ayant assemblé un concile à Rome par la volonté de Dieu, il les y appelle comme ses propres membres, et qu'ils seraient ravis d'avoir des ailes de colombe pour aller plus vite vers lui, et pour se reposer dans son sein, s'ils pouvaient quitter leurs églises dans un temps si dangereux*. Le pape leur répondit (2) qu'en rendant, comme ils avaient fait, au Siége apostolique le respect qui lui est dû, ils avaient fait une chose qui leur était très-avantageuse à eux-mêmes. Vous voyez donc encore ici, monsieur, l'autorité du chef très-bien reconnue par le concile de Constantinople.

Pour ce qui est du concile d'Ephèse, qui pourrait nous contester que S. Cyrille, patriarche d'Alexandrie, n'y ait présidé de la part du pape Célestin, puisqu'il est dit nettement au commencement de la seconde action du concile (3), que ce S. patriarche y étant à la tête de tous les autres, y représentait S. Célestin dont il tenait la place? Le pape ne laissa pas d'y envoyer trois légats, Arcadius et Projectus, évêques, et Philippe, prêtre de l'Eglise romaine, pour déclarer au concile la sentence de déposition qui avait déjà été portée à Rome contre Nestorius, et pour la faire exécuter ; mais ces légats ayant été arrêtés par les mauvais temps et par les vents contraires, n'arrivèrent à Ephèse qu'après la condamnation de cet impie. On leur rendit néanmoins compte de tout ce qui s'était passé. Ils remirent la lettre du pape au concile, en faisant remarquer (4) aux Pères assemblés le soin que le pape prenait de toutes les églises ; et après que la lecture en eût été faite, tous les évêques s'écrièrent d'une voix (*p.* 618) : *Ce jugement est juste, le synode rend grâces à Célestin, le conservateur de la foi ; il n'y a qu'un Cyrille, il n'y a qu'une foi du concile, une foi de toute la terre*. L'un des légats remercia le concile (5) *de ce que de si saints membres s'étaient unis par de si saintes acclamations à leur saint chef*. Après quoi il ajouta qu'ils n'ignoraient pas (6) que *S. Pierre, dont Célestin était successeur, ne fut le prince et le chef des apôtres, la colonne de la foi, et le fondement de l'Eglise.* Ce n'est pas tout ; le concile écrivit au pape une lettre synodale qui contenait une relation exacte de tout ce qui s'y était fait, et lui réserva le jugement (7) de la cause de Jean d'Antioche, qui avait tenu un conciliabule contre S. Cyrille en faveur de Nestorius. Peut-on reconnaître plus hautement l'autorité du Saint-Siége? et trouverez-vous que le concile de Trente ait plus déféré à Paul, à Jules et à Pie, que celui d'Ephèse n'a fait à Célestin?

(1) *Théodoret, l.* 5, *c.* 9 *edit. Froben., p.* 502.

(2) *Quòd debitam reverentiam Apostolicæ Sedi vestra habet charitas, vobis, filii charissimi, præstatis ipsi plurimùm.* Théodoret., lib. 5, cap. 9 ed. Froben., p. 503.

(3) *Sedente Cyrillo Alexandrino, qui et Cœlestini quoque sanctissimi ac beatissimi Romanorum Ecclesiæ archiepiscopi locum regebat.* Edit. Paris. Labb., t. 3, p. 610.

(4) *Beatitudo vestra poterit ex litteris agnoscere qualem omnium ecclesiarum curam gerat.* Edit. Paris. Labb., t. 3, p. 611.

(5) *Gratias agimus quòd sancta membra, sanctis vocibus, sancto capiti, sanctis etiam vestris exclamationibus vos adjunxeritis.* T. 3, p. 619.

(6) *Seculis omnibus notum est quòd sanctus Petrus, apostolorum princeps et caput, fideique columna et Ecclesiæ catholicæ fundamentum... ; hujus itaque, secundùm ordinem, successor et locum tenens papa Cœlestinus.* P. 626.

(7) *Etiamsi sententiam justissimè subivisset, pietatis tamen tuæ judicio reservavimus.* P. 666.

Il ne me reste plus, pour achever de confondre Luther, qu'à justifier les mêmes dispositions du concile de Calcédoine envers l'évêque de Rome. Or qu'y a-t-il de plus aisé? Car qui ne sait que le pape S. Léon y envoya ses légats, dont Paschasinus, évêque de Lylibée, fut le chef, pour y présider en sa place, comme il l'écrivit à l'empereur et au concile? Dès la première action, les légats du pape s'écrièrent qu'il n'était pas juste que Dioscore, qu'on accusait de tant de crimes, et qui avait osé tenir un concile sans l'autorité du Saint-Siége, ce que personne n'avait jamais fait, eût sa place entre les évêques qui devaient le juger. Dioscore ne parut plus dans les actions suivantes, et après avoir refusé trois fois de comparaître pour être jugé, les légats prononcèrent contre lui la sentence de déposition portée par S. Léon, et à laquelle tous les Pères souscrivirent. Le concile écrivit ensuite une excellente lettre synodale au pape, où l'on traite de tyrannie violente la primauté que Dioscore avait usurpée dans son conciliabule, appelé depuis brigandage, et l'on déclare qu'il a été justement déposé, pour avoir eu l'audace de s'élever avec fureur contre celui auquel Notre-Seigneur a commis la garde de sa vigne, c'est-à-dire (ajoute le concile) votre sainteté; après quoi on dit au pape ces paroles, que je vous prie de bien remarquer (1) : *Vous présidiez au concile comme le chef aux membres, en nous faisant paraître votre bonté par ceux qui y tenaient votre place.*

Je m'assure, monsieur, que le peu que j'ai eu l'honneur de vous dire sur les quatre premiers conciles, suffira pour vous faire convenir que Luther a eu le plus grand tort du monde de faire mention de ces conciles, pour appuyer sa cause ; il ne pouvait guère la rendre plus mauvaise, ni nous indiquer de meilleures sources pour combattre avec plus d'avantage l'idée chimérique qu'il s'est formée (2) en fixant l'usurpation des papes au temps de l'empire de Phocas. Si vous aimez Luther, comme il ne paraît que trop que vous l'aimez, il ne se peut que vous ne sentiez quelque dépit de voir que le patriarche de votre religion se soit embarqué si légèrement dans une affaire qui le déshonore, et qui ne peut manquer de le faire passer pour un imposteur ou pour un ignorant en l'histoire ecclésiastique. Mais il y a de quoi faire sentir encore bien mieux son ignorance, en réfutant la quatrième et dernière de ses propositions, par laquelle il ose dire (3) que dans toute l'histoire ecclésiastique, avant Boniface III, il ne se trouve rien qui favorise la prétention des papes à la juridiction universelle.

Quatrième proposition : *Les historiens ecclésiastiques reconnaissent la supériorité du pape.*

Il faut, en vérité, n'avoir jamais rien vu de l'histoire de l'Église pour parler sur ce ton-là. Si je ramassais tous les faits propres à donner le démenti à Luther, vous verriez bientôt un ouvrage d'une taille à vous faire peur; mais une demi-douzaine de traits feront autant que mille pour achever une conviction, qui en établissant la possession constante des papes, doit assurément troubler celle où Luther a été jusqu'ici de passer chez vous pour avoir de l'habileté et de la justesse dans les sentiments. En voici quelques-uns tirés des historiens les plus connus.

Eusèbe nous apprend dans son Histoire ecclésiastique (4), l. 7, c. 30, que Paul de Samosate ayant été condamné par le second concile d'Antioche, il ne voulut pas céder la maison épiscopale à Domnus, élu en sa place, mais que l'empereur Aurélien, quoique païen, ordonna que la maison serait adjugée à celui des compétiteurs auquel l'évêque de Rome récrirait, c'est-à-dire auquel il donnerait sa communion. Ne fallait-il pas que la supériorité de l'évêque de Rome fut dès-lors bien reconnue, puisque même un empereur païen

(1) *Tom.* 4 *Conc. Labb., p.* 833.

(2) *Tom.* 8 *edit. Germ. Jen., p.* 237.

(3) *T.* 8 *ed. Jen. Germ., p.* 241 *b.*

(4) *Edit. Valesii, p.* 282.

voulait bien y avoir égard? L'historien Socrate dit au liv. 2, chap. 8 (1), que les saints canons défendent de rien décerner dans l'Eglise sans le consentement du pape.

Sozomène rapporte au liv. 3, chap. 8 (2), que S. Athanase, ayant été déposé par Eusèbe de Nicomédie au concile d'Antioche, il se rendit à Rome pour être jugé en dernier ressort avec Paul de Constantinople, et que le pape, après avoir examiné leur cause, les reçut à sa communion, et les rétablit chacun dans son siége, le soin de toutes choses (dit cet historien) lui appartenant, à cause de la dignité de son siége.

Théodoret soutient au l. 2, chap. 22 (3), que le grand nombre d'évêques qui se trouvèrent à Rimini ne peut préjudicier en rien à la bonne cause, puisque le pape, dont il fallait, dit-il, avant toutes choses avoir l'avis, n'a pas consenti à ce qui s'est fait à cette assemblée.

Evagre nous apprend au liv. 1, chap. 4 de son Histoire (4), que les Pères du concile d'Ephèse étant sur le point de juger Nestorius, dirent qu'ils s'étaient assemblés pour obéir aux canons et à la lettre du pape Célestin, et que ce n'était qu'à regret, et après beaucoup de larmes, qu'ils se rendaient à la nécessité de porter contre lui la sentence de déposition. Il dit, au même endroit, que S. Cyrille réglait toutes choses au concile, et qu'il y tenait la première place, comme représentant l'évêque de Rome.

Sévère Sulpice rapporte, au 2 liv. (5), que Priscillien et ses compagnons ayant été condamnés au concile de Sarragosse, se rendirent à Rome pour plaider leur cause devant le pape Damase, et tâcher de se justifier, mais que le pape ne voulut pas les admettre en sa présence.

Voilà, monsieur, des historiens, comme vous savez, de beaucoup antérieurs à Boniface III, qui ne fut élevé au pontificat qu'en l'an 607; et les faits qu'ils rapportent sont encore notablement plus anciens que les auteurs qui les ont écrits. Comment Luther a-t-il pu ignorer tout cela? Direz-vous que Luther avait apparemment lu ces sortes de choses, mais qu'il se peut faire qu'il les eût oubliées, et qu'il faut excuser en lui un défaut de mémoire. Je le veux; mais convient-il à un homme qui retient si peu ce qu'il a lu, et qui a une connaissance si mince de l'antiquité, de traiter à chaque page de ses écrits les catholiques d'ânes et d'idiots? *Les papistes sont tous des ânes*, dit-il au quatrième tome de ses ouvrages, p. 382 (6), *et restent toujours ânes en quelque sauce qu'on les mette; bouillis, rôtis, frits, trempés, pelés, battus, brisés, tournés, revirés, ce sont toujours des ânes.* Que vous semble, monsieur, de cette expression? n'est-elle pas des plus spirituelles et des plus nobles, et en même temps digne de l'humble modération de Luther? Soyons donc ânes, puisqu'il le veut ainsi; mais est-il honorable à ce docteur par excellence de se voir redressé, confondu, convaincu d'ignorance ou de mauvaise foi par un âne, et même par un âne de la petite et de la moindre espèce? Ce n'est pas là néanmoins de quoi il s'agit ici; mon but est bien moins d'enlever à Luther la réputation d'habile homme que vous voulez bien lui accorder dans un si haut degré, que de défendre les papes contre ses reproches fabuleux. Je crois l'avoir fait, en justifiant la possession constante où les papes ont toujours été d'exercer leur juridiction sur toutes les églises chrétiennes. Remontons maintenant jusqu'à la source, et faisons voir l'origine du titre qui les établit chefs et pasteurs de tous les fidèles. C'est ce que je ferai, en réduisant le peu que j'ai à dire sur ce sujet à trois propositions.

(1) *Edit. Froben.*, *p.* 296.
(2) *Edit. Froben.*, *p.* 589.
(3) *Edit. Froben.*, *p.* 462.
(4) *Edit. Froben.*, *p.* 726.
(5) *Edit. Lugd. Batav.*, *p.* 468.
(6) *Edit. Jen. German.*

SECTION II.

Source de l'autorité supérieure des papes.

La première est que Jésus-Christ a établi l'apôtre S. Pierre chef et pasteur de tous les fidèles; la seconde, que l'autorité dont S. Pierre a été revêtu, a dû passer à ses successeurs; la troisième, que ce sont les évêques de Rome qui sont les successeurs légitimes de S. Pierre. Voilà ce qui forme le titre des papes, et j'espère que quand vous l'aurez examiné, vous ne serez plus surpris que le monde entier se soit accordé si généralement pendant les huit premiers siècles jusqu'au schisme des Grecs, à reconnaître leur autorité. Mais si la bonté du titre prouve que la possession des papes a été juste et légitime, la longue et constante possession où ils ont été fait aussi voir par avance la bonté du titre; car il n'est point à présumer que tant de gens se soient accordés sans raison, et par un pur principe de faiblesse et de lâcheté, à reconnaître une autorité imaginaire.

Ne refusez pas ici, monsieur, de donner encore quelques moments de votre loisir et de votre application pour entrer dans un éclaircissement qui ne touche pas à une chose indifférente et de nulle conséquence, puisqu'il vous importe infiniment de ne pas vous soustraire à une autorité établie de Dieu, s'il est vrai, comme nous le prétendons, que vous y ayez été soumis par l'ordre de la Providence, qui a pourvu au gouvernement de son Eglise.

PREMIÈRE PROPOSITION : *Jésus-Christ a établi S. Pierre chef et pasteur de tous les fidèles.*

Je dis donc en premier lieu, que Jésus-Christ a établi S. Pierre chef et pasteur de tous les fidèles, et c'est ici que j'en appelle à l'Ecriture; nous verrons s'il y a aucun dogme de votre créance pour lequel vous puissiez citer des textes aussi forts que le sont ceux que je vais citer pour la primauté de S. Pierre; c'est cependant l'article que vous combattez avec le plus de chaleur; tant il est vrai que ce n'est rien moins que votre déférence pour l'Ecriture qui règle vos sentiments, mais bien plutôt l'intérêt du parti et la détermination où vous êtes de soutenir votre premier engagement. Car vous n'ignorez pas, monsieur, que S. Pierre s'étant empressé de rendre un témoignage éclatant à la divinité de Jésus-Christ, le Sauveur lui dit pour récompenser la ferveur de sa foi : *Vous êtes Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle. Et je vous donnerai les clés du royaume des cieux; tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel* (Matth. 16, 18, 19). Or pourquoi pensez-vous que Jésus-Christ ait changé le nom de cet apôtre qui s'appelait Simon en celui de Céphas qui signifie Pierre? Pourquoi le Sauveur dit-il qu'il bâtira son Eglise sur cette pierre, si ce n'est pour marquer que comme le fondement d'une maison en fait la principale partie, sur laquelle tout le reste est solidement appuyé, ainsi Pierre sera-t-il établi pour maintenir le bon ordre de l'Eglise, et en affermir toutes les parties? Que signifient les clés qu'on promet de lui donner nommément et préférablement aux autres? Ne sont-elles pas une marque d'autorité? N'est-ce pas aux gouverneurs des villes et aux maîtres des maisons qu'on les présente pour leur dire que c'est à eux à y donner leurs ordres? Et le Sauveur, en promettant à Pierre les clés du royaume des cieux, c'est-à-dire de l'Église (car c'est l'expression ordinaire de l'Evangile de nous désigner l'Eglise par le royaume des cieux), qu'a-t-il prétendu autre chose que de nous marquer le rang et l'autorité qu'il destinait à Pierre, en traçant par avance la forme du gouvernement qu'il avait résolu de donner à son Eglise? Que si vous voulez, monsieur, que les clés ne signifient autre chose que le pouvoir de lier et de délier, et que vous prétendiez que le même pouvoir ait été donné dans la même mesure aux apôtres, je vous

prierai de remarquer que c'est à Pierre seul que Jésus-Christ adresse ici la parole, au lieu qu'au chap. 18 de S. Matthieu il ne parle à tous les apôtres qu'en commun, sans faire aucune mention de clés. Je vous prierai de remarquer en second lieu que le dessein de Jésus-Christ ayant été de gratifier et de distinguer Pierre en vue de la confession qu'il venait de faire, on ne peut s'empêcher de reconnaître que le Sauveur n'ait voulu lui accorder quelque chose de plus qu'aux autres, et enfin que dans la supposition même que l'intention de Jésus-Christ ait été de donner les clés à tous les ministres de l'Eglise par les mains de Pierre qui les représentait tous en sa personne, il sera toujours vrai de dire, selon la remarque de S. Augustin, que Pierre ne les représentait tous qu'en vertu de la primauté de son apostolat (1).

Quoi de plus naturel, monsieur, que ces réflexions, tirées, comme vous voyez, de la juste et véritable signification des paroles et des circonstances où elles ont été dites? Que pourra-t-on dire de raisonnable pour en éluder la force? Prétendra-t-on que par la *pierre* sur laquelle Jésus-Christ promet de bâtir son Eglise il ne faille pas entendre le disciple, mais le maître? J'avoue que c'est Jésus-Christ qui est la véritable pierre angulaire, et je ne pense pas que vous trouviez de catholique qui s'avise de vous le contester; je dis de plus, avec S. Paul et dans le sens de S. Paul (1 Cor. 3, 11), que personne ne peut établir d'autre fondement que celui qui est établi, qui est Jésus-Christ; c'est-à-dire qu'il n'y a que Jésus-Christ qui soit l'auteur et le consommateur de notre foi, la source de tous nos mérites, et l'unique prix de notre rédemption. Mais prétendre que par le mot de *pierre*, placé en cet endroit, il faille entendre Jésus-Christ, c'est ne faire aucune attention à la suite et à l'arrangement des paroles; c'est faire parler Jésus-Christ de la manière du monde la plus absurde et la moins sensée; car je vous prie, monsieur, de remarquer qu'il n'était pas possible que Jésus-Christ nous fît entendre plus nettement sa pensée, et qu'un notaire ne pourrait prendre plus de précautions dans un acte public, pour ne laisser aucun lieu à la méprise. Qui doute que le Sauveur ne l'ait fait dans la vue de prévenir la mauvaise chicane qu'on nous fait aujourd'hui? Premièrement, il nomme celui à qui il parle, et qu'il prétend privilégier, *Simon*, qui est le nom qui lui avait été donné à sa naissance; ensuite, pour le distinguer d'un autre Simon, frère de Thadée, il l'appelle *fils de Jonas* ou de Jean, en marquant le nom de son père. En troisième lieu, il le nomme *Pierre*, qui est le nom nouveau qu'il lui donne, et qui doit lui rester pour tojours, et incontinent après il ajoute la raison pour laquelle il l'appelle *Pierre*, et marque quel sera l'usage de cette pierre, en lui disant: *Vous êtes Pierre, et c'est sur cette pierre que je bâtirai mon Eglise.* Et afin qu'on ne puisse détacher la pensée de celui à qui il parle, il ajoute immédiatement: *Et c'est à vous que je donnerai les clés.* Or figurez-vous que Jésus-Christ soit ici la *pierre* dont il est parlé dans le texte, ou, comme il plaît à Luther de l'imaginer, qu'il faille entendre par la *pierre* la foi en Jésus-Christ ou la confession de sa divinité, comment pourrez-vous jamais former une construction raisonnable de tout ce que le Sauveur dit à son disciple? *Vous êtes Pierre, vous Simon, à qui je parle, et moi, qui vous parle, suis cette pierre, et c'est sur cette pierre, c'est-à-dire sur moi, ou du moins sur la foi en ma personne ou sur la confession de ma divinité, que je bâtirai mon Eglise, et vous êtes celui à qui je donnerai les clés.* C'est ainsi qu'on voulait faire parler Jésus-Christ. Mais y a-t-il de la raison à lui prêter un discours aussi bizarre que celui-là? Avouez donc, s'il vous plaît, que le texte subsiste dans toute sa force, et que si vous en aviez de semblables à produire contre nous, vous nous croiriez coulés à fond sans ressource. C'est bien pour lors que vous chanteriez notre défaite, en faisant retentir bien haut les termes magnifiques de la pure parole de Dieu. Mais les textes de l'Ecriture les plus clairs ne font plus d'impression sur vous, dès qu'ils présentent un sens qui vous blesse; on a chez vous le talent admirable de se cacher les sens les plus naturels, et d'en imaginer d'autres, qui viennent promptement au secours de l'idée flatteuse dans laquelle vous aimez à vous entretenir: que partout vous adhérez inviolablement à la pure parole de Dieu.

Il faut donc dire, pour ne vous laisser aucune peine dans l'esprit, que quoique Jésus-Christ soit la véritable base et la pierre fondamentale de l'édifice de l'Eglise, S. Pierre néanmoins, comme son vicaire, ne laisse pas de participer en sa manière à cette qualité. Faites attention, s'il vous plaît, que Jésus-Christ est la véritable lumière du monde, comme il se nomme lui-même au chap. 8 de S. Jean, et néanmoins il dit, au chap. 5 de S. Matthieu, à ses apôtres: *Vous êtes la lumière du monde.* S. Pierre nomme le Sauveur, au chap. 2 de sa première Epître, *le pasteur et l'évêque de nos âmes.* Cela empêche-t-il qu'il n'y ait parmi les chrétiens quantité de véritables évêques et de véritables pasteurs des âmes? Et S. Paul, qui dans sa première aux Corinthiens nous enseigne que personne ne peut établir d'autre fondement que Jésus-Christ, ne dit-il pas aux Ephésiens (cap. 2, v. 20): *Vous êtes l'édifice qui a été fondé sur les apôtres et sur les prophètes.*

Il est donc évident que la qualité de pierre fondamentale n'est pas tellement attachée à Jésus-Christ, qu'elle ne puisse aussi convenir à ses ministres, quoique dans une signification infiniment moindre. Mais, répliquerez-vous, si tous les apôtres sont aussi des prières fondamentales, quel avantage S. Pierre aura-t-il par-dessus les autres? A cela je réponds par le beau passage de S. Jerôme que j'ai déjà cité: *Quoique l'Eglise soit fondée sur les douze apôtres comme sur autant de colonnes qui la soutiennent également, Jésus-Christ n'a pas laissé d'en choisir un parmi les douze, pour l'établir chef, et prévenir par là les dangers du schisme et de la division* (1). Tous les apôtres ont eu droit de prêcher l'Evangile dans toutes les parties du monde, de fonder partout des églises, d'écrire des livres canoniques, étant tous immédiatement inspirés de Dieu, et c'est dans ce sens qu'ils sont tous autant de pierres fondamentales de l'Eglise. Mais il n'y a que Pierre qui ait été établi chef et centre de l'unité; c'est lui seul qui a été chargé du soin de veiller sur tout le troupeau, et c'est par cet endroit que la qualité de pierre fondamentale lui convient plus particulièrement qu'à aucun autre.

Rappellerez-vous l'objection vulgaire, répétée chez vous si souvent et avec tant de complaisance? Direz-vous que si l'apôtre S. Pierre est la pierre fondamentale de l'Eglise, il n'est pas concevable qu'il ait été le premier à chanceler, ni qu'il ait poussé l'infidélité jusqu'à renier son maître; que par sa chute il a bien mal marqué la fermeté de la pierre inébranlable? J'aurai l'honneur de vous dire que nous ne prétendons pas que le Sauveur ait mis d'abord S. Pierre en possession de l'autorité qu'il lui destinait; à ce moment il se contenta de la lui promettre, en lui disant: *Je vous donnerai les clés, je bâtirai*, et par-là il ne fit que le désigner pour être dans la suite la pierre fondamentale, sans lui en communiquer d'abord les qualités, et sans le mettre en place, ce qu'il ne fit qu'après sa résurrection, lorsqu'il le chargea de la conduite de ses ouailles.

(1) *Propter apostolatûs sui primatum gerebat figuratâ generalitate personam.* Tract. 124, in Joan. T. 9 ed. Froben., p. 572.

(1) *Licèt ex æquo super eos Ecclesiæ fortitudo solidetur, tamen propterea unus inter duodecim eligitur, ut, capite constituto, schismatis tollatur occasio.* Lib. 1, ad Jov., cap. 14, tom. 4 ed. Martianay, parte 2, p. 168.

Une objection plus forte que celle-là, et que vous ne manqueriez pas de me faire si je n'avais soin de vous prévenir (car qu'ignorez-vous de tout ce que les plus habiles de votre religion savent de plus fort à nous opposer?), se tire de S. Augustin, qui déclare au chap. 21 du 1er liv. de ses Rétractations, que par la *pierre* dont il est parlé au passage cité, il faut entendre Jésus-Christ, et non l'apôtre S. Pierre.

A cela je réponds : 1° que si vous voulez vous en tenir à l'explication des Pères, vous nous donnez cause gagnée : car, hors S. Augustin dont vous nous parlez, et sur qui j'ai une réflexion à faire, qui, je l'espère, vous contentera, tous les autres Pères sont incontestablement pour nous, c'est ce que je m'engage à vous faire voir, quand il vous plaira, dans Tertullien (1), Origène (2), S. Cyprien (3), S. Athanase (4), S. Basile (5), S. Grégoire de Nazianze (6), S. Ambroise (7), S. Epiphane (8), S. Chrysostôme (9), S. Jérôme (10), S. Cyrille d'Alexandrie (11), S. Hilaire (12), S. Léon (13), S. Grégoire (14), et de plus dans le concile de Calcédoine (15) composé de six cents trente évêques. Tous les Pères que je viens de vous citer sont à notre bibliothèque; je vous marque ici exactement l'édition, le tome et la page où vous trouverez leur sentiment. Si vous êtes curieux d'examiner ce qu'ils disent sur ce sujet, nous les aurons tous parcourus en moins d'un quart d'heure; vous verrez qu'ils s'accordent tous unanimement à reconnaître l'apôtre S. Pierre pour la pierre fondamentale de l'Eglise. Or y a-t-il à douter, monsieur, que le sentiment unanime des Pères ne doive être préféré au sentiment d'un seul, quel qu'il puisse être?

Que si vous trouvez quelques Pères qui se soient exprimés de manière à faire croire que par le mot de *pierre* ils ont entendu la foi et la confession de la divinité de Jésus-Christ, je vous prierai d'y prendre garde de plus près, et de remarquer qu'ils n'ont point parlé d'une foi ni d'une confession en général dans un sens détaché, et sans aucun rapport à Pierre, mais toujours relativement à Pierre, c'est-à-dire de la foi et de la confession de Pierre, ne voulant dire autre chose, si ce n'est que c'est la vivacité de sa foi, et l'empressement qu'il eut de confesser la divinité de Jésus-Christ, qui lui méritèrent la distinction qu'en fit le Sauveur, et par laquelle il l'établit la pierre de son Eglise.

Je réponds en second lieu que si vous vous en tenez au sentiment de S. Augustin, nous gagnons encore notre procès pour le fond, car il est incontestable que S. Augustin a reconnu la primauté de S. Pierre; qu'importe sur quel passage il l'ait fondée, si c'est sur celui de S. Matthieu au chap. 16, ou sur celui de S. Jean au chap. 21, ou sur d'autres. C'est en lui, dit-il (16), en parlant de Pierre, que la primauté de l'apostolat éclate avec des avantages singuliers. C'est lui, dit-il ailleurs (17), qui représentait toute l'Eglise, comme étant le chef et le prince des apôtres.

Je dis en troisième lieu que si S. Augustin eût su le syriaque, il serait resté dans son premier sentiment, qui était de regarder l'apôtre comme la pierre sur laquelle Jésus-Christ a prétendu bâtir son Eglise; sentiment qu'il nous a marqué en plus d'un endroit(1); mais s'étant imaginé que *Céphas* ne signifiait pas une pierre, mais quelque chose de dérivé de la pierre, il n'est pas surprenant qu'il ait changé de pensée. Ce qui l'a trompé, c'est qu'il s'est figuré qu'il y avait deux mots dans le texte syriaque, comme il y en a deux dans le latin, *Petrus* et *Petra*, et deux dans le grec, Πέτρος et Πέτρη, ne faisant pas attention que Πέτρος et Πέτρη signifient la même chose en grec, et que l'interprète a appliqué Πέτρος à la personne de Pierre, comme étant le plus convenable à un homme. Si ce Père, si habile dans tout le reste, eût su que le même mot *Céphas* est employé deux fois dans le texte syriaque, il se fût bien gardé de raisonner comme il a fait, en nous donnant pour raison son sentiment que le Sauveur n'a pas dit : *Tu es Petra*, mais : *Tu es Petrus.* Or quelle merveille que le raisonnement de S. Augustin, étant fondé sur une supposition fausse, qui ne provient que du peu de connaissance qu'il avait de la langue syriaque, se trouve défectueux! Mais c'est trop nous arrêter au texte qui contient la promesse, venons à celui qui renferme l'exécution.

Nous apprenons de S. Jean (21, 15, 16, 17), que le Sauveur, conversant avec ses disciples après sa résurrection, demanda jusqu'à trois fois à S. Pierre s'il l'aimait; et qu'après s'être assuré de son amour, ou, pour mieux dire, après lui avoir fait comprendre les obligations les plus essentielles de l'emploi qu'il allait lui confier, il lui recommanda jusqu'à trois fois le soin de son troupeau, en lui disant : *Paissez mes brebis; paissez mes agneaux.* Qui ne voit que Jésus-Christ adresse ici la parole à S. Pierre en particulier, le chargeant personnellement de la conduite de son troupeau? C'est ce que le Sauveur nous fait assez connaître en l'appelant *Simon*, *fils de Jean*, qui est le même nom dont il s'était servi pour le désigner en lui promettant les clés, de sorte qu'il n'a pas voulu qu'on pût douter que la conduite du troupeau n'ait été remise à celui-là même à qui il avait promis les clés. La précaution que le Sauveur prend de lui demander s'il ne sent pas un amour supérieur à celui des autres disciples, ne marque-t-elle pas également qu'il a prétendu lui confier quelque chose de plus qu'aux autres? Qui ne voit encore que le Sauveur, en lui recommandant ses ouailles, les lui recommande toutes, sans en excepter aucune? Lorsqu'il dit au chap. 10 de S. Jean : *Je connais mes brebis, et mes brebis me connaissent; je donne ma vie pour mes brebis*, n'est-ce pas la même chose que s'il disait : *Je connais toutes mes brebis, toutes mes brebis me connaissent; je donne ma vie pour toutes mes brebis?* Comment donc ne comprendrait-il pas également toutes ses ouailles, en disant à Pierre : *Paissez mes agneaux, paissez mes brebis?* Certainement il charge Pierre de la conduite des ouailles qui sont à lui : or elles sont toutes à lui; donc il le charge de la conduite de toutes les ouailles, ou de la conduite de tout le troupeau. Remarquez en même temps, monsieur, s'il vous plaît, que ce n'est pas sans mystère que le Sauveur distingue entre les agneaux et entre les brebis, les agneaux représentant les simples fidèles, et les brebis les pasteurs, dont le devoir est d'instruire les fidèles, comme celui des brebis de nourrir les agneaux; par où le Sauveur a voulu nous faire entendre qu'il établissait Pierre pasteur des uns et des autres, et que les évêques et les

(1) *Lib. de Præscript., edit. Froben.*, p. 103.
(2) *Hom.* 5 *in Exod.*, *t.* 1, *p.* 37.
(3) *Epist. ad Quintinum, ed. Froben.*, p. 134.
(4) *In Ep. ad Felicem, t.* 3 *ed. Paris.*, p. 676.
(5) *Lib.* 2, *in Eunom., ed. Froben.*, p. 322.
(6) *In orat.* 26, *ed. Billii p.* 678.
(7) *In Cantico Ambros.*
(8) *In Ancorato, t.* 2 *edit. Petav.*, *p.* 14.
(9) *S. Chrysost., homil. de Pœnit., t.* 1, *p.* 893.
(10) *In Ep. ad Dam., t.* 4 *ed. Martianay, p.* 20.
(11) *Lib.* 2 *in Joan, c.* 1, *ed. Paris. t.* 4, *p.* 131.
(12) *In cap.* 16 *Matth., ed. Paris., p.* 690.
(13) *Serm.* 2, *de Anniv. Ass., ed. Paris., p.* 51.
(14) *Lib.* 6, *epist.* 37, *ad Eulog., ed. Paris. t.* 2, *p.* 739.
(15) *Edit. Labb., t.* 4, *p.* 425.
(16) *In quo primatus apostolorum tam excellenti gratiâ præeminet.* Lib. 2, contra donatistas, cap. 1, t. 7 ed. Froben., p. 390.
(17) *Petrus à petrâ cognominatus beatus Ecclesiæ figuram portans, apostolatûs principatum tenens.* Serm. 13, de Verbis Domini, t. 10, p. 59.

(1) *In psalmo contra partem Donati.* Ed. Froben. t. 7, p. 9. Serm. 15, de Sanctis, t. 10, p. 1197.

pasteurs ne seraient pas moins soumis à sa conduite que le reste des fidèles.

C'est-là le sens que tous les Pères de l'Eglise ont reconnu dans les paroles citées. Origène dit que le Sauveur n'exigea de Pierre d'autres dispositions que l'amour, lorsqu'il lui confia le gouvernement de toute l'Eglise, en le déclarant pasteur de son troupeau (1). S. Ambroise assure que le Sauveur étant sur le point de quitter la terre pour monter au ciel, nous laissa Pierre pour vicaire de son amour, en lui disant : *Paissez mes brebis*, et qu'il préféra Pierre à tous les autres, parce qu'il avait été le premier à confesser sa divinité (2). S. Chrysostôme dit que le Sauveur chargea Pierre du soin de ses frères, et du soin de tout le monde (3). S. Léon, que Pierre (4) a été choisi pour être mis à la tête de tous, et que quoiqu'il y eût plusieurs prêtres et pasteurs, c'était néanmoins à Pierre à les régir tous. S. Grégoire (5), que c'est Pierre qui a été chargé de la conduite de toute l'Eglise, parce que c'est à lui que le Sauveur a dit : *Paissez mes brebis*. S. Bernard, pour qui votre Luther témoigne des tendresses si particulières, sans doute parce qu'il a dit de bonnes vérités aux papes, dit en écrivant au pape Eugène : *Chaque évêque a son troupeau à conduire; pour vous, vous êtes chargé du soin de tous les troupeaux, vous êtes le pasteur non seulement des ouailles, mais aussi des pasteurs. Si vous m'en demandez la preuve, elle se trouve dans les paroles du Sauveur, qui dit à Pierre : « Paissez mes brebis »* (6).

Que voudriez-vous, monsieur, qu'on pût vous dire de plus fort pour prouver la primauté de S. Pierre? Les deux textes sur lesquels je viens de l'établir sont très-clairs en eux-mêmes; l'explication que nous en donnons est celle de tous les Pères, le monde entier l'a reconnu jusqu'au schisme des Grecs, et toute l'Eglise latine jusqu'au temps de Luther; Pierre a agi partout en qualité de chef, et en conséquence du rang supérieur où nous prétendons que le Sauveur l'a élevé. N'est-ce pas lui qui, après l'ascension du Sauveur, parla le premier dans l'assemblée de tous les disciples, pour les engager à choisir un apôtre à la place de Judas (Act. 1, 15)? N'est-ce pas lui qui, le jour de la Pentecôte, prêcha le premier Jésus-Christ crucifié, et convertit trois mille personnes dans sa première prédication (*ibid.*, 2, 14)? N'est-ce pas Pierre qui, en plein conseil, prit la parole pour rendre raison de la doctrine évangélique (*ibid.*, 5, 29)? C'est lui qui connut le premier par révélation divine qu'on devait recevoir les gentils dans l'Eglise (*ibid.*, 10, 11); c'est lui qui prononça le premier au concile de Jérusalem, qu'il ne fallait pas obliger les chrétiens à la circoncision (*ibid.*, 15, 7); c'est chez Pierre que Paul se rendit après avoir prêché trois ans en Arabie, tant pour lui rendre compte de ses travaux, que pour concerter avec lui les moyens les plus propres à faire fructifier l'Evangile (Gal. 1, 18).

Aussi voyons-nous que les évangélistes, en faisant le dénombrement des apôtres, nomment toujours Pierre le premier (1), et rien n'est plus fréquent que de trouver chez eux cette expression : *Pierre et ceux qui étaient avec lui* (2), *Pierre et les autres apôtres* (3), ce qui assurément est une marque de distinction. Direz-vous que Pierre a été le premier en âge, ou le premier par rapport à la vocation apostolique? Mais S. Epiphane nous apprend d'un côté, qu'André était l'aîné de Pierre (4) : vos centuriateurs mêmes ne le contestent pas (5); et de l'autre nous savons de S. Jean qu'André fut appelé à l'apostolat avant Pierre; il n'y a donc que la supériorité du rang qui ait pu engager les évangélistes à nommer Pierre constamment le premier, et à en parler partout avec cette distinction qui convient au chef des autres.

Dire après cela que nous croyons légèrement bien des choses qui ne sont pas trop fondées dans l'Ecriture, ce ne sera pas assurément l'article de la primauté de S. Pierre qui pourra nous attirer ce reproche. J'ai eu l'honneur de vous en dire assez sur cet article, pour me croire en droit de vous faire remarquer le ton de hardiesse avec lequel vos ministres en appellent à l'Ecriture, lors même qu'ils y sont le plus clairement condamnés. Leur artifice consiste à crier sans cesse à l'Ecriture, à nous donner ce cri pour la preuve de ce qu'ils ont entrepris de croire, à supprimer les passages qui les incommodent, à y donner des explications que l'intérêt du parti et non la raison suggère, et à saisir les moindres apparences de difficulté, pour nous les objecter avec un air de confiance capable d'éblouir les simples.

C'est ce qu'ils pratiquent dans cette occasion, ainsi que dans toutes les autres. Si S. Pierre, disent-ils, eût eu le moindre caractère de supériorité, S. Paul eût-il osé lui résister en face, comme il fit à Antioche (Gal. 2, 11)? Eût-il égalé son apostolat à celui de Pierre, en disant que *la même puissance qui a établi Pierre l'apôtre des Juifs, avait établi Paul l'apôtre des gentils* (*ibid.* 2, 8)? Les disciples eussent-ils contesté entre eux pour savoir lequel d'eux tous ils devaient estimer le plus grand, ainsi qu'ils firent au rapport de S. Luc (cap. 22, v. 24), et le Sauveur leur eût-il dit : *Les rois des nations dominent sur elles, il n'en doit pas être de même parmi vous?* Telles sont à peu près les difficultés qu'ils forment contre la primauté de saint Pierre, et qui assurément sont trop peu de chose pour mériter d'être opposées à tout ce que nous avons dit.

Je réponds à la première difficulté qu'il peut être permis en de certains cas aux inférieurs de reprendre leurs supérieurs, quand l'importance de la chose le demande, et qu'on le fait avec des ménagements de respect convenables. J'ajoute que S. Cyprien (6), S. Augustin (7), S. Grégoire (8), au lieu de conclure de l'avis donné à S. Pierre au préjudice de son autorité, en concluent en faveur de son humilité, remarquant que celui qui était plus élevé a bien voulu souffrir la correction de celui qui lui était inférieur.

Je réponds à la seconde difficulté, que S. Paul n'a point prétendu égaler son apostolat à celui de S. Pierre en tout sens, mais qu'il s'est contenté de marquer aux Galates qu'il n'avait pas reçu sa doctrine et sa mission moins immédiatement de Jésus-Christ que les autres apôtres, et cela pour fermer la bouche à de faux docteurs qui cherchaient à décréditer son ministère, comme il se voit au second chapitre de l'Epître aux Galates. Pour ce qui est du partage des deux peuples

(1) *Cùm Petro summa rerum de pascendis ovibus traderetur, et super ipsum velut super terram fundaretur Ecclesia.* In cap. 6 Epist. ad Rom., t. 3, p, 179.

(2) L. 10, in Lucam, t. 1 ed. Paris., p. 1542.

(3) *Petrum duntaxat affatur, ei fratrum curam committit.. Cùm Petro orbis terrarum curam demandâsset.* Homil. 87, in Joan. Edit. apud Hugonem t. 3, p. 88 b, p. 89.

(4) *De toto mundo unus Petrus eligitur, qui omnibus apostolis cunctisque Ecclesiæ Patribus præponatur, ut quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint, multique pastores, omnes tamen propriè regat Petrus.* Serm. 3, in anniversario Die assumpt., edit. Quenel. p. 53.

(5) Lib. 4, ep. 32, t. 2 ed. Paris., p. 608.

(6) *Habent episcopi sibi assignatos greges, singuli singulos, tibi universi crediti, uni unus, nec modò ovium, sed et pastorum, tu unus omnium pastor; unde id probem quæris, ex verbo Domini : « Pasce, »* etc. T. 1 ed. Mabil., p. 422.

(1) Matth. 10, 2; Marc. 3, 16; Luc. 6, 13.

(2) Marc. 1, 36; Luc. 8, 45; Luc. 9, 32.

(3) Act. 2, 14, 37; Act. 5, 29.

(4) Hær. 51, Alogorum, ed. Petav. t. 1, p. 440.

(5) Cent. 1, l. 2, c. 10, p. 964.

(6) *Ep. ad Quintinum, ed. Froben.*, p. 33.

(7) *Ep. 19, ad Hieronymum, t. 2 ed. Froben, p. 79.*

(8) Hom. 18, in Ezech. : *Ecce à minore suo reprehenditur et reprehendi non dedignatur.* T. 1 ed. Paris., p. 1294.

dont il parle, il ne faut pas le regarder comme un partage de juridiction, mais comme une espèce de convention faite entre S. Pierre et S. Paul pour accélérer le progrès de l'Evangile, S. Pierre s'étant proposé de s'attacher plus particulièrement à la conversion des Juifs, ce qui était la portion la plus honorable, et qui avait fait l'objet particulier du zèle du Sauveur, et S. Paul ayant destiné ses soins et ses travaux à la conversion des gentils, sans que pour cela ni l'un ni l'autre dussent négliger les occasions qui se présenteraient chez l'une et l'autre nation de gagner des âmes à Jésus-Christ, comme il est aisé de le justifier par plusieurs faits rapportés aux Actes des apôtres.

Je dis à la troisième difficulté que S. Pierre n'ayant reçu l'effet des promesses de Jésus-Christ qu'après sa résurrection, il n'y a pas lieu de s'étonner beaucoup qu'il se soit élevé avant la passion du Fils de Dieu quelque contestation entre les apôtres sur le fait de la prééminence. Peut-être que les marques de tendresse si particulières que le Sauveur donnait d'une part à S. Jean, et les promesses magnifiques qu'il avait faites de l'autre à S. Pierre, donnèrent lieu à la dispute, en partageant les esprits en faveur de l'un et de l'autre. Quoi qu'il en soit, le Sauveur, bien loin de condamner la prééminence, semble ici la supposer en disant que *celui qui est le plus grand, se rende comme le plus petit, et que celui qui gouverne soit le serviteur* (Matth. 22, 26). Pour ce qui est de la domination fastueuse des rois des nations, il est bien sûr que le Sauveur la défend à ses disciples, sans pourtant leur interdire l'usage d'une autorité légitime, et c'était pour régler les devoirs des supérieurs, et non pour en abolir le rang, qu'il leur faisait ces leçons salutaires.

Vous voyez, monsieur, que ces sortes de difficultés sont trop superficielles pour pouvoir affaiblir des preuves aussi solides que celles que j'ai apportées, et que j'ai tirées de paroles de l'Ecriture les plus claires et les mieux circonstanciées, paroles que tous les papes ont expliquées dans le sens que nous leur donnons, et qui se trouve soutenu et autorisé par l'usage et la pratique de tous les siècles, la primauté de S. Pierre ayant été constamment reconnue et révérée dans ses successeurs, comme nous l'avons déjà prouvé si amplement par tout ce que nous avons dit de la constante possession des papes.

Deuxième proposition : *L'autorité de S. Pierre a dû passer à ses successeurs.*

Je passe à la seconde proposition, qu'il est nécessaire d'établir pour former le droit des Papes, et je dis que l'autorité dont S. Pierre a été revêtu a dû nécessairement passer à ses successeurs; car enfin il n'est pas permis aux hommes de rien changer aux dispositions du Sauveur, quand il s'agit d'une chose aussi essentielle que celle de la forme du gouvernement de l'Eglise; ainsi, s'il est vrai que Jésus-Christ ait établi S. Pierre chef et pasteur de tous les fidèles, il est clair comme le jour que ses successeurs ont dû succéder après lui à la même qualité avec toute l'autorité qui l'accompagne; et si le Sauveur a voulu qu'il y eût un chef visible qui gouvernât l'Eglise naissante, qui ne comprend aussitôt la nécessité qu'il y a d'en voir la continuité tant que l'Eglise subsistera, d'autant plus que les mêmes raisons qui demandaient un chef visible pour les premiers temps, en demandent un également pour tous les âges de l'Eglise?

Car n'est-il pas infiniment important pour conserver l'union des membres, pour maintenir l'uniformité du culte, pour arrêter le progrès des erreurs naissantes, pour étendre le royaume de Jésus-Christ, qu'il y ait une autorité supérieure qui veille constamment et par office à tout cela? Supposez tous les évêques égaux en autorité, et absolument indépendants les uns des autres; s'ils viennent à se diviser, qui se sentira assez de crédit pour entreprendre de les réunir, et qui pourra se promettre d'y réussir? Que l'hérésie se répande comme un poison subtil, qu'elle gagne comme la gangrène, où trouvera-t-on un remède plus prompt et plus efficace que dans les jugements d'une autorité supérieure? Ses jugements se rendant avec plus d'éclat, et étant plus universellement respectés, ne sont-ils pas aussi plus propres à flétrir toute doctrine pernicieuse, et à précautionner les fidèles? Et n'est-ce pas par cette voie que la plupart des erreurs ont été ou étouffées dans leur naissance, ou arrêtées dans leur progrès?

Vous comprenez sans doute, monsieur, que la vigilance d'un chef attentif à faire prêcher l'Évangile à de nouveaux peuples, sert infiniment à étendre le royaume de Jésus-Christ, et vous n'ignorez pas que la plupart des nations chrétiennes sont redevables de leur conversion au zèle des papes qui leur ont envoyé des missionnaires; un S. Saturnin envoyé en France par S. Fabien, un S. Augustin envoyé en Angleterre par Grégoire-le-Grand, un S. Boniface envoyé en Allemagne par Grégoire II, un S. Kilian envoyé par le pape Conon en Franconie, un S. Anscaire envoyé dans les pays du Nord par Grégoire IV, et tant de missionnaires de nos jours qui vont porter la foi jusqu'aux nations les plus reculées, recevant pour cela leur mission du pape, étant dirigés par ses instructions, assistés par ses libéralités; tout cela, dis-je, ne fait-il pas assez voir l'avantage qu'il y a pour la chrétienté d'avoir un chef, qui se trouvant dans un poste plus élevé, porte aussi ses vues plus loin, et est plus en état de veiller à l'agrandissement de l'Église?

Faites réflexion, s'il vous plaît, monsieur, à la différence des usages, des rites, des cérémonies et des sentiments sur le dogme, qui se trouve parmi ceux de votre religion dans les différentes contrées où l'on fait profession de s'attacher à la Confession d'Augsbourg. La diversité est si notable, qu'un luthérien qui voyage a souvent peine à reconnaître pour confrères ceux qui se disent de sa communion. D'où vient cela, si ce n'est de ce que vos premiers pasteurs ou vos surintendants, comme vous les appelez, étant absolument indépendants les uns des autres, chacun règle dans son district la discipline et souvent la créance comme bon lui semble, sans que son voisin puisse y trouver à redire? L'unité d'un chef pare à cet inconvénient, et si vous remarquez et admirez dans toutes les parties du monde catholique cette uniformité de culte et de créance qui ne peut manquer de vous donner de l'estime pour la religion catholique, vous concevrez sans doute que ce n'est pas là un des moindres fruits de la parfaite subordination qui est parmi nous.

Voilà, monsieur, une partie des raisons pour lesquelles Jésus-Christ a jugé à propos de laisser à son Église un chef visible pour tous les temps; raisons que votre Philippe Mélancton a si fort goûtées, qu'il consentit par écrit à la diète de Smalkald de reconnaître la juridiction du pape sur toutes les églises chrétiennes, même sur les protestantes, pourvu que le pape ne s'opposât pas à la prédication du nouvel Évangile (1). Il est vrai que Luther lui en sut très-mauvais gré, et qu'il lui reprocha d'être tombé en contradiction manifeste, par l'offre qu'il faisait de reconnaître pour supérieur celui qu'il avait déclaré peu auparavant être l'Antechrist. Mais ces sortes d'épithètes peu obligeantes qui se donnent dans la colère, ne sont pas toujours dictées par un sentiment de persuasion : quand on est de sens rassi, on a bientôt oublié les injures qu'on a dites, et on revient aisément au point de raison et d'équité.

Quoi qu'il en puisse être des raisons que le Sauveur a eues de donner un chef visible à son Eglise, il nous suffit sans les examiner de savoir que ce n'est point à nous à changer le gouvernement de l'Eglise établi par Jésus-Christ, et cela seul nous oblige indispensablement à reconnaître dans les successeurs de S. Pierre la même auctorité qui lui a été confiée. Or, ce sont les évêques de Rome qui sont les successeurs

(1) *Tom. 6 Luth., ed. Jen. Germ., p. 522.*

de S. Pierre. Voilà, monsieur, la troisième proposition, qui achève de former le droit des papes, et qui fait le juste fondement de la constante et invariable possession dont nous avons parlé.

TROISIÈME PROPOSITION : *Les évêques de Rome sont les successeurs de S. Pierre*

Oui, monsieur, ce sont les évêques de Rome qui sont incontestablement les successeurs de S. Pierre; car c'est S. Pierre qui a fondé l'Eglise de Rome, qui l'a gouvernée en qualité de premier évêque, et qui ayant établi son siége apostolique à Rome, a continué jusqu'à la mort à y exercer ses fonctions pastorales. C'est une vérité dont il ne vous sera pas possible de douter, quand vous voudrez bien faire réflexion qu'à cette longue suite de papes dont nous savons les noms par ordre il faut de nécessité trouver une issue, et pouvoir en nommer un qui ait été le premier. Or qui nommera-t-on, si ce n'est S. Pierre? S'est-on jamais avisé d'en nommer d'autres? Tous ceux qui ont fait le catalogue des évêques de Rome n'ont-ils pas toujours mis S. Pierre à la tête? Je ne sais que cinq Pères des premiers siècles qui nous aient laissé une liste des évêques de Rome jusqu'à leurs temps. S. Irénée, du second siècle, Tertullien, du troisième, S. Epiphane, du quatrième, S. Optat et S. Augustin, du cinquième, tous ont commencé leur catalogue par S. Pierre. Il ne tiendra qu'à vous de vous en convaincre par vous-même, en consultant les endroits que je marque ici (1). Si vous ne trouvez pas mes citations justes, je consens de perdre auprès de vous toute réputation d'exactitude et de loyauté. Mais, monsieur, que vous en semble? ces Pères si voisins du temps des apôtres, si habiles dans la connaissance de l'histoire, si instruits des sentiments de l'Eglise, n'auraient-ils pas su qui a été le premier évêque de Rome? Ne l'auront-ils pas mieux su que votre Vélénus, qui n'a écrit qu'au seizième siècle, et qui a fait un livre entier pour prouver que S. Pierre n'avait jamais été à Rome? Auront-ils rencontré juste pour tout le reste, en nous nommant les papes les uns après les autres? et n'y en aura-t-il que le premier pour lequel ils se seraient mépris? Qui se persuadera de tels paradoxes? Quoi! monsieur, toute l'antiquité nous assurera que S. Pierre a gouverné l'Eglise de Rome, et qu'il y a été martyrisé sous l'empereur Néron; nous saurons que dès le temps du pape Zéphirin (2) un nommé Caïus, dans le livre qu'il composa contre Proclus attaché à la secte des cataphryges, tire avantage des tombeaux de S. Pierre et de S. Paul fondateurs de l'Eglise de Rome, qu'il dit être exposés aux yeux de tout le monde; Eusèbe, le plus ancien de nos historiens ecclésiastiques, et à qui nous sommes redevables de presque toutes les connaissances que nous avons des trois premiers siècles de l'Eglise, marquera en termes précis dans sa Chronique (3) que *Pierre, le premier pontif des chrétiens, après avoir fondé l'église d'Antioche, est venu à Rome l'an 44*, qu'*il y a fondé une église, et l'a gouvernée pendant 25 ans en qualité d'évêque;* S. Jérôme et S. Ambroise nous diront la même chose (4) presque dans les mêmes termes; S. Cyprien et S. Augustin n'appelleront pas autrement le Siége de Rome que la chaire de S. Pierre (5); S. Optat donnera le défi à Parménien, évêque donatiste, d'oser dire (1) que Pierre n'ait pas établi son siége à Rome; le concile d'Ephèse appellera le pape Célestin le successeur légitime de S. Pierre (2); le concile de Calcédoine dira (3) que Pierre a parlé par Léon; et il se trouvera des gens qui entreprendront de soutenir sérieusement que S. Pierre n'a jamais été à Rome, ou s'il y a été, qu'il n'a jamais eu la conduite de cette église; y a-t-il à cela moins de ridicule, jose vous le demander, monsieur, qu'il y en aurait à vouloir soutenir que Jules César n'a jamais été à Rome, ou qu'il n'y a jamais été dictateur, qu'Annibal n'a jamais été à Carthage, ou qu'il n'a jamais commandé les troupes de la république?

Qui n'admirera après cela la subtilité des raisonnements que fait Luther pour arrêter les conséquences qui se tirent d'une vérité si bien établie? *S. Pierre*, dit-il (4), *a fondé bien d'autres églises que celle de Rome; les évêques de ces églises ne prétendent pas pour cela être les héritiers du siége de S. Pierre, ni de son autorité. Bien des gens*, ajoute-t-il, *ont été martyrisés à Rome, qui ne commencent pas pour cela la chaîne des évêques de Rome.* Oui, monsieur, S. Pierre a fondé bien d'autres églises, mais il n'y est pas mort. Bien d'autres sont morts à Rome, mais ils n'étaient pas évêques de cette église; au lieu que nous savons par tous les témoignages de l'antiquité que S. Pierre est mort à Rome, ayant actuellement la conduite de cette église. En un mot S. Pierre a établi son siége à Rome, et ne l'a pas transféré ailleurs, et c'est ce qui le met à la tête des évêques de Rome, et qui rend les papes ses véritables et légitimes successeurs.

Je crois, monsieur, avoir prouvé assez solidement les trois propositions qui concourent à établir le droit des papes, pour pouvoir conclure que les papes ne sont pas moins forts au pétitoire qu'ils le sont au possessoire. Si la longueur de cette espèce de factum n'a point affaibli votre attention, je compte que vous aurez remarqué partout la liaison très-étroite qui se trouve dans la cause des papes entre le fait et le droit; de sorte que si la longue possession fait bien présumer du titre, la bonté du titre justifie à son tour parfaitement la longue et constante possession.

C'est néanmoins contre une autorité si bien établie, si universellement reconnue, si respectée de tous les chrétiens, et si respectable en elle-même, que Luther s'est élevé avec les emportements les plus indignes, et avec une fureur et un déchaînement qui passe tout ce qu'on s'en peut imaginer. Oui, monsieur, cet homme qui, après s'être engagé dans la dispute plus avant qu'il n'eût voulu lui-même, avait écrit au pape Léon X dans les termes du monde les plus soumis, en lui marquant dans sa lettre, datée du jour de la Trinité, en l'an 1518 (5), qu'*il se jetait à ses pieds*, qu'*il ne tenait qu'à lui de le condamner ou de l'absoudre*, qu'*il lui abandonnait entièrement et sa cause et sa personne*, qu'*il recevrait sa décision comme venant de la bouche de Jésus-Christ même;* et qui dans une autre lettre, du 3 mars de l'an 1519, lui disait (6) que *son dessein n'avait jamais été d'attaquer ni le pape ni l'Eglise romaine; qu'il reconnaissait que l'Eglise de Rome était supérieure à tout, et qu'il n'y avait rien en terre ni au ciel qui pût lui être préféré, hors Jésus-Christ seul;* cet homme, dis-je, qui avait témoigné être dans des sentiments si respectueux envers le souverain pontife, qui même, dans une lettre écrite au cardinal Cajétan, légat du pape (7), avait demandé pardon au cardinal de quel-

(1) Irenæ., l. 3, c. 3, ed. Colon. p. 232; Tertull., l. de Præscr. c. 32, Froben., 107; Epiph. hær. 27, t. 1 ed. Petav., p. 1294; Opt., lib. 2 cont. Parm., ed. Dupin, p. 31; Aug., ep. 165, t. 2 ed. Froben., p. 751.

(2) *Euseb., Hist. eccl. l. 2, c. 25, p. 67 ed. Valesii.*

(3) *Ed. nov. tom. 1, pag. 160.*

(4) *Hier., de Viris illust., in Petro, t. 4 ed. Martii, part. 2, p. 102. Ambros., l. 3, de Sarc., c. 1 ed. Paris. t. 2, p. 365.*

(5) *Audent navigare ad cathedram Petri.* Cyprian., c. 3, l. 1, ed. Froben., p. 14. *Cathedra tibi quid fecit Ecclesiæ Romanæ in quâ Petrus sedit.* August. lib. 2 c. 51, contra Litteras Petiliani, t. 7, p. 122.

(1) *Negare non potes scire, te in urbe Româ Petro primam cathedram episcopalem esse collatam.* Optat., l. 2, contra Parmen., ed. Dupin, p. 31.

(2) *Conc. Eph. 1, t. 3 ed. Labb., p. 626.*

(3) *Conc. Calced., actione 2, t. 4 ed. Labb., p. 368.*

(4) *T. 8 ed Jen. Germ., p. 253.*

(5) *Edit. Germ. Jen. t. 1, p. 58.*

(6) *Tom. 1, p. 144.*

(7) *Tom. 1, p. 121 b.*

ques paroles peu mesurées qui lui étaient échappées dans la chaleur de la dispute contre la dignité du Saint-Siége, promettant de mieux faire à l'avenir, s'offrant de profiter de toutes les occasions qu'il aurait en chaire d'inculquer aux peuples le respect dû au souverain pontife, s'engageant de plus à garder un silence exact dans la suite, pourvu qu'on fît taire ses adversaires ; malgré des dispositions si belles en apparence, dès qu'il eût appris qu'il y avait un jugement rendu contre lui, et qu'il vit la bulle du pape portant condamnation de quarante-une propositions extraites de ses livres, il entra dans une fureur qui le transporta hors de lui-même et qui ne cessa de l'agiter jusqu'à la fin de ses jours, en le rendant l'ennemi le plus violent, le plus acharné et le plus implacable qu'aient jamais eu les papes.

Au reste, monsieur, n'allez pas croire que le pape ait usé de précipitation dans son jugement, ou qu'on n'ait pas eu des ménagements assez charitables pour Luther, ou qu'on lui avait fait une querelle sur des choses de peu d'importance ; le pape fut plus d'un an entier à employer toutes les voies de douceur pour tâcher de le ramener, l'avertissant et le faisant avertir, avec une bonté et une tendresse de père, de modérer ses excès et de revenir de ses égarements; il eut même la bonté (1) de l'inviter à faire le voyage de Rome, s'offrant à le défrayer, et à lui donner, pour lui-même et pour d'autres, tous les éclaircissements qu'il pourrait désirer pour sa satisfaction. Tout cela fut inutile : Luther, aussi obstiné à soutenir ses erreurs que hardi à les débiter, n'était pas homme à reculer; il donnait tous les jours dans de nouveaux écarts, et était en train d'enchérir en extravagances, qui n'étaient pas indifférentes, mais qui allaient au bouleversement entier du christianisme. Vous en jugerez par cinq ou six propositions que je vais vous rapporter, et qui sont du nombre des quarante-une qui furent condamnées par le pape. La 9ᵉ était conçue en ces termes : *Vouloir confesser tous ses péchés* (tom. 1, p. 257 b), *qu'est-ce autre chose que vouloir soustraire à la miséricorde divine toute matière de pardon?* Dans la 12ᵉ: *Quand bien même le prêtre ne donnerait l'absolution que par jeu et en riant, pourvu que le pénitent croie être véritablement absous, il ne laissera pas de l'être en effet.* La 13ᵉ portait : *Lorsqu'il n'y a pas de prêtre présent, chaque chrétien, fût-ce une femme ou un enfant, peut aussi efficacement remettre les péchés.* La 14ᵉ : *Le prêtre doit bien se garder de demander au pénitent s'il est marri de ses péchés ; et le pénitent étant interrogé s'il est contrit, ne doit point répondre à cette question.* La 15ᵉ (p. 258) : *Il faut enseigner aux chrétiens à aimer l'excommunication, et non à la craindre.* La 29ᵉ : *Nous avons droit d'examiner les décisions des conciles généraux, et de les rejeter si nous ne les trouvons pas bonnes.* La 34ᵉ : *Faire la guerre aux Turcs et les combattre, c'est combattre contre Dieu même, qui prétend punir nos péchés par l'irruption des infidèles.* La 38ᵉ (p. 258 b) : *Les âmes du purgatoire ne sont pas sûres de leur salut ; elles pèchent sans cesse, tant qu'elles désirent être délivrées de leurs peines.*

Telles étaient à peu près les autres propositions comprises au nombre des quarante-une condamnées par le pape. Or je vous laisse à penser, monsieur, si des erreurs aussi impertinentes et aussi pernicieuses que celles-là pouvaient se dissimuler, et s'il n'était pas un devoir du pape de chercher à en arrêter le cours par une censure publique intimée à tous les chrétiens.

Section III.

Emportements indignes de Luther contre le pape.

C'est néanmoins cette censure si juste et si nécessaire qui échauffa la bile de Luther, et qui l'enflamma si fort, qu'il crut devoir en marquer son ressentiment par une action d'éclat, dont il fût parlé dans le monde. Il assembla tous les écoliers de l'université de Wittemberg, les conduisit hors de la porte de la ville, où il trouva un bûcher prêt à être allumé (1). Dès que le feu y fut mis, il s'avança d'un pas grave, tenant la bulle du pape à la main, et l'y jeta en disant : *Puisque tu as contristé le Saint du Seigneur, puisses-tu être brûlée et consumée par le feu d'enfer, amen.* Après quoi il avertit ses auditeurs que c'était peu de chose d'avoir brûlé la bulle du pape, qu'il vaudrait beaucoup mieux en faire autant au pape même et au siége papal, afin qu'il ne restât plus de vestige ni de l'un ni de l'autre.

Ce fut là comme le premier début de la vengeance de Luther, vengeance qui, bien loin de se ralentir par la suite des années, ne fit que croître en aigreur et en impétuosité, dégénérant enfin en une espèce de fureur et de rage, qui troublait la raison à Luther toutes les fois qu'il était question du pape. Sa principale étude était de chercher de nouveaux moyens propres à chagriner le pape. Il avoue lui-même (2) qu'il avait été fortement tenté de nier la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et que Carlostat lui eût fait tout le plaisir du monde, s'il eût pu réussir à le persuader de son sentiment, *parce que*, dit-il, *je me serais trouvé par-là en état de donner une plus rude secousse à la papauté.* Il prit pour devise ces mots :

Pestis eram vivens, moriens ero mors tua, papa.
Je fus toujours pendant ma vie,
Pape, ton trop juste fléau ;
Je prétends, sache mon envie,
A ma mort creuser ton tombeau.

C'est ce qu'il répétait à toute occasion. Lorqu'il prit congé des princes et des docteurs luthériens qui étaient assemblés à Smalkad, la bénédiction qu'il leur donna fut de dire : « *Deus vos impleat odio papæ.* » *Que Dieu vous remplisse de la haine du pape.* Il employa la fiction et la fable, le crayon et le burin pour faire entrer par les yeux du peuple toute l'horreur qu'il voulait qu'on conçût au fond de l'âme pour le pape. Vous trouverez à la 290ᵉ page du second tome de ses ouvrages la figure d'un monstre horrible qu'il dit avoir été trouvé dans le Tibre, et qu'il dit être une représentation mystérieuse du pape. Ce monstre avait, selon la peinture qu'il en fait, une tête d'âne, pour main droite un pied d'éléphant, pour main gauche la main d'un homme ; son pied droit était un pied de bœuf, son pied gauche la patte d'un griffon ; il avait la poitrine et le ventre d'une femme, des écailles aux bras et aux cuisses, une tête de vieillard collée sur le derrière, et pour queue un gros serpent qui jetait feu et flamme ; assemblage ridicule, et trop recherché dans toutes ses parties pour ne pas faire sentir à tout homme de bon sens qu'un tel monstre n'exista jamais que dans l'imagination de Luther, mais assemblage fournissant autant d'applications injurieuses et diffamantes qu'il y a de pièces qui les composent, et dès lors jugé digne de toute créance, paraissant à Luther et à Mélancton mériter une explication fort étendue et fort détaillée, appuyée de quantité de passages de l'Écriture qu'on n'a pas craint de profaner pour revêtir un conte ridicule, conte au fond beaucoup plus propre à faire connaître le mauvais génie des chefs de la réforme, qu'à flétrir en aucune manière le caractère respectable du vicaire de Jésus-Christ.

Mais, sans qu'il soit besoin d'avoir recours à cette peinture, pour y voir l'animosité de Luther vivement exprimée, il n'y a qu'à ouvrir ses livres en quelque endroit que ce soit, pour trouver presque à chaque page des traits de son implacable haine bien marqués. Y a-t-il injure au monde qu'il ait épargnée au pape ? Sur quel ton ne l'a-t-il pas outragé? « Le pape est le diable incarné, dit-il dans des thèses soutenues à

(1) *Tom. 1 ed. Germ. Jen., p. 460.*

(1) *T. 1 ed. Germ. Jen., p. 333 b.*
(2) *T. 3 ed. Jen. Germ., p. 104.*

Wittemberg (1); comme Jésus-Christ est Dieu et homme, ainsi le pape est homme et diable. Si je pouvais tuer le diable, pourquoi ne le ferais-je pas? » Vous m'avouerez, monsieur, que c'est-là le ton d'un homme qui est bien en colère.

« Prenez garde à vous, mon petit pape, mon petit âne, dit-il au livre qu'il composa contre les papes peu avant sa mort (2); allez doucement, il fait glacé; la glace est fort unie cette année, parce qu'il n'a pas fait beaucoup de vent; vous pourriez aisément tomber, et vous casser une jambe, et si en tombant il vous échappait quelque chose, on dirait quel diable est ceci? voyez comme le petit papelin s'est gâté! et cette liberté de parler serait un crime que tous les pardons de Rome ne pourraient effacer. » Qu'en pensez-vous, monsieur, n'est-ce pas là le ton d'une basse et indigne plaisanterie? « Le pape est sorti du derrière du diable, dit-il au même livre (3), il est plein de diables, plein de mensonges, de blasphèmes, d'idolâtrie; c'est lui qui est l'auteur et le protecteur de tout cela; c'est l'ennemi de Dieu, l'Antechrist, le destructeur du christianisme, le voleur de tous les biens d'église, le ravisseur des clés, le plus grand de tous les maquereaux, le gouverneur de Sodôme. » Ne reconnaissez-vous pas ici, monsieur, le ton d'une harangère des plus malignes et des plus échauffées? car il ajoute incontinent: « Ne pensez pas au reste que ce soient là des injures que je dise au pape; ce sont autant d'éloges que je lui donne, éloges cependant qui ne sont dus qu'au *satanissimus*, c'est-à-dire à celui qu'on nomme très-saint, mais qui au fond est celui qui a le plus de ressemblance avec Satan. »

« Le pape a fait de l'Église un cloaque qu'il a rempli de ses ordures, dit-il dans son traité des Conciles (4); tout ce qu'il a jeté par le haut et par le bas, nous avons été obligés de l'adorer comme autant de divinités. » Comment appellerez-vous ce ton-là, monsieur? Je supprime le nom de l'animal auquel il conviendrait assez, s'il avait à parler. Vous êtes trop équitable pour ne pas rendre ici à Luther toute la justice qu'il mérite. Mais, que dirons-nous de son ton dévot? « Il faut bien se garder, dit-il dans une préface (5), de donner des malédictions; il faut, au contraire, prier que le nom de Dieu soit sanctifié, et que le nom du pape soit confondu; que le royaume de Dieu nous advienne, et que celui de l'Antechrist s'abîme; c'est-là la prière que tout bon chrétien doit faire. » Et pour joindre l'exemple à l'instruction, « puisse, dit-il (6), la papauté avec tout ce qui en dépend, tomber dans l'abîme des enfers, ainsi soit-il. Que Jésus-Christ descende du ciel (7), et écrase le turc et le pape, avec tous les tyrans et tous les impies, amen, amen. » Rien de plus ordinaire à Luther que de mettre en parallèle le pape, le turc et le diable; de là les jolies antithèses dont il se sert si souvent pour animer son style: « Celui qui veut entendre parler Dieu, dit-il (8), qu'il lise l'Écriture; mais celui qui veut entendre parler le diable, qu'il lise les décrets des papes. Si le turc s'empare de nous (9), nous voilà au diable, et si nous restons au pouvoir du pape, nous voilà en enfer; il n'y a pour nous que des diables à rencontrer de toute part. Je suis sûr que le diable du turc et le diable du pape sont deux cousins germains, ou deux beaux-frères, et que sans le pape le turc ne serait jamais devenu si puissant (10). Qu'il serait beau de voir le pape et les cardinaux attachés à une grande potence en bel ordre, à peu près comme les sceaux sont attachés aux bulles des papes (1)! Il faudrait leur faire une incision derrière le cou pour faire passer leur langue par là. C'est dans cette attitude qu'il faudrait leur permettre de se trouver assemblés pour célébrer un concile au gibet, ou pour le célébrer en enfer au milieu de tous les diables. »

C'est ainsi que Luther parle, quand il est agresseur; vous ne l'avez point encore ouï quand il est sur la défensive. Ne pensez pas qu'il ait ignoré les passages que nous avons cités en faveur des papes; voici comme il y répond: « Qui ne serait surpris, s'écrie-t-il (2), de la pénétration du pape, qui trouve dans ces paroles: *Tu es Pierre*, etc., de quoi établir son autorité; je vous avoue que cette découverte m'effraie; peu s'en faut que de détresse je n'en fasse dans mes chausses; je me sais bon gré de m'être bien serré le ventre aujourd'hui, pour résister plus aisément aux effets de la crainte. Le pape Clément, dit-il plus bas (3), conclut de ces paroles: *Paissez mes agneaux*, que le pape est le pasteur des chrétiens: son raisonnement m'a paru des plus redoutables; j'ai cru entendre un coup de tonnerre, tant j'en ai été épouvanté; il faut certainement qu'il ait poussé bien fort, pour faire sortir le vent qui lui enflait le ventre: je ne sais comment l'effort qu'il a fait ne lui a pas déchiré le derrière. »

Pardon, monsieur, si j'ose vous rapporter de telles infamies; je sens que je ne ménage pas assez votre délicatesse, et l'amour que vous avez pour Luther doit en souffrir. Mais il s'agit de votre salut; puissé-je passer pour impoli dans votre esprit, et à ce prix vous dessiller les yeux! Voilà l'homme qui a levé l'étendart de la rébellion contre le pape, et c'est celui que vous suivez comme votre guide. Tout le parti le regarde comme suscité de Dieu; on veut que ce soit l'organe du Saint-Esprit; vos rituels mêmes le qualifient d'instrument rare et précieux, dont la miséricorde divine s'est servie dans ces derniers temps pour rétablir la pureté de la religion (4). Quand on entend parler Luther, ou l'on rit, ou l'on rougit de ses excès, selon qu'on est disposé à son égard. Mais, monsieur, n'y a-t-il pas encore plus de sujet pour nous de rire, et pour vous de rougir de l'idée qu'on se forme chez vous de Luther, surtout quand on rapproche cette idée de ses expressions brutales et insensées que nous venons d'entendre, et dont tous ses livres sont pleins! Le bon sens permet-il de penser que ce soit-là le langage d'un homme plein de l'esprit de Dieu, et Dieu aurait-il voulu nous communiquer ses lumières les plus pures par une bouche aussi sale et aussi infecte que celle-là? Il y a de quoi bénir Dieu de ce qu'il n'a pas permis à la séduction de se masquer plus finement, et c'est un effet de sa providence d'avoir voulu que le poison ne se répandît pas sans être accompagné d'indices qui puissent servir aisément de préservatif.

Mais ce n'est pas là de quoi il s'agit ici maintenant le plus précisément. J'ai l'honneur de vous le dire, monsieur, et vous ne l'ignorez pas, c'est un crime damnable de se révolter contre ses supérieurs légitimes, c'en est encore un de persévérer dans la révolte. Si vous désapprouvez les grossièretés de Luther, comme je n'en doute pas, toujours persistez-vous dans la désobéissance dans laquelle il a entraîné tous ses adhérents. Vous adhérez à un parti où l'on fait une profession ouverte de mépriser et d'outrager le pape. Vos rituels le traitent hautement d'Antechrist (5), et on y fait à Luther un mérite rare d'avoir dévoilé *l'homme de péché, le fils de perdition;* c'est-là un de ses glorieux faits qu'on y préconise (6), comme devant rendre à jamais le nom de Luther immortel.

(1) T. 7 ed. Germ. Jen., p. 394.
(2) *Tom.* 8, *p.* 238.
(3) *Tom.* 8, *p.* 269.
(4) *Tom.* 7 *ed. Jen. Germ.*, *p.* 277.
(5) *Tom.* 6, *p.* 535.
(6) *Tom.* 5 *Jen. Germ.*, *p.* 302 *b.*
(7) *Tom.* 4, *p.* 446 *b.*
(8) *Tom.* 8, *p.* 257.
(9) *Tom.* 4, *p.* 486.
(10) *Tom.* 8, *p.* 270.

(1) *Tom.* 8, *p.* 248.
(2) *Tom.* 8, *p.* 246.
(3) *Tom.* 8, *p.* 261 *b.*
(4) *Tom.* 8, *p.* 12, 13, 346.
(5) *Pag.* 12.
(6) *Pag.* 53.

Je ne doute pas, monsieur, que si l'on vient à faire une nouvelle édition de votre rituel de Strasbourg, vous ne suggériez volontiers à vos messieurs qu'il ne convient pas trop à des sujets de traiter d'Antechrist celui que le prince honore comme son père, dont il fait gloire de se dire le fils en Jésus-Christ. Mais sans prétendre vous rendre coupable des excès que vous condamnez, toujours est-il vrai de dire que vous refusez de reconnaître l'autorité de celui que Dieu a établi pour être le pasteur de tous les fidèles, et c'est-là le premier chef de désobéissance qui vous rend coupable devant Dieu.

Section IV.

La désobéissance envers l'évêque est un second titre de condamnation.

Vous refusez encore de reconnaître l'autorité de votre évêque diocésain, second chef de désobéissance qui vous fait résister à l'ordre de Dieu, et qui sera pour vous un second titre de condamnation, si vous n'y remédiez.

Oui, monsieur, quand je n'aurais pu réussir à vous persuader que le pape est véritablement votre supérieur et votre pasteur, du moins ne pourriez-vous pas me contester que cette qualité ne convienne de droit à l'évêque de Strasbourg par rapport à vous, qui êtes dans son diocèse. Car enfin les évêques sont établis de Dieu pour gouverner l'Eglise; c'est la parole expresse de l'Apôtre adressée aux évêques d'Asie, et par eux à tous les évêques du monde : *Prenez garde à vous, et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis évêques pour gouverner l'Eglise de Dieu qu'il a acquise de son sang* (Act. 20, 28). Or, si les évêques sont établis de Dieu pour gouverner l'Eglise, il est clair que tous ceux qui veulent être membres de l'Eglise doivent se laisser gouverner par les évêques, et par conséquent qu'ils sont indispensablement obligés à reconnaître leur juridiction. Vous ne disconviendrez pas, monsieur, que l'épiscopat ne soit aussi ancien que le christianisme, et que dès que vos ancêtres renoncèrent au culte des idoles pour se soumettre à l'Evangile, ils se soumirent en même temps à la conduite d'un évêque. Dès le quatrième siècle il y avait un évêque à Strasbourg, comme nous le voyons par les souscriptions des évêques qui se trouvèrent au concile de Cologne en l'an 346. On y voit le nom d'Amandus, évêque de Strasbourg (1), qui se trouva encore l'année suivante au concile de Sardique (2) avec la plupart des évêques qui avaient été de l'assemblée de Cologne. On ne sait pas si avant S. Amand il y a eu d'autres évêques à Strasbourg; mais quand bien même ce serait-là le premier, toujours compte-t-on depuis S. Amand jusqu'au temps de Luther quatre-vingts évêques de Strasbourg, dont Jacques Wimpfeling nous a laissé le catalogue. Cet auteur se trompe, en plaçant S. Amand évêque de Strasbourg à la fin du sixième siècle; François Guilleman se trompe de même en mettant le commencement de son épiscopat en l'an 640. Ce qui a fait leur erreur, c'est qu'ils l'ont confondu avec S. Amand, évêque de Maestricht, comme l'a très-bien remarqué le savant Bollandus (3).

Quoi qu'il en soit, il est inouï que pendant tout le temps que ces quatre-vingts évêques ont mis à gouverner l'église de Strasbourg, ce qui, selon l'exacte chronologie, fait un espace de près de douze cents ans, il ne se soit trouvé personne dans le diocèse qui ait pensé à leur contester leur juridiction épiscopale, ou qui ait cherché à s'en soustraire. Comment donc, et en vertu de quoi, et par quel titre les habitants de cette ville ont-ils entrepris vers l'an 22 ou 23 du seizième siècle de secouer le joug de l'obéissance qu'ils devaient à leur évêque comme à leur pasteur légitime? et en quelle conscience persistent-ils aujourd'hui à ne pas vouloir reconnaître une autorité si bien établie, et incontestablement émanée de Jésus-Christ?

(1) *Tom. 2 Conc. Labb., p.* 679.
(2) *Tom. 2, p.* 679.
(3) *Tom. 1 febr., p.* 823, 829.

Vous me direz sans doute que si au temps de Luther l'évêque Guillaume ne se fût point opposé à la prédication du pur Evangile, en protégeant les anciennes erreurs contre la saine doctrine, les habitants de cette ville n'eussent point pensé à se soustraire à sa juridiction. A cela j'aurai l'honneur de vous dire que si l'évêque de Strasbourg eût enseigné ou fait enseigner dans son diocèse une doctrine particulière qui n'eût pas été commune à tous les évêques de son temps, ou même qui n'eût pas été commune à tous les évêques des premiers siècles, je m'abstiendrais volontiers de blâmer ceux qui ont cessé de le reconnaître pour pasteur. Mais l'évêque Guillaume n'ayant fait que maintenir la doctrine qui était reçue et autorisée par tous les évêques du monde de son temps, et n'ayant fait enseigner dans son diocèse que ce qu'ont enseigné tous les évêques des quatre premiers siècles, comme je m'offre à vous le faire voir sur tel article contesté qu'il vous plaira d'examiner, je vous le demande, monsieur, à considérer les choses dans leur origine, et au moment de la séparation (car c'est-là le point de vue où il faut toujours les envisager), la présomption n'est elle pas pour la multitude des pasteurs contre quelques ouailles indociles, pour l'antiquité respectable et non suspecte contre des nouveaux venus, pour le supérieur contre l'inférieur, pour le corps des évêques joints au chef contre des particuliers sans caractère? que dis-je, monsieur, l'expression est-elle juste? Au lieu de parler de présomption, ne faut-il pas dire que l'ordre que Jésus-Christ a donné d'écouter son Eglise, la promesse qu'il nous a faite de n'abandonner jamais le corps des pasteurs, la nécessité d'une autorité toujours visible, toujours en état de parler et de se faire écouter, sont autant de preuves convaincantes et démonstratives, qui démontrent par avance, et sans qu'il soit besoin d'entrer dans aucun examen, que rien n'est plus faible ni moins soutenable que le prétexte dont on voudrait colorer sa révolte contre l'évêque. Je vous laisse à penser si l'excuse dont on prétend s'autoriser, en disant pour raison qu'on a vu ou cru voir son évêque avec tous les autres évêques du monde dans l'erreur, sera reçue au jugement de Dieu, et si cette excuse, bien loin de rendre la désobéissance moins criminelle, ne sera pas justement ce qui l'aggravera davantage.

Qu'il me soit donc permis, monsieur, par la part que je prends au plus grand de vos intérêts, de vous prier et de vous conjurer de faire une attention sérieuse sur ce que j'ai eu l'honneur de vous dire de l'obligation où vous êtes de revenir à l'obéissance que vous devez à vos supérieurs ecclésiastiques. Ce n'est sûrement pas là une chose indifférente pour le salut, puisque l'Ecriture compare le mal qu'il y a à résister à une autorité légitime, au mal qu'il y a à pratiquer des sortiléges et à encenser des idoles (1). C'est sans doute pour nous frapper plus vivement, et nous empêcher de nous écarter de notre devoir envers nos supérieurs, que l'Ecriture s'exprime ainsi : Vous n'ignorez pas que l'ancienne loi ordonnait de punir de mort quiconque refuserait d'obéir au grand prêtre (2). Que voyons-nous dans cette punition corporelle, si ce n'est la figure du châtiment du corps et de l'âme réservé à ceux qui manqueront de soumission pour le grand-prêtre de la nouvelle loi? Votre zèle pour le service du roi et pour le bien de l'Etat vous font sentir aisément toute l'horreur du crime qu'il y a à se révolter contre son souverain; tout sujet rebelle ne vous paraît pas moins digne de la colère de Dieu que de celle de son prince. N'y aura-t-il que le mépris de l'autorité spirituelle qui vous paraîtra de nulle conséquence? et le croiriez-vous moins propre à fermer

(1) *Quasi peccatum ariolandi est, repugnare : et quasi scelus idololatriae, nolle acquiescere.* 1 Reg. 15. 23.
(2) *Qui superbierit nolens obedire sacerdotis imperio, morietur homo ille.* Deut. 17, 2.

l'entrée du ciel, que le mépris de l'autorité séculière?

CONCLUSION.

A quoi tient-il donc, monsieur, que vous ne suiviez cet heureux penchant qui vous porte à tout ce qui est de votre devoir? Vous aimez partout l'ordre et l'arrangement, aimez-le aussi dans l'Eglise; vous désirez d'être une des ouailles de Jésus-Christ, et de vous voir placé à la droite au jour de son jugement, reconnaissez donc pour pasteur le successeur de celui à qui Jésus-Christ les a toutes confiées. Une longue suite de vos illustres aïeux a respecté constamment pendant plusieurs siècles le pape et l'évêque du diocèse; hors cinq ou six de vos ancêtres, tout le reste, à remonter jusqu'au premier établissement du christianisme en ces contrées, a vécu sous la juridiction du pape et de l'évêque: joignez-vous au plus grand nombre et aux plus anciens de vos pères: c'est d'eux que vous tirez l'éclat de votre noblesse, ne craignez pas d'apprendre d'eux les sentiments que vous devez avoir sur la religion. Craignez plutôt de passer pour rebelle à Jésus-Christ, en refusant de reconnaître comme eux l'autorté de son vicaire et de ses lieutenants. *Comment pouvez-vous vous flatter d'être du parti de Jésus-Christ* (c'est S. Cyprien qui vous le demande), *tandisque vous vous déclarez contre ses prêtres, et que vous restez séparé de la communion du clergé? Sachez*, ajoute ce Père, *que quiconque se trouve en cet état porte les armes contre l'Eglise, et est rebelle aux ordres du ciel* (1). *C'est une impiété*, dit-il ailleurs, *c'est un sacrilége d'entreprendre par fureur de rien changer à ce qui a été établi par la disposition divine; ainsi retirez-vous au plus vite de la compagnie contagieuse des révoltés* (2). Voilà, monsieur, l'exhortation du saint évêque à des gens qui se trouvaient dans un cas pareil à celui où vous êtes; c'est aussi le précis de tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire. Ainsi je finis, en vous assurant qu'on ne peut être plus respectueusement ni avec plus de zèle que je suis, etc.

(1) *An esse sibi cum Christo videtur, qui adversùs sacerdotes Christi facit, qui se à cleri ejus societate secernit? Arma ille contra Ecclesiam Dei portat, contra Dei dispositionem repugnat.* Cyprian., lib. 1, ep. 8, ed. Froben., p. 33.

(2) *Adulterum est, impium est, sacrilegum est quodcumque humano furore instituitur, ut dispositio divina violetur; procul ab hujusmodi hominum contagione discedite.* Cyprian., de Simplicitate prælatorum, ed. Froben. p. 170.

QUATRIÈME LETTRE.

Souffrez s'il vous plaît, monsieur, que je continue à vous entretenir des obstacles que vous ne pouvez manquer de trouver à votre salut, tant que vous resterez séparé de nous. Nous voici au quatrième chef, qui formera à ce salut une difficulté insurmontable, si vous n'avez soin d'y remédier, en prenant le parti de vous réunir avec nous. On ne se confesse pas chez vous, du moins ne le fait-on pas comme il le faudrait, en déclarant en détail au prêtre les péchés dont on se sent coupable. En voilà bien assez, monsieur, pour que vous restiez chargé pour toujours des péchés que vous avez commis pendant toute votre vie, puisqu'en négligeant de les déclarer au prêtre, vous négligez la voie de réconciliation que Dieu vous a marquée. C'est ce qui va faire le sujet de la quatrième lettre, que je vous adresse avec la même confiance qui m'a porté à vous écrire les précédentes, comptant que vous ne vous rebuterez pas des différentes tentatives de mon zèle, qui ne peut rester tranquille tant que je vous verrai trop de tranquillité. Le mal que je crains pour vous est trop grand, et ma crainte est trop vive, pour que je puisse me dispenser de vous annoncer le danger tel qu'il est. Il ne vous coûtera pas beaucoup d'examiner si j'ai sujet ou non de craindre pour vous. Si vous trouvez ma crainte vaine, vous aurez une espèce de contentement à vous rassurer contre la fausse alarme que j'aurai prise trop légérement pour vous, et que j'aurai voulu mal à propos vous communiquer; et si vous venez à reconnaître que ma crainte est bien fondée, rien ne vous sera plus aisé que de prévenir le mal que je crains pour vous.

Venons au fait, et permettez-moi d'abord, monsieur, de marquer les justes bornes dans lesquelles je prétends me renfermer. Je soutiens que l'usage de tous les siècles et les paroles les plus expresses de l'Écriture démontrent la nécessité de la confession, telle qu'elle est en usage parmi nous. Voilà une proposition qui combat directement ce que votre Kemnitius enseigne sur ce sujet. Cet auteur, qui s'est fait beaucoup de réputation parmi vous par l'ouvrage qu'il a publié contre le concile de Trente, avance hardiment, sur la fin de la première partie de son ouvrage, que notre confession n'a pour elle ni les témoignages de l'antiquité, ni ceux de l'Ecriture sainte (1).

Comme son livre est une des principales sources où vos ministres puisent ce qu'ils disent de plus plausible contre nous, et que l'auteur y traite la matière dont il s'agit ici avec beaucoup d'artifice, et d'une manière propre à en imposer à ceux qui n'examinent pas les choses à fond, j'ai cru devoir m'attacher à le réfuter, et je compte qu'en répondant exactement à ses difficultés, je ferai en même temps disparaître toutes celles qu'on pourrait nous objecter d'ailleurs. Rien à mon avis ne fera mieux sentir la force de nos preuves que la supériorité qu'elle conserveront sur tous les raisonnements captieux et séduisants de cet artificieux ministre.

Voici son plan sur la confession: il prétend (2) qu'avant le commencement du treizième siècle les fidèles ne connaissaient aucune obligation de se confesser de leurs péchés secrets en détail; que c'est Innocent III qui, au quatrième concile de Latran, établit pour la première fois la loi de la confession auriculaire; qu'avant ce temps chacun se croyait libre de confesser ses péchés à Dieu seul (3) ou au prêtre; qu'il est vrai qu'il se trouvait de temps en temps des fidèles qui découvraient en secret aux prêtres les péchés qui leur faisaient le plus de peine (4), mais que ce n'était que pour leur demander conseil, ou recevoir quelque instruction, ou calmer les inquiétudes d'une conscience agitée, sans se croire obligés par un précepte divin à la déclaration qu'ils en faisaient. Il ajoute (5) que dans les premiers siècles de l'Eglise c'était la pratique d'obliger les pécheurs publics qui avaient déshonoré la qualité de chrétien par des fautes scandaleuses, à les confesser publiquement en présence des prêtres et de l'assemblée des fidèles, pour en faire une pénitence publique, et réparer le scandale

(1) *Perspicuè ostendi potest pontificiam confessionem nec Scripturæ nec antiquitatis vera et consentanea habere testimonia.* N. 50 ed. Francof., p. 340.

(2) *P.* 338, *n.* 40.

(3) *P.* 341, *n.* 10.

(4) *P.* 351, *n.* 30.

(5) *P.* 354, *n.* 10.

qu'ils avaient donné, sans quoi ils restaient exclus pour toujours de la participation des sacrements; que quelques fidèles, par le mouvement d'une dévotion particulière, se portaient aussi à s'accuser eux-mêmes publiquement de leurs fautes, quoique secrètes (p. 546, n. 50), se soumettant ainsi volontairement à la pénitence publique, et que d'autres, après s'être contentés de déclarer leurs péchés secrets à un prêtre particulier, ne laissaient pas, par ordre du prêtre, de se mettre au rang des pénitents publics, faisant connaître en général par-là qu'ils étaient tombés en quelque faute griève (p. 547, n. 80), sans néanmoins en marquer l'espèce; qu'ensuite quelques incidents étant survenus (p. 548, n. 20; item p. 550, n. 50), la confession et la pénitence publiques avaient été changées en confession et pénitence secrètes; et qu'ainsi d'une pratique libre et volontaire, suggérée par une dévotion particulière, on en avait enfin fait une obligation générale et indispensable à tous les chrétiens, avec un surcroît de charges qui en rendent le joug insupportable.

Telle est l'idée que Kemnitius s'est formée de la confession, et telle est l'idée qu'on s'en forme encore aujourd'hui généralement chez vous, après les impressions qu'en a données ce ministre.

Or, monsieur, pour vous faire voir bien clairement combien cette idée est fausse dans toutes ses parties, je dis en premier lieu que rien n'est moins soutenable que de vouloir que le pape Innocent III soit l'auteur du précepte de la confession; je soutiens en second lieu que les passages des Pères que nous citons pour la confession prouvent clairement qu'ils ont toujours pensé ce que nous pensons aujourd'hui; savoir, que ce n'est pas assez de confesser ses péchés à Dieu seul, qu'il faut aussi les confesser au prêtre; que ce n'est pas assez de les confesser en général, qu'il faut aussi les déclarer en détail et en marquer l'espèce; que ce n'est pas assez d'en confesser une partie, selon les besoins où l'on se trouve de demander conseil, ou d'apaiser les remords d'une conscience inquiète, mais qu'il faut se confesser de tous les péchés griefs dont on se sent coupable, sans en excepter aucun de ceux qui se présentent à la mémoire après une sérieuse recherche. Je dis en troisième lieu que les Pères qui ont reconnu dans les pécheurs une obligation de confesser en détail leurs péchés, même les plus secrets, au prêtre, ont prétendu que cette obligation était de droit divin, et j'ajoute qu'ils ont eu la plus grande raison du monde de le prétendre ainsi.

Vous voyez que voilà un compte bien différent de celui de Kemnitius. On ne me reprochera pas de n'avoir pas pris sa pensée, ni de ne l'avoir pas combattue; ainsi, si je réussis dans mes preuves auprès de vous, vous ne pourrez plus regarder tout le système de cet auteur que comme le pur ouvrage de l'imagination la plus hardie à supposer des faits; vous trouverez en effet que Kemnitius a été d'autant plus hardi à nous débiter ses fictions, qu'il s'est cru plus assuré de la disposition favorable de son lecteur, sentant bien qu'il parlait à la décharge de ceux qui liraient son livre, et qu'il flattait la répugnance naturelle que tout homme a à déclarer ses misères.

Mais, monsieur, malgré cet avantage, qui est l'unique que le ministre de Brunswick conservera sur nous, j'espère, avec l'aide du Seigneur, prouver si bien les trois propositions que j'ai avancées, que vous en serez content; du moins y aura-t-il de quoi vous contenter; et si je ne viens pas à bout de vous persuader entièrement, je compte pour le moins que je vous ferai revenir de cette espèce de pitié à laquelle on veut bien se laisser aller chez vous, en nous regardant comme de bonnes gens à qui la simplicité a fait subir un joug très-pesant sous le bon plaisir de ceux qui ont cherché à dominer sur les consciences. Que serait-ce, si, après avoir lu les raisons solides sur lesquelles nous établissons la nécessité de la confession, vous veniez, de plus, à nous envier notre sort? C'est un sentiment que je ne désespère pas de voir naître dans le fond de votre âme; car enfin il ne peut nous être d'aucun préjudice de nous confesser; mais si vous manquiez à ce que Dieu exige de vous pour vous accorder le pardon de vos péchés, où en serez-vous? Votre droiture, qui ne vous abandonne jamais, ne vous dicte-t-elle pas que, dans une affaire aussi importante que celle-là, le parti de la sagesse est de prendre ses sûretés? Or l'avantage que nous avons de pratiquer le plus sûr, en nous acquittant d'une obligation très-bien prouvée, ne peut-elle pas aisément devenir un objet d'émulation pour vous? Puissiez-vous nous envier si bien l'avantage que nous avons de nous confesser, que cette envie vous porte efficacement à nous imiter. Mais il est temps de venir à la preuve de la première proposition.

PREMIÈRE PROPOSITION : *Innocent III ne peut être l'auteur du précepte de la confession.*

J'ai donc l'honneur de vous dire, monsieur, qu'il est insoutenable de prétendre qu'Innocent III soit l'auteur du précepte de la confession. Car quoique le quatrième concile de Latran, tenu en l'an 1215, sous le pape Innocent III, ait fait un règlement par lequel il est ordonné, au canon 21 (1), que tous les fidèles de l'un et de l'autre sexe confesseront leurs péchés au moins une fois chaque année, et qu'ils recevront avec respect, au moins à Pâques, le sacrement d'Eucharistie, sous peine, s'ils y manquent, de se voir retranchés de l'assemblée des fidèles, et d'être privés après leur mort de la sépulture des chrétiens, on ne peut dire néanmoins que ce soit-là un précepte qui ait établi la nécessité de la confession, mais bien un précepte qui la supposait établie, et qui n'a fait que régler et déterminer le temps auquel il fallait penser à y satisfaire. L'obligation de confesser ses péchés est aussi ancienne que le christianisme, et était très-parfaitement reconnue avant le concile; mais plusieurs chrétiens lâches et négligents tardant trop à s'en acquitter, l'Église a jugé à propos de les presser par une loi salutaire, qui réveillât leur attention. Ainsi, de même qu'on aurait grand tort de dire que le concile de Latran a établi le précepte de la communion, pour avoir enjoint de communier à Pâques, de même aussi est-on également mal fondé à dire que ce concile a établi le précepte de la confession, pour avoir ordonné de se confesser au moins une fois l'an.

Certainement, monsieur, si les auteurs les plus célèbres, qui ont écrit pendant quatre ou cinq siècles avant le concile de Latran, ont unanimement reconnu la nécessité de se confesser; si dès lors l'usage de la confession n'était pas moins établi dans les armées et dans la cour des princes que dans les cloîtres; si dans les périls de mort on a cru la confession nécessaire pour se mettre en état d'aller paraître devant Dieu; si, avant que de s'approcher de la sainte table, on s'est fait un devoir indispensable de se présenter à un prêtre pour lui déclarer ses péchés et en recevoir l'absolution; si, de tout temps, on a regardé comme hérétiques ceux qui ont osé impugner la nécessité de la confession; vous ne disconviendrez pas que Kemnitius n'ait eu le plus grand tort du monde de fixer l'origine du précepte de la confession au commencement du treizième siècle, en nous donnant le pape Innocent III pour celui qui l'a fait recevoir et agréer au concile de Latran. Or, monsieur, rien n'est plus aisé que de fournir sur tous ces chefs un détail de preuves capables de faire revenir les partisans les plus obstinés du sentiment de Kemnitius.

Examinons d'abord ce qu'ont dit sur ce sujet les auteurs qui ont écrit peu avant le quatrième concile de Latran, puis, remontant jusqu'au-delà du huitième siècle, ce qui suffira du reste par rapport à l'article dont il s'agit ici maintenant, faisons voir, par les témoignages les plus respectables, que l'obligation de se confesser était universellement reconnue avant le con-

(1) *Tom.* 11 *Labb., part.* 1, *p.* 173.

cile de Latran, et, par conséquent, que c'est en vain qu'on y cherche l'origine du précepte de la confession.

Pierre de Blois, aussi recommandable par sa piété que par sa science, est mort en 1200, et, par conséquent, a écrit plus de 15 ans avant le quatrième concile de Latran. Nous trouvons néanmoins un traité entier de lui sur la confession, où il en prouve la nécessité. *Que personne*, dit-il (1), *ne dise en soi-même : Je me confesse en secret, je fais pénitence devant Dieu ; car si cette confession suffit, il faut dire que les clés ont été données à S. Pierre sans aucun sujet... Si la honte s'oppose à votre confession, souvenez-vous que les livres des consciences seront ouverts devant tous au jour du jugement.*

Richard de Saint-Victor, un des plus grands théologiens de son siècle, mort en 1173, ne fait pas moins sentir la nécessité de la confession, dans son traité du Pouvoir de lier et de délier ; il dit au chapitre 5 (2) que *la véritable pénitence est la détestation du péché, avec une ferme résolution de l'éviter, de le confesser et d'en faire satisfaction ;* et il ajoute au chap. 8 (3) que *si le pénitent néglige de chercher un prêtre pour se confesser et en recevoir l'absolution, il n'évitera pas le malheur éternel.*

S. Bernard, si célèbre par la sainteté de sa vie et par l'éclat de ses miracles, et un des Pères de l'Église pour lequel votre Luther a marqué le plus de considération, dit en parlant des sept degrés de la confession (4) : *Que sert-il de dire une partie de ses péchés et de supprimer l'autre ; de se purifier à demi, et de rester à moitié souillé ; tout n'est-il pas découvert aux yeux de Dieu ? Quoi ! vous osez cacher quelque chose à celui qui tient la place de Dieu dans un si grand sacrement ?* Et en parlant aux chevaliers du Temple, il emploie ces paroles du Deutéronome (30, 14) : *La parole est proche de vous, elle est dans votre cœur et dans votre bouche* (5), pour leur dire que ce n'est pas assez que la parole soit dans le cœur, qu'il faut aussi qu'elle soit dans la bouche ; qu'étant dans le cœur elle y opère une contrition salutaire, et qu'étant dans la bouche elle retranche la mauvaise honte qui empêche la confession ; confession, dit-il, qui est absolument nécessaire ; et peu après, il recommande aux prêtres de ne point absoudre ceux qui témoignent du repentir de leurs péchés, à moins qu'ils ne les confessent en même temps. S. Bernard est décédé en l'an 1153 ; comment a-t-il pu nous marquer si distinctement une obligation que l'on dit ne nous être venue que par le précepte de ce concile, plus de soixante ans après ?

Hugues de Saint-Victor, originaire de Saxe, si renommé pour l'éminence de sa doctrine qu'on le nommait un second S. Augustin, demande comment

(1) *Nemo dicat sibi : Occultè confiteor, et ago pœnitentiam apud Deum ; si enim sufficiens est ista confessio, ergo sine causâ datæ sunt claves Petro.* Tractatu de Confessione sacramentali, t. 24 Biblioth. Patrum ; Lugduni apud Anissonios, p. 1173.

(2) *Vera pœnitentia est abominatio peccati cum voto cavendi, confitendi, satisfaciendi.* Tract. de Potest. lig. Rotomagi, apud Joannem Bertelin, p. 330.

(3) *Si facere neglexerit, periculum æternum non evadet.* P. 331.

(4) *Quid prodest partem peccatorum dicere, et partem celare ; ex parte mundari, et ex parte immunditiæ deservire ? Omnia nuda et aperta oculis Dei, tu aliquid illi abscondis, qui Dei locum in tanto obtinet sacramento ?* Ed. Mabillon, t. p. 1168.

(5) *Propè est verbum in ore tuo et in corde tuo. Non in altero tantùm, sed in utroque habere memineris. Et quidem verbum in corde peccatoris operatur salutiferam contritionem, verbum verò in ore noxiam tollit confusionem, ne impediat necessariam confessionem... Sacerdotes non absolvant compunctum, nisi viderint et confessum.* Edit. Mabill., t. 1, p. 556.

il faut entendre ces paroles du cinquième chapitre de S. Jacques : *Confessez vos péchés l'un à l'autre et priez l'un pour l'autre, afin que vous soyez sauvés :* et il répond que cela veut dire : *Confessez-vous non seulement à Dieu, mais aussi à l'homme pour Dieu ; confessez-vous l'un à l'autre, c'est-à-dire les brebis aux pasteurs, les inférieurs aux supérieurs, ceux qui ont des péchés à ceux qui ont la puissance de les remettre. Mais à quoi bon se confesser* (1), *et pourquoi et pour quelle raison ? Afin que vous soyez sauvés, c'est-à-dire : vous ne serez point sauvés, si vous ne vous confessez.* Cet auteur est mort en 1139, et a écrit l'ouvrage que je viens de vous citer plus de quatre-vingts ans avant le concile de Latran.

Mais en parlant des grands hommes du douzième siècle, qui ont marqué clairement l'obligation de se confesser, je ne dois pas omettre Yves de Chartres, l'oracle de son temps, et S. Anselme, que Baronius nomme à juste titre la lumière de l'église d'Angleterre. Le premier est mort en 1115 ; le second en 1109. Voici comme s'exprime Yves de Chartres, en parlant à son peuple au commencement du carême (2) : *Il faut que tout ce que vous avez commis, ou par une suggestion secrète du démon, ou par le conseil de quelque autre, soit tellement déclaré dans la confession, que vous le fassiez aussi sortir hors de votre cœur, parce que tous les péchés sont lavés par une semblable confession.*

S. Anselme, dans son homélie sur les dix lépreux, explique ces paroles que Jésus-Christ (Luc. 17, 14) leur dit : *Allez, montrez-vous aux prêtres*, de l'obligation que les pécheurs ont de s'adresser au prêtre pour être purifiés par la confession. *Découvrez*, dit-il (3), *fidèlement aux prêtres, par une confession humble, toutes les taches de votre lèpre intérieure, afin d'en être nettoyés...* LORSQU'ILS Y ALLAIENT, ILS FURENT GUÉRIS, *parce que dès lors que les pécheurs abandonnent leurs crimes et les condamnent, ayant intention de se confesser, et d'en faire pénitence avec une entière résolution de toute leur âme, ils en sont délivrés devant les yeux de celui qui voit leur intérieur... Il faut néanmoins encore après cela venir aux prêtres, et en demander l'absolution.*

Voilà, monsieur, une demi-douzaine d'hommes illustres par leur piété et par leur science, qui ont vécu dans le siècle qui a précédé le concile de Latran. Peut-être penserez-vous que je cherche ici à faire valoir leur autorité pour prouver la nécessité de la confession ; non, monsieur, ce n'est pas là ce que j'ai présentement en vue. Je ne prétends ici en tirer d'autre conséquence que celle-ci : Tous ces grands hommes, qui sont morts avant le concile de Latran, ont reconnu l'obligation de se confesser comme une obligation tout établie ; donc cette obligation ne tire pas son origine du concile de Latran, comme l'ose dire Kemnitius.

Mais n'en demeurons pas là ; remontons plus haut, et produisons des témoins de plusieurs autres siècles antérieurs. Il me serait aisé d'en rapporter autant de chaque siècle que j'en ai rapporté du douzième, mais je dois éviter de vous fatiguer par un trop grand nombre de citations, et je me borne à vous citer un

(1) *Quid est, confitemini ut salvemini ? hoc est, non salvamini, nisi confiteamini.* Lib. 2, de Sacramentis fidei ; edit. Mogunt., apud Antonium Hierat., p. 493.

(2) *Quæcumque à vobis vel occultâ suggestione vel alienâ persuasione commissa sunt, sic in confessione aperiantur, ut etiam de corde pellantur, quia tali confessione peccata purgantur.* Serm. 13, in capite Jejunii, apud Laurentium Cottereau, part. 2, p. 291.

(3) *Ite, ostendite vos sacerdotibus, id est, per humilem oris confessionem sacerdotibus veraciter manifestate omnes interioris vestræ lepræ maculas, ut mundari possitis... Perveniendum est tamen ad sacerdotes, et ab eis quærenda absolutio.* In cap. 17 Evang. Lucæ, ed. Coloniensis, apud Maternum Cholinum, pag. 176.

ou deux auteurs de chaque siècle, ce qui me suffira pour mon dessein.

Le onzième siècle nous présente d'abord le bienheureux Pierre Damien, moins illustre par la noblesse de sa famille, et par l'éclat de la pourpre romaine, que par son éminente piété jointe à un profond savoir. Ce saint et savant cardinal, mort en 1072, nous a laissé un sermon (1) où il ne traite que des règles d'une bonne confession, et des obstacles qui empêchent de la bien faire; il y dit, entre autres choses, que rien n'est plus fort pour combattre et surmonter la grâce de Dieu que la crainte humaine; que quand nous rougissons de confesser nos péchés, nous craignons moins Dieu que les hommes; que la raison nous sollicite à nous confesser, et que Dieu qui voit tout nous y oblige.

Réginon, abbé du monastère de Prum, au diocèse de Trèves, célèbre par l'exactitude de l'histoire qu'il nous a laissée dans ses Chroniques, et par l'érudition qu'il a fait paraître dans ses deux livres de la Discipline ecclésiastique, a écrit au commencement du dixième siècle, et a terminé sa vie vers l'an 909. Voici comme il parle au chapitre 286 de son premier livre (2) : *Quiconque se sent coupable d'avoir souillé la robe sans tache de Jésus-Christ qu'il avait reçue au baptême, doit venir à son pasteur, et lui confesser humblement toutes les transgressions et tous les péchés par lesquels il se souvient d'avoir offensé Dieu, et s'acquitter avec la dernière exactitude de tout ce qui lui aura été enjoint.*

Jonas, évêque d'Orléans, et Raban Maure, archevêque de Mayence, le premier, une des plus grandes lumières de l'église de France, et le second, un des plus grands ornements de l'église d'Allemagne, florissaient au neuvième siècle, et se sont exprimés sur l'obligation de se confesser de manière à ne le point céder aux auteurs qui ont écrit depuis le concile de Latran. *Si les malades*, dit le premier (3), *sont coupables de quelques péchés, ils leur seront remis, pourvu qu'ils les confessent au prêtre de l'Eglise, et qu'ils aient soin de les quitter et de s'en corriger; car les péchés ne peuvent être remis sans la confession qui les corrige.* Raban Maure déclare nettement (4) que celui qui a passé les bornes de la modération, en s'abandonnant aux concupiscences de la chair, doit nécessairement rejeter ses ordures par la confession, pour retourner en son premier état de santé. Jonas est mort en 841, et Raban en 856.

Il serait aisé d'ajouter à l'autorité de ces grands hommes l'autorité de plusieurs conciles; je me contenterai d'en rapporter deux qui se sont tenus au neuvième siècle, et dont les témoignages sont également décisifs pour prouver qu'on n'était pas moins persuadé dans ces temps-là qu'on l'est aujourd'hui de la nécessité de confesser ses péchés en détail au prêtre. *Nous avons remarqué une chose digne de correction* (5), disent les Pères du deuxième concile de Châlons, célébré l'an 813, *c'est que quelques-uns qui confessent leurs péchés aux prêtres, ne le font pas entièrement et parfaitement; c'est pour cela qu'il faut les examiner avec soin, afin que la confession soit pleine et entière.*

Le concile de Pavie ordonna en l'an 850 que les pécheurs publics seraient obligés de faire une pénitence publique; mais il ajoute incontinent, au même canon, qui est le sixième : *Que tous ceux qui ont péché secrètement* (1), *se confessent à ceux que les évêques et les archevêques ont choisis, comme les médecins propres à guérir les blessures secrètes. Si les confesseurs ont quelque doute dans l'exercice de leur charge, qu'ils consultent là-dessus leur évêque, sans toutefois nommer la personne qui s'est confessée.*

Passons au huitième siècle, nous y remarquerons une uniformité constante de la même doctrine sur la nécessité de la confession. Le vénérable Bède, si respecté dans l'Église, qu'on y lit publiquement ses homélies comme celles des SS. Pères, dit (2) qu'il y a une grande différence entre les fautes légères et journalières, et entre les péchés considérables; que pour ce qui est des fautes légères, il est utile de s'en avouer coupable devant ses égaux, afin de demander le secours de leurs prières, et de s'en corriger; mais que pour ce qui est des péchés griefs, qu'il appelle une lèpre fâcheuse, il faut nécessairement les découvrir au prêtre pour satisfaire à la loi. Bède est mort en 735.

Théodulphe, qui a gouverné l'église d'Orléans, et dont le mérite rare donna la pensée à Charlemagne de l'attirer auprès de sa personne, fit de très-beaux réglements en 797, qui sont rapportés au 7e tome des Conciles du P. Labbé. Le 31e porte (3) qu'il faut faire sa confession au prêtre de tous les péchés qu'on a commis ou par action, ou par parole; et il est dit que le confesseur doit interroger le pénitent pour savoir comment et à quelle occasion il a péché. Or, monsieur, pourquoi tant d'exactitude à s'informer des occasions et des circonstances, si pour lors on ne reconnaissait aucune obligation de confesser ses péchés en détail au prêtre?

Faut-il encore passer plus avant, et chercher des témoins dans le septième siècle? Il ne sera pas difficile d'y en trouver. S. Jean Climaque, ainsi nommé à cause de l'Echelle sainte qu'il a composée, rapporte qu'un fameux voleur s'étant fait religieux, l'abbé du monastère l'obligea à déclarer devant tous les frères assemblés dans l'église les crimes énormes qu'il avait commis; Jean Climaque témoignant être surpris de cette conduite, l'abbé lui dit qu'il en avait usé ainsi pour engager, par cet exemple, ses religieux à se confesser plus librement (4), ajoutant que sans la confession personne ne pouvait obtenir le pardon de ses péchés.

Avouez, monsieur, que, sans aller plus loin, en voilà déjà bien assez pour faire naître un doute bien raisonnable sur la justesse de l'époque marquée par Kemnitius. Quelque prévenu qu'on puisse être en faveur du sentiment de cet auteur, qui a osé fixer l'origine du précepte de la confession au commencement du treizième siècle, pourra-t-on réfléchir sur tout ce

(1) *Sermo* 58, *qui est* 2 *de S. Andreâ*; ed. Paris., apud Ægidium Tempère, p. 139. *Ut enim confiteamur ratio sollicitat, Deus qui videt cogit.* P. 140.

(2) *Omnes transgressiones, et omnia peccata, quibus offensam incurrisse se meminerit, humiliter confiteatur, et quidquid ei à sacerdote fuerit injunctum, cautissimè observet.* Lib. 1, de Disciplinâ eccles., cap. 286; Paris., apud F. Muguet, p. 134.

(3) *Ægrotis dimittentur peccata, si confessi fuerint; sine confessione emendationis nequeunt dimitti.* Jonas, lib. 3, de Instit. laicali, cap. 14, t. 1 Spicileg. D. Lucæ Acheri, ed. Paris., p. 181.

(4) *Qui transgreditur mensuram in concupiscentiis carnis, necesse est ut per confessionem peccatorum fœditatem evomat.* Lib. 7 Ecclesiast., cap. 7, t. 3, p. 472.

(5) *Hoc emendatione indigere perspeximus, quòd quidam dùm confitentur peccata sacerdotibus, non plenè id faciunt; solerti indagatione debent inquiri peccata, ut plena sit confessio.* Can. 32, t. 7 Conc. Labb., p. 1278.

(1) *Qui occultè delinquunt, iis confiteantur quos episcopi idoneos ad secretiora vulnera mentium medicos elegerint, qui, si forsan dubitaverint, episcoporum suorum non dissimulent implorare sententiam.* Conc. Ticinense, can. 6, t. 8 Labb., p. 63.

(2) *Porrò gravioris lepræ immunditiam juxta legem sacerdoti pandamus.* In cap. 5 Jacobi, tom. 5 Bedæ, p. 693; Coloniæ, apud Joan. Wilhelmum Friessen.

(3) *Confessiones dandæ sunt de omnibus peccatis, quæ sive in opere sive in cogitatione perpetrantur, diligenter debet inquiri, quomodò et quâ occasione peccatum perpetraverit.* Cap. 31, t. 7 Conc. Labb., p. 1144.

(4) *Ad detegenda peccata ut hoc modo commoverem; nemo quippe sine confessione veniam peccatorum impetrat.* Grad. 4, t. 10 Biblioth. Patrum, p. 401.

que je viens d'avoir l'honneur de vous dire, et ne pas se sentir comme forcé de l'abandonner? Mais je prétends rendre la méprise ou la mauvaise foi de Kemnitius encore bien plus sensible, en vous faisant voir que pendant le cours de plusieurs siècles antérieurs au concile de Latran tous les fidèles se confessaient, et que l'usage de la confession n'était pas moins établi dans les cours des princes et dans les armées, que dans les cloîtres; ce qui assurément prouve très-clairement qu'on regardait dès lors la confession comme nous la regardons aujourd'hui, je veux dire, comme étant de précepte et nécessaire pour obtenir la rémission de ses péchés. Car il n'est point à présumer qu'on se fût soumis si généralement à une pratique difficile et humiliante, si l'on ne s'y était cru obligé par un devoir indispensable de religion.

Je parle d'abord des empereurs et des rois, qui avaient leurs confesseurs, comme nos princes catholiques en ont aujourd'hui; je me contenterai de vous en nommer quelques-uns, en vous indiquant les auteurs qui nous en instruisent. Le roi Thierry Ier (1) avait au septième siècle pour confesseur S. Ansberg, archevêque de Rouen; S. Viron, évêque de Ruremonde, était au même siècle confesseur de Pépin, père de Charles-Martel (2). S. Aidan, évêque de Wexford en Irlande, confessa le roi de cette île nommé Brandubh après l'avoir ressuscité, comme il est marqué dans sa Vie (3). S. Martin, moine de Corbie, fut confesseur de Charles-Martel au huitième siècle (4). S. Corbinien, évêque de Frisinguen, entendit la confession de Grimoald, duc de Bavière (5). Offa, roi des Merces en Angleterre, au rapport d'un protestant (6), eut pour confesseur un nommé Humbert. Nous trouvons au neuvième siècle que S. Aldric, évêque du Mans, fut, selon M. Baluze, confesseur de Louis-le-Débonnaire (7), que Donat Scot, évêque de Féluze, fut, selon Ughel (8), le confesseur de Lothaire, fils et successeur de Louis; au dixième siècle, S. Udalric, évêque d'Augsbourg, fut confesseur de l'empereur Othon (9). Guillaume, archevêque de Mayence, confessa sainte Mathilde, femme de Henri, surnommé l'Oiseleur, dans sa dernière maladie (10). Didacus Fernandus fut confesseur du roi d'Espagne Ordonnie II (11). Je ne vous citerai du onzième siècle que la reine Constance, femme du pieux Robert, qui eut pour confesseur un prêtre du diocèse d'Orléans, nommé Étienne (12); et du douzième que Henri Ier, roi d'Angleterre, qui eut pour confesseur Atheldulf, prieur de Saint-Oswald, et ensuite premier évêque de Carlisle, le roi ayant fondé ce nouvel évêché pour en gratifier son confesseur (13).

Ne pensez pas, monsieur, que pendant les siècles que nous venons de parcourir, les armées aient manqué de confesseurs; il y en avait aussi bien que dans les cours des princes. C'est le premier concile de Germanie, célébré par les soins de S. Boniface en l'an 742, qui nous en instruit : il est dit au 2e canon que chaque colonel aura un prêtre qui puisse entendre les confessions des soldats, et leur imposer une pénitence (14). Charlemagne fit à peu près la même ordonnance; elle se trouve au quatrième article de ses Capitulaires ecclésiastiques. Guillaume de Sommerset, religieux de Malmesbury, loue les Normands de ce qu'ils employèrent toute la nuit à se confesser de leurs péchés avant de donner bataille (1).

Il n'en faudrait pas davantage, monsieur, pour vous convaincre qu'antérieurement au concile de Latran l'usage de la confession était très-général parmi les fidèles; mais la multitude et la foule des pénitents qui se présentaient au tribunal de la pénitence, me fournit sur cela une nouvelle preuve que je ne dois pas supprimer.

Nicéphore, garde des archives, auteur grec du septième siècle, selon le sieur Labigne, et du neuvième, selon Coccius, nous apprend que les évêques étaient d'abord les seuls qui s'appliquassent au ministère de la réconciliation, mais que ne pouvant suffire à la multitude des pénitents, ils s'étaient déchargés du soin de les entendre sur les moines, qui joignaient au sacerdoce une vertu éprouvée (2).

Voilà ce qui se pratiquait dans l'église grecque; pour ce qui est de l'Église latine, il ne paraît pas qu'il y ait eu aucune distinction sur cet article entre les prêtres séculiers et réguliers, les uns et les autres ayant été indifféremment employés à entendre les confessions; il paraît même que tous ceux qui étaient honorés du sacerdoce, étaient en même temps chargés du soin de diriger les consciences; nous en pouvons juger par la messe gallicane que votre Illyricus a donnée au public, et qui par cet endroit doit vous être d'autant moins suspecte. Elle est du moins du huitième siècle. Le prêtre y prie en plus de six endroits pour tous ceux qui avaient coutume de se confesser à lui (3); d'où il est aisé de voir que tout prêtre qui disait la messe était aussi pour l'ordinaire confesseur de plusieurs pénitents.

Mais pourquoi m'arrêter à prouver la généralité de l'usage de la confession avant le concile de Latran, pour en conclure qu'il fallait que dès lors il y eût une loi qui obligeât les fidèles, puisque nous avons des monuments du dixième siècle, et même du huitième, où le temps de satisfaire à cette loi est positivement marqué.

Réginon, que j'ai déjà cité, rapporte au commencement de son second livre de la Discipline ecclésiastique, un réglement du concile de Rouen, sur les demandes que l'évêque doit faire dans la visite de son diocèse, et il y est dit que l'évêque ne doit pas manquer de demander s'il n'y a personne dans la paroisse (4) qui ait passé toute l'année sans se confesser, et qui ait été assez négligent pour ne le pas faire même au commencement du carême. Vous voyez, monsieur, que c'était là le temps marqué pour s'acquitter de l'obligation qu'impose la loi de la confession.

Chrodogan, évêque de Metz, mort en 767, en exigeait encore davantage; il ordonne dans sa règle que chaque religieux se confessera tous les samedis, et que les autres fidèles de son diocèse le feront du moins trois fois pendant le cours de l'année, savoir, avant les fêtes de Pâques, de Noël et de la Saint-Jean, pendant les trois carêmes qui s'observaient alors, exhortant les uns et les autres à s'armer de force pour déclarer leurs péchés avec beaucoup de sincérité, et

(1) *Secul. 2 Benedict., p.* 1055.
(2) *Bolland., 7 maii, t. 2, p.* 313.
(3) *Bolland., 31 jan., t. 2, p.* 1118.
(4) *1 parte 3 seculi Bened., p.* 462.
(5) *1 parte 3 seculi Bened., p.* 511.
(6) *Spelman., t. 1 Conc.*
(7) *Miscell., t. 3, p.* 5.
(8) *Italia sacra, t. 3, p.* 273.
(9) *Dietmar, lib. 2 Chron. auth. Brunsw., p.* 333.
(10) *Bolland., 14 martii, t. 2, p.* 369.
(11) *Yepez, in Chron. ord. S. Bened., t. 4, p.* 450.
(12) *Tom. 2 Spicil. Acheri, p.* 676.
(13) *Hist. d'Angleterre par André Duchêne, edition de Duverdier, t. 1, l. 11, p.* 449.
(14) *Quisque præfectus unum presbyterum secum habeat, qui hominibus peccata confitentibus judicare, et indicare pœnitentiam possit.* Tom. 6 Labb., pag. 1534.

(1) *Tom. 7 Labb., p.* 1165. *Totâ nocte confessioni peccatorum vacantes.* Lib. 3 de Gestis Anglorum, cap. 15.
(2) *Negotii tædio frequentiâque multitudinis et turbulentiâ fatigati id operæ ad monachos transmisère.* De Potestate ligandi et absolvendi. Bibl. Patrum edit. Colon. tom. 12, p. 547.
(3) *Pro omnibus quorum confessiones suscepi.* Lecointe, ad annum 601, t. 2, p. 499, 506 et 514.
(4) *Si aliquis ad confessionem veniat vel unâ vice in anno, id est, in capite Quadragesimæ.* Lib. 2, interrog. 65, p. 228.

ajoutant que c'est d'une confession humble et sincère que vient le pardon, et que sans cela il n'y a pas de pardon à espérer (1).

Dire après cela qu'avant le treizième siècle on ignorait le précepte de la confession, que l'obligation de se confesser a pris naissance au concile de Latran, que c'est Innocent III qui en est le père, n'est-ce pas faire un aveu public de son ignorance et de sa témérité à parler de choses qu'on n'entend pas, et sur lesquelles on n'a pas voulu prendre la peine de s'instruire? mais je ne suis pas encore au bout de mes preuves, et je ne prétends pas rester en si beau chemin. Si dans ce que j'ai dit jusqu'ici il y a de quoi presser Kemnitius, vous trouverez, à ce que j'espère, monsieur, que dans ce qui me reste à dire, il y aura de quoi l'accabler.

Bède rapporte (2) d'un courtisan du roi des Merces, qu'étant tombé dangereusement malade, le roi qui l'affectionnait pour ses bons services, l'alla voir et l'exhorta à mettre ordre à sa conscience par une bonne confession. Le malade lui répondit que quoiqu'il eût dessein de se confesser, il n'aimait pas néanmoins à le faire pendant sa maladie, qu'il attendait le retour de sa santé, de peur qu'on ne lui reprochât de ne s'être confessé que par la crainte de la mort. Le roi, zélé pour le salut de son courtisan, et inquiet sur la vie libertine qu'il avait menée jusque-là, continuant à le presser par de nouvelles instances, ce malheureux lui déclara qu'il était trop tard, et qu'il avait déjà reçu son jugement. Vous voyez, monsieur, par ce trait de l'ancienne histoire d'Angleterre, la persuasion où l'on était dès le huitième siècle, que pour se mettre en état d'aller paraître devant Dieu, il fallait nécessairement penser à faire une bonne confession.

Mais ce n'est pas là le seul exemple que j'ai à vous produire sur ce sujet, je pourrais vous en citer un grand nombre d'autres, je me contenterai de vous en marquer deux ou trois. Il est dit dans la Vie de saint Philibert, fondateur et abbé de Jumiéges, qui a vécu au septième siècle, qu'un de ses moines étant à l'extrémité et sans parole, le saint abbé lui dit avec beaucoup de douceur et de tendresse que s'il avait quelque péché sur la conscience dont il ne se fût pas encore confessé, il le lui marquât en lui serrant la main; le malade lui ayant donné cette marque, saint Philibert entra dans l'église pour demander à Dieu qu'il lui plût de rendre l'usage de la parole au mourant, de peur que faute d'avoir confessé son péché, le démon n'eût pouvoir de se saisir de son âme au sortir du corps (3). Dieu exauça la prière du saint sur le champ; le malade se trouva en état de parler, il se confessa, et mourut dans la paix du Seigneur.

Pierre Damien nous apprend (4) qu'un religieux de Cluny, cassé de vieillesse et de maladie, supplia Notre-Seigneur, que s'il avait commis quelque péché qu'il n'eût point encore confessé, il lui accordât la grâce de l'en faire souvenir; ce religieux obtint l'effet de sa demande : une voix du ciel l'avertit d'un péché qu'il n'avait pas encore confessé, et il s'en confessa promptement à S. Hugues, son abbé.

Pierre-le-Vénérable, homme de la première qualité,

(1) *In tribus quadragesimis populus fidelis suam confessionem sacerdoti faciat, et qui plus fecerit melius facit. Monachi in unoquoque sabbato confessionem faciant. Quando volueris confessionem facere, viriliter age, et noli erubescere, quia inde veniet indulgentia, et sine confessione non est indulgentia.* Cap. 32, t. 1 Spicil. Acheri, p. 228.

(2) *Lib. 5, cap. 14, t. 2 edit. Colon., apud Joan. Wilh. Friessen., p.* 150.

(3) *Ne adversarius animam pro abscondito crimine valeret subvertere in barathrum inferni.* 2 sec. Bened., p. 821.

(4) *Opusc.* 34, c, 7, p. 261 *edit. Paris., apud Ægid. Tempère.*

qui avait cultivé soigneusement les talents de la nature, et les avantages de la naissance, dit avoir appris d'un moine de Saint-Angéli, témoin oculaire, qu'un religieux de ce monastère, après avoir été pendant quelques heures à l'agonie, en revint tout à coup, et déclara avoir vu un personnage vénérable qui l'avait averti de se confesser d'un certain péché qu'il avait caché jusque-là, en lui disant très-distinctement qu'il n'y avait pas de salut à espérer pour lui, s'il ne confessait son péché avant de mourir (1).

Je comprends, monsieur, que vous ne vous croirez pas obligé d'ajouter foi à ces sortes d'histoires, mais quand bien même vous penseriez être en droit de regarder comme fabuleux ce qui nous est rapporté par des auteurs très-dignes de créance, vous ne pourrez néanmoins vous empêcher de reconnaître la persuasion où l'on était de leur temps de la nécessité de la confession; mais sans avoir recours au merveilleux pour prouver cette nécessité, rien n'est plus aisé que de vous faire voir qu'on a toujours pris de grandes précautions pour empêcher les malades de mourir sans confession.

Les moines de Fulde présentèrent à Charlemagne une requête (2) par laquelle ils le supplièrent d'empêcher qu'on n'éloignât des monastères les infirmes et les vieillards pour les mettre en quelques dépendances des monastères, de peur qu'ils ne mourussent sans confession.

Le sixième concile de Paris, tenu en 829, défend aux évêques de donner aux curés des commissions qui les obligent à s'absenter de leur paroisse, parce qu'il en arrive souvent, ajoute le concile (can. 29), que les malades meurent sans confession, et les enfants sans baptême (3).

Il faut, dit le premier concile de Mayence, tenu en l'an 846 (can. 26), porter le malade qui est en danger de mort à faire une confession pure et sincère de ses péchés, et lui marquer la pénitence qu'il devrait faire, s'il était en santé, sans néanmoins exiger qu'il la fasse tant qu'il sera malade (4). Un concile d'Angleterre, tenu dans le royaume de Kent, en l'an 787, alla jusqu'à défendre de prier pour ceux qui, par leur faute, seraient morts sans confession (5).

Voilà, monsieur, des pièces sur lesquelles je vous prie de juger si Kemnitius a eu raison d'avancer qu'avant le concile de Latran on ignorait l'obligation de confesser ses péchés au prêtre, ou plutôt si ce n'est pas un dessein formé de décrier la pratique de la confession en la faisant passer pour une nouveauté, et en même temps l'envie de se donner l'air d'un fort habile homme, en déterminant avec précision le temps et le lieu de son origine, qui ont porté cet auteur à avoir recours à la fiction.

Mais vous en jugerez encore mieux par le soin que les fidèles ont toujours eu de purifier leur conscience par la confession avant que d'approcher de la sainte table. Se peut-il rien de plus pressant sur ce sujet que les exhortations d'un saint religieux du sixième siècle? Si vous aviez les mains sales, dit Anastase de Sina, vous n'oseriez toucher les vêtements d'un roi, et comment oserez-vous recevoir le Roi des rois dans un cœur souillé par le péché? *Confessez donc vos péchés à Jésus-Christ par les prêtres*, ajoute-t-il (6),

(1) *Unde scias nullatenùs te posse salvari, nisi quod perniciosè celaveras, salubriter studeas confitendo manifestare.* Lib. 1 Miracul., cap. 4, t. 22 Bibl., pag. 1089.

(2) *Antiquitates Fuldenses.* Christoph. Broveri ex officin. Plant., lib. 3, cap. 12, art. 5 Libelli supplicis, p. 213.

(3) *T. 7 Labb., p.* 1619

(4) *T. 8 Labb., p.* 49.

(5) *Concil. Calchutense, t. 6 Labb., p.* 1872.

(6) *Confitere Christo per sacerdotes peccata tua, condemna actiones tuas, et ne erubescas; est enim confessio adducens peccatum, et est confessio adducens*

condamnez vos actions, et ne rougissez pas de le faire; car il y a une confusion qui cause le péché, et il y en a une qui se tourne en gloire, et qui procure la faveur de Dieu.

Ce qui se trouve sur le même sujet dans les documents salutaires de S. Paulin, patriarche d'Aquilée, qui a vécu au huitième siècle, n'est pas moins précis ni moins énergique pour nous faire comprendre l'obligation qu'il y a de nous confesser avant la communion. Que chacun s'éprouve soi-même, dit ce célèbre auteur avec l'Apôtre, avant qu'il reçoive le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Lors donc que nous nous préparons à le recevoir, nous devons auparavant avoir recours à la confession et à la pénitence; il faut que nous examinions avec soin toutes nos actions, et si nous remarquons en nous des péchés considérables, hâtons-nous de les effacer par la confession et par une véritable pénitence, de peur que tenant le démon caché au-dedans de nous-mêmes à l'exemple du traître Judas, nous ne périssions avec lui (1).

Après cela il n'est pas surprenant de trouver dans les formules de confession que les anciens nous ont laissées, et qui étaient à peu près ce que les examens sont aujourd'hui dans nos livres de prières; il n'est pas surprenant, dis-je, d'y trouver parmi les grands péchés, dont on devait s'accuser, celui de s'être approché de la communion avec une conscience souillée, sans avoir eu soin de la purifier auparavant par une bonne confession. C'est ce qui se trouve expressément marqué dans la formule de S. Fulgence (2) qui est mort au commencement du sixième siècle, et dans celle d'Egbert, archevêque d'Yorck (3), qui est mort au huitième. L'un et l'autre exprime ce péché avec les mêmes termes: Je m'accuse, disent-ils (4), d'avoir reçu le corps et le sang du Seigneur m'en sachant indigne, ayant le cœur souillé, et sans m'y être disposé par la confession et par une sincère pénitence. D'où il est aisé de voir que tout fidèle qui se sentait la conscience chargée de quelque péché grief, regardait comme un devoir indispensable de se confesser avant de participer aux saints mystères. Il est même arrivé souvent que Dieu a fait connaître d'une manière sensible et miraculeuse à ceux qui avaient manqué de prendre cette précaution, combien ils étaient indignes d'en approcher.

Fortunat, évêque de Poitiers, auteur du sixième siècle, rapporte de S. Marcel, évêque de Paris, dont il a écrit la vie, et nous trouvons la même chose dans le bréviaire de Paris (5), qu'un homme voulant s'approcher de la communion, se trouva comme invisiblement lié, restant immobile sans pouvoir s'avancer vers l'autel, tandis que les autres passaient suivant leur rang pour aller communier. S. Marcel, surpris d'un événement si extraordinaire, en demanda la cause à cet homme, qui lui avoua la témérité qu'il avait eue de se présenter sans s'être confessé d'un péché considérable; après avoir réparé sa faute par une bonne confession, il se trouva en état de pouvoir communier avec les autres.

Pierre-le-Vénérable raconte un événement fort semblable d'un jeune homme qui, étant engagé dans un mauvais commerce avec une femme mariée, tomba dangereusement malade; on fit venir un prêtre, dit cet auteur (1), *selon la coutume de l'Église*, pour recevoir sa confession, et pour lui donner le saint viatique; ce jeune homme non seulement ne confessa pas son crime, mais même étant interrogé par le prêtre sur l'article sur lequel il s'était rendu suspect, il osa le nier. Après quoi voulant recevoir la sainte hostie, il ne put jamais l'avaler, quoiqu'il pût prendre toute autre chose; ce qui l'ayant effrayé, il rentra en lui-même, et fit une confession sincère de tous ses péchés. L'auteur qui rapporte ce fait nomme les personnes qui étaient présentes, et dit l'avoir appris de leur bouche.

Se peut-il voir des traces mieux marquées de l'usage constant de la confession, et de l'idée invariable des fidèles sur sa nécessité? Qu'en pensez-vous, monsieur? Ai-je eu tort de prétendre que la multitude et la variété des pièces que j'avais à produire formeraient une démonstration accablante contre Kemnitius? Qu'y a-t-il à dire à tout cela? Vous voyez fort bien que ce ne sont pas là des preuves tirées du raisonnement, qu'il soit possible d'éluder; ce sont autant de faits et de sentiments rapportés par des auteurs non suspects, et qui ont vécu longtemps avant le concile de Latran; je cite le livre, la page, je marque l'édition, il ne tiendra qu'à vous de les consulter, je m'offre à vérifier toutes mes citations; du moins celles dont il pourrait vous prendre envie de douter. Ce n'est pas là néanmoins tout ce que j'ai à dire sur ce sujet, j'ai encore d'autres témoins à produire, qui disent quelque chose de plus que tous ceux que vous avez déjà ouïs; ils nous apprennent qu'on a toujours regardé comme hérétiques ceux qui ont osé impugner la nécessité de la confession.

Oui, monsieur, nous trouvons que dès le troisième siècle on regardait l'usage des clés pour absoudre le pénitent, après s'être humblement confessé, comme une marque distinctive de la véritable Eglise. Il faut savoir, dit Lactance, l'homme le plus éloquent de son temps, et encore plus recommandable par son zèle pour la religion que par son éloquence, il faut savoir (2) que *l'Eglise véritable est celle dans laquelle est la confession et la pénitence, qui guérit efficacement les plaies auxquelles la faiblesse humaine nous rend sujets.*

Alcuin, le maître de tous les gens de lettres qui fleurirent de son temps, et si consommé dans toutes sortes de littérature, qu'on l'appelait communément l'homme universel, et le secrétaire des arts libéraux, nous apprend qu'il s'était élevé de son temps, c'est-à-dire sur la fin du huitième siècle, des hérétiques qui refusaient de se confesser. C'est contre eux qu'il a écrit son épître 71, selon l'édition de M. Duchêne, et la 26[e] selon celle de Canisius. Il y exhorte (3) les auteurs et les sectateurs de cette erreur à suivre les traces des SS. Pères, et à ne pas introduire de nouvelles sectes contre la religion et contre la foi catholique. *Prenez bien garde*, dit-il, *au levain empoisonné qu'on a apporté depuis peu, et mangez les pains*

gloriam et gratiam. Hom. de Synaxi, in Auctuario Combefis., t. 1 ed. Paris., apud Ant. Berthier, p. 890.

(1) *Antea ad confessionem et pœnitentiam recurrere debemus, et omnes actus nostros curiosiùs discutere, et peccata obnoxia, si in nobis comperimus, citò festinemus per confessionem et veram pœnitentiam abluere, ne cum Judâ proditore diabolum intra nos celantes pereamus.* T. 6 August. ed. novæ Parisinæ, in appendice, p. 199.

(2) *In Sacrament. S. Gregor.; ed. Ménard, Parisiis, p.* 226.

(3) *Apud Morin. de Administrat. pœnit., in appendice, p.* 13.

(4) *Ego corpus et sanguinem Domini polluto corpore sine confessione et pœnitentiâ indignus accepi.*

(5) *Le* 3 *novembre, dans les leçons de S. Marcel; apud Seb. Cramoisy, an.* 1650.

(1) *Invitatus est ad eum more ecclesiastico presbyter, ut ejus confessionem susciperet.* Lib. 1 Miracul., c. 3, t. 22 Biblioth. Pat., edit. Colon., pag. 1089.

(2) *Sciendum est illam esse veram Ecclesiam, in quâ est confessio et pœnitentia.* T. 3 Bibl. Pat., ed. Col., p. 588.

(3) *Sequimini vestigia SS. Patrum, et nolite in catholicæ fidei religionem novas inducere sectas; cavete vobis venenosum erraticæ inventionis fermentum, sed in sinceritate et veritate mundissimos sacræ fidei comedite panes.* Epist. 71, ed. Duchêne; Antuerp., apud Weston., t. 2, p. 417.

très-purs de la foi sacrée dans la sincérité et dans la vérité.

Geofroy, abbé de Vendôme, mort en 1130, voyant qu'un nommé Guillaume, qui avait été son régent, penchait vers un sentiment préjudiciable à l'intégrité de la confession, et que, pour le favoriser, il abusait d'un passage de Bède, lui écrivit une lettre très-forte et très-pressante, pour le faire revenir de son erreur, lui disant que la foi ne pouvait subsister, ni se conserver entière, qu'en donnant aux paroles de Bède un autre sens que celui qu'il lui donnait (1); il finit sa lettre en assurant que l'obligation de confesser tous les péchés mortels, de quelque nature qu'ils puissent être, est très-certaine, et que rien n'est plus certain que cette obligation (2).

Après tant de choses, qui démontrent l'erreur insoutenable de Kemnitius sur l'origine du précepte de la confession, souffrez, monsieur, que j'ose vous demander ce que vous pensez à présent de cet auteur? Croyez-vous qu'il ait eu connaissance de tout ce que je viens de rapporter; ou pensez-vous qu'il l'ait ignoré? s'il en a eu connaissance, avec quel front a-t-il osé avancer que ce n'est que depuis le concile de Latran qu'on connaît l'obligation de se confesser? et s'il a ignoré tout cela, ou du moins la plus grande partie, ne mérite-t-il pas de perdre toute la réputation qu'on lui accorde si libéralement chez vous, en le regardant sur le pied d'un homme à qui rien n'a échappé de tout ce que l'antiquité a de plus recherché? Trouvez-vous que Kemnitius ait fait sagement d'oser marquer le siècle et l'année de l'institution du précepte de la confession? n'eût-il pas été incomparablement mieux pour lui de se contenter d'une accusation vague et générale de nouveauté, sans marquer le point fixe auquel il prétend qu'on l'a vu naître? Qu'a-t-il fait autre chose en avançant un si étrange anachronisme, que de fournir aux catholiques des armes invincibles contre lui? Il y a faussetés et faussetés, et avant de hasarder celles qui peuvent attirer le reproche d'être un calomniateur, d'user de mauvaise foi, ou du moins de parler en aventurier, sans avoir eu soin de s'instruire de la matière que l'on traite, on devrait y penser plus d'une fois. Ce sont là des titres trop odieux, pour qu'on témoigne par la liberté de ses fictions s'en mettre si peu en peine.

Du reste, monsieur, je sens toute l'obligation que nous avons à vos messieurs, quand ils veulent bien en venir jusqu'à marquer l'origine prétendue de quelques-uns de nos dogmes. C'est toujours nous ouvrir un grand champ, et des plus propres à les combattre avec tout l'avantage possible. Vous voyez que Kemnitius a trouvé aussi peu son compte à vouloir marquer l'origine de l'obligation de se confesser, que Luther a peu trouvé le sien à vouloir fixer l'époque de l'usurpation prétendue des papes, ainsi que je vous l'ai fait voir dans ma lettre précédente. Il en sera de même de tout autre article sur lequel vos messieurs voudront s'expliquer, en nous indiquant la date de l'innovation prétendue.

Ce qui rend ici Kemnitius moins excusable, c'est qu'il ne pouvait ignorer la pratique des Grecs schismatiques, qui se confessent encore aujourd'hui de la même manière que le font les catholiques romains. Cela seul devait lui fournir une réflexion toute naturelle, propre à le précautionner contre l'erreur dans laquelle il a donné, et qu'il nous a débitée avec tant d'assurance. Car enfin je demanderais volontiers à cet habile chronologiste, si c'est avant ou après le concile de Latran que les Grecs schismatiques se sont assujétis à la pratique de la confession auriculaire. Si le précepte de la confession a été reconnu et pratiqué chez eux avant le concile de Latran, ce n'est donc pas ce concile qui en est l'auteur; et si ce n'est que depuis le concile que les Grecs schismatiques se confessent, comment ont-ils eu assez de complaisance pour nous imiter dans une pratique nouvelle et gênante, eux qui, comme tout le monde sait, ont reproché aux Latins avec toute l'aigreur possible les moindres changements dans les choses de discipline? Quoi! ils auront chicané à toute outrance sur la tonsure et la barbe de nos prêtres, sur le jeûne du samedi et sur le chant de l'alléluia; et quand il s'est agi d'assujétir les consciences à une loi difficile et nouvelle, quand on a entrepris d'ériger en dogme la nécessité de la confession, non seulement ils se sont tus sur un changement si considérable arrivé dans la doctrine, mais ils auront encore agi de concert avec les Latins, pour subir un joug contre lequel l'orgueil de l'homme n'est que trop disposé à se raidir et à se récrier! Qui se persuadera de tels paradoxes? Vous savez aussi bien que moi qu'il y a plus de huit siècles que les Grecs schismatiques se sont séparés de l'Eglise romaine; ainsi, puisque la pratique de la confession auriculaire leur est commune avec nous, et qu'ils ne sont pas moins persuadés que nous de sa nécessité, il faut nécessairement que cette pratique, et la persuasion générale de tous les chrétiens touchant la nécessité de cette pratique, soit antérieure à la séparation des Grecs d'avec nous. Voilà la réflexion que le bon sens devait naturellement suggérer à Kemnitius, et qui, au défaut de la connaissance des livres et des auteurs qui ont parlé de la confession, devait elle seule l'empêcher de donner dans l'écart que je lui reproche avec tant de justice. C'est là une de ces ignorances qu'on appelle volontaire et affectée, nourrie et entretenue par la passion, par l'esprit de parti, par un fol entêtement, par une envie maligne de rendre méprisables les pratiques les plus saintes de la religion catholique; ignorance qui ne se peut excuser, ni devant Dieu, ni devant les hommes.

Mais en voilà bien assez pour faire sentir tout le tort qu'a Kemnitius sur le premier article. S'il nous objecte Gratien, pour nous prouver, par nos propres auteurs, qu'avant le concile de Latran on n'était nullement persuadé de la nécessité de la confession, je lui réponds qu'il a mal pris la pensée de cet auteur. Il est vrai que Gratien, qui a écrit environ cinquante ans avant le concile de Latran, propose cette question, savoir, si quelqu'un peut obtenir le pardon de ses péchés par la seule contrition du cœur sans la confession de bouche; et qu'après avoir rapporté les deux sentiments opposés, il ajoute: Nous avons exposé en peu de paroles les autorités et les raisons sur lesquelles sont fondées l'une et l'autre opinion touchant la confession; mais à laquelle faut-il plutôt s'attacher? C'est ce que nous laissons au choix et au jugement du lecteur, parce que l'un et l'autre ont pour défenseurs des hommes sages et religieux; d'où Kemnitius conclut qu'il était donc libre en ce temps-là de tenir pour ou contre la nécessité de la confession; et que par conséquent jusque-là l'obligation de se confesser n'était pas encore passée en dogme.

Je dis à cela que Kemnitius n'a pas pris la question de Gratien dans le sens où cet auteur l'a proposée; car Gratien n'a prétendu dire autre chose, sinon qu'il y avait des théologiens de son temps qui soutenaient que souvent l'homme est justifié par une contrition parfaite avant de s'être confessé. Ce sentiment est vrai, et c'est celui du concile de Trente, qui l'enseigne en termes exprès (1); mais ce sentiment n'exclut nullement la nécessité de la confession; car la contrition qui justifie le pécheur renferme toujours nécessairement en soi le désir et la volonté de se confesser, quand on en aura l'occasion.

L'autre sentiment que Gratien oppose à celui-ci

(1) *Hos juxta fidem catholicam intelligere non possumus... Aliter determinanda est ista sententia ..., ut fidei nostræ integritas conservetur.* T. 21 Bibl. Pat., ed. Col. p. 55.

(2) *Certum est, nihil hoc certius, omnia peccata vel crimina confessione indigere et pœnitentiâ.* Ibidem.

(1) *Sess. 14, cap. 4, de Contritione.*

était de quelques théologiens qui tenaient que la rémission des péchés est indispensablement attachée à la puissance des clés, de sorte que les péchés ne se remettent qu'au moment même que le prêtre prononce l'absolution, après avoir entendu la confession ; c'est sur ce point que roulait la dispute du temps de Gratien, et tous les passages des auteurs rapportés par Gratien, ne tendent à autre chose qu'à prouver l'une ou l'autre de ces deux opinions, comme vous le reconnaîtrez aisément, quand vous voudrez prendre la peine de l'examiner.

Mais je veux que Gratien ait été dans le sentiment que Kemnitius lui impute ; quel préjudice en recevra la cause que je défends ici ? Gratien a été un compilateur diligent à recueillir quantité de bonnes choses, mais il ne passa jamais chez nous pour être un fort grand théologien ; et sa réputation en ce genre d'érudition fût-elle aussi éminente qu'elle est médiocre, il ne serait toujours qu'un auteur particulier qui nous aurait dit sa pensée. Or de quel poids peut être l'autorité d'un particulier contre le torrent des auteurs qui l'ont précédé, et contre le sentiment d'un concile général qui l'a suivi? Croit-on qu'il nous coûterait beaucoup de dire que Gratien s'est trompé? Pourquoi nous ferions-nous scrupule de dire ce qu'il dirait infailliblement lui-même, s'il revenait au monde, et qu'il eût été en effet dans le sentiment qu'on lui prête ? Il y aura toujours cette différence entre lui et Kemnitius, que la piété et la religion de Gratien ne permettent pas de douter qu'il ne se fût soumis à la décision d'un concile général, s'il avait vécu jusque-là, au lieu que Kemnitius a compté pour rien d'y être réfractaire. Mais, me dira-t-on, Gratien n'a pas été le seul dans la pensée que la confession ne fût pas nécessaire ; il cite quantité d'auteurs pour appuyer cette opinion, et il dit que ces auteurs sont des hommes sages et religieux. Je réponds que, si Gratien a été dans l'erreur que nous voulons bien lui supposer, il n'est pas surprenant qu'il ait cherché à la défendre par des autorités respectables, qu'il s'est flatté d'avoir pour lui, mais qu'il s'est trompé aussi bien pour la preuve que pour la thèse, ce qui n'est d'aucune conséquence contre le sentiment catholique. Ce n'en est là que trop pour répondre à l'objection la plus forte et la plus apparente de toutes celles que Kemnitius a formées contre nous. Passons présentement au second article, et faisons voir que ce ministre n'a pas mieux réussi à vouloir éluder la force des passages des SS. Pères, que nous citons pour la confession.

DEUXIÈME PROPOSITION : *Les passages des SS. Pères prouvent clairement l'obligation de confesser en détail les péchés secrets au prêtre.*

La plupart des autorités que j'ai rapportées jusqu'ici ne vont guère au-delà du septième siècle; cela m'a suffi pour mon dessein, qui était de prouver que l'obligation de confesser ses péchés était reconnue avant le concile de Latran, et que Kemnitius a eu tort d'en référer l'origine à ce concile. Si je ne suis pas remonté plus haut pour trouver des témoins plus anciens, ce n'est sûrement pas par indigence, comme vous le verrez assez par ce qui me reste à dire ; car les premiers siècles nous fournissent bon nombre de témoins, qui ne parlent pas moins clairement sur la nécessité de la confession que ceux dont nous avons déjà ouï les dépositions ; mais Kemnitius, pour affaiblir les preuves que nous en tirons, a imaginé plusieurs espèces de confession (1), qu'il prétend avoir été en usage parmi les premiers chrétiens : celle qui se faisait à Dieu seul, et non au prêtre; celle qui se faisait en général, et non en détail ; celle qui se faisait par dévotion, et non par obligation ; celle par laquelle on consultait le confesseur sur quelque point particulier, sans lui déclarer tout l'état de sa conscience ; celle où l'on s'accusait des péchés publics, sans faire mention des péchés qui n'étaient venus à la connaissance de personne; et c'est en rapportant les témoignages de l'antiquité à quelqu'une de ces différentes espèces de confession qu'il prétend se tirer d'affaire, et arrêter toutes nos conséquences ; mais il est aisé de lui montrer que les passages des SS. Pères prouvent clairement une obligation stricte et indispensable de confesser au prêtre tous les péchés mortels dont on se sent coupable, même les plus secrets, pour en recevoir l'absolution.

(1) *Tom.* 1, *p.* 341.

Je compte, monsieur, que le désir d'être éclairci sur un point qui est d'une extrême conséquence pour votre salut, soutiendra votre attention dans l'examen que nous allons faire des passages des SS. Pères, et que Kemnitius, déjà convaincu d'erreur sur le premier article, ne vous paraîtra pas mériter d'être cru sur sa simple parole, lorsqu'il prononce, d'un ton décisif, que nous n'avons pas pour nous les témoignages de l'antiquité. Voyons ce qui en est.

Tertullien sera le premier des témoins de l'antiquité que j'ai à vous produire, non que je ne puisse en citer encore de plus anciens, mais parce que je me suis proposé de ne rapporter que des passages clairs et décisifs, sur lesquels il ne puisse y avoir aucun sujet raisonnable de contester. Cet auteur florissait dès la fin du second siècle. Voici comme il parle dans son livre de la Pénitence : J'estime que plusieurs évitent de déclarer leurs péchés (1), ou qu'ils diffèrent de jour en jour à le faire, parce qu'ils ont plus de soin de leur honneur que de leur salut ; ils sont en cela semblables à ceux qui, ayant contracté une maladie dans les parties secrètes du corps, cachent leur mal au médecin, et se laissent ainsi mourir par une malheureuse honte. O le grand avantage, ajoute-t-il un peu plus bas, qui leur reviendra d'avoir célé leur péché ! pensons-nous que pour l'avoir dérobé à la connaissance des hommes, il échappera à celle de Dieu ? Vous voyez, monsieur, qu'il s'agit ici de péchés secrets ; que la pensée de Tertullien est qu'il faut les déclarer aux hommes, et qu'il ne suffit pas de les confesser à Dieu seul ; et que de plus il juge que le salut y est très-fort intéressé. Entendez présentement les paroles de cet auteur comme il vous plaira, ou d'une confession publique qui devait se faire en pleine assemblée, ou d'une confession secrète qui devait se faire au seul prêtre, cela m'est fort indifférent ; si Tertullien a exigé qu'on se confessât publiquement et en pleine assemblée, il en a donc exigé plus que nous, et il aura été bien éloigné de dispenser les pécheurs, comme vous faites, de se confesser du moins au prêtre ; et s'il n'a exigé qu'une confession secrète, telle qu'elle se pratique parmi nous, le voilà donc entièrement dans notre sentiment.

Origène, qui a suivi de près Tertullien, compare (2) les péchés secrets, qui chargent la conscience, aux viandes indigestes qui chargent l'estomac, et dit qu'il faut avoir recours à la confession, pour jeter ses péchés et en guérir ; il ajoute qu'il faut un grand discernement pour choisir un médecin spirituel, auquel on découvre les maladies de son âme, qu'après en avoir fait choix, il faut lui obéir en tout, et s'il juge qu'on doive déclarer quelqu'une de ses fautes devant toute l'assemblée des fidèles, il faudra s'y soumettre.

(1) *Plerosque publicationem suî aut suffugere, aut de die in diem differre præsumo, pudoris magis memores quàm salutis : velut illi qui, in partibus verecundioribus corporis contractâ vexatione, conscientiam medentium vitant, et ita cum erubescentiâ suâ pereunt ... Grande planè emolumentum verecundiæ occultatio delicti pollicetur ! videlicet si quid humanæ notitiæ subduxerimus, proindè et Deum celabimus ?* Tert., de Pœnit., ed. Froben., p. 484.

(2) *Dum accusat semetipsum et confitetur, simul evomit et delictum, atque omnem morbi digerit causam.* Hom. 2 in psalm. 37, t. 1 ed. Froben., p. 529.

Par où vous voyez, monsieur, qu'avant de faire une confession publique, on en faisait auparavant une secrète au prêtre, et qu'on ne déclarait pas dans la publique tout ce qu'on avait déclaré dans la secrète.

Kemnitius s'est avisé ici de distinguer entre les péchés secrets et entre les péchés publics, et a prétendu que la doctrine d'Origène est qu'il suffit de confesser les premiers à Dieu seul, et que pour ce qui est des péchés publics et notoires, il faut les exposer au prêtre, pour apprendre de lui quels sont ceux qui peuvent être déclarés dans l'assemblée des fidèles avec fruit et avec édification, sans s'exposer aux mauvais effets de la médisance. Il soutient que cette doctrine se trouve renfermée dans les deux homélies sur le psaume 37, disant que la première traite des péchés de la première espèce, et que la suivante traite de ceux de la seconde; mais il n'y qu'à lire les deux homélies pour voir qu'il est parlé dans l'une et dans l'autre des péchés en général, et qu'il n'y a pas le moindre fondement à cette distinction. Origène fait assez connaître ailleurs combien il est persuadé de la nécessité de confesser ses péchés les plus secrets, lorsqu'il dit que le seul moyen de prévenir l'accusation du démon, notre ennemi, est de nous accuser nous-mêmes (1); que celui qui nous a portés à offenser Dieu ne manquera pas de nous accuser de nos péchés les plus secrets, même de ceux que nous avons commis par pensée; mais que nous en accusant nous-mêmes, nous éviterons sa malignité, bien entendu, sans doute, que nous nous accuserons de nos péchés les plus secrets, sans quoi ils ne manqueraient pas de nous être reprochés par notre ennemi; se peut-il rien de plus fort pour réfuter la distinction imaginaire de Kemnitius? et ne trouve-t-il pas également encore sa condamnation dans ces autres paroles d'Origène (2) : « Si nous confessons nos péchés non seulement à Dieu, mais encore à ceux qui peuvent guérir nos plaies, nos péchés seront effacés par celui qui a dit : *Je dissiperai vos péchés ainsi que je dissipe les nuées?* »

Que dirai-je de S. Cyprien, qui a été contemporain d'Origène, et qui a souffert le martyre en l'an 258. Ce grand homme n'emploie-t-il pas toutes les forces de son éloquence pour porter les fidèles à se confesser exactement de leurs péchés? Que chacun, dit-il, confesse sa faute pendant qu'il est encore en ce monde, pendant qu'on peut recevoir sa confession, pendant que la satisfaction qu'il fera pourra être agréée de Dieu (3); ne rapporte-t-il pas l'exemple d'une fille qui fut punie de Dieu pour n'avoir pas expié son péché avant de communier (4)? Ne dit-il pas qu'on voit tous les jours des gens qui sont possédés par des esprits impurs, parce qu'ils ne confessent pas le secret de leurs péchés (5)? N'insiste-t-il pas sur l'œil de Dieu qui voit tout, qui pénètre tout, et à qui rien n'échappe de tout ce que la dissimulation voudrait couvrir?

(1) *Si quid in occulto gerimus, vel etiam intra cogitationum secreta commisimus, cuncta necesse est publicari ab eo qui accusator est peccati et incentor; si ergo in vitâ præveniamus eum, et nostri accusatores simus, nequitiam diaboli effugiemus.* Hom. 3 in Levit., t. 1 ed. Froben., p. 124.

(2) *Si revelaverimus peccata nostra non solùm Deo, sed et iis qui possunt mederi vulneribus nostris, delebuntur peccata nostra ab eo qui ait : « Ecce deleo ut nubem iniquitates.* » Hom. 17 in Lucam, t. 1 ed. Froben., p. 262.

(3) *Confiteantur singuli delictum suum, dùm adhuc qui deliquit in seculo est, dùm admitti ejus confessio potest, dùm satisfactio apud Dominum grata est.* Serm. de Lapsis, ed. Froben., p. 226.

(4) *Quæ fefellerat hominem, Deum sensit ultorem.* Ed. Froben., p. 225.

(5) *Quàm multi quotidiè pœnitentiam non agentes, nec delicti sui conscientiam confitentes, immundis spiritibus adimplentur!* Serm. de Lapsis, ed. Rigaltii, p. 202.

Mais, dit Kemnitius (1), S. Cyprien loue la grandeur de la foi de ceux qui s'accusaient d'avoir eu la seule pensée de sacrifier aux idoles, sans en être jamais venu à l'effet; par conséquent il ne fait pas à tout le monde un point d'obligation de déclarer ses pensées criminelles; belle conséquence! S. Cyprien voulait porter les fidèles à découvrir leurs mauvaises actions les plus cachées, et il les anime par l'exemple de ceux qui déclaraient jusqu'aux pensées les plus secrètes de leur cœur; que s'il les loue sur ce sujet, ce n'est pas pour leur en faire un mérite de surérogation, mais pour leur en faire un mérite d'obéissance; car il ajoute incontinent qu'ils en avaient usé ainsi, sachant bien qu'*on ne se moque pas de Dieu impunément* (2); ce qui fait assez connaître qu'ils n'avaient pas cru pouvoir s'en dispenser. Et il ne sert de rien de dire, comme fait encore Kemnitius, que la pensée de sacrifier aux idoles avait rapport à un péché public, dont elle pouvait aisément devenir la cause, et que c'est par cet endroit que les pénitents croyaient devoir s'en accuser; car par la même raison ils auraient été obligés également à s'accuser des pensées d'adultère, d'homicide, de parjure, etc., puisque ces sortes de pensées ont le même rapport aux péchés publics, dont ils peuvent aisément devenir la cause. Kemnitius pose pour fait incontestable que, dans la primitive Église, on ne se croyait obligé qu'à confesser les péchés publics et scandaleux; comment peut-on appeler péché public une pensée qui ne se produit jamais au dehors? Quel scandale avaient donné ceux qui n'avaient eu qu'une pensée interne de sacrifier? Trouvez-vous, monsieur, que les idées que Kemnitius s'est formées soient fort justes? Mais avançons, sans trop nous arrêter aux chicanes de ce ministre.

Lactance, qui a écrit sur la fin du troisième siècle, nous avertit de ne point tenir notre cœur couvert et enveloppé, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, de ne garder dans le secret de notre conscience aucun crime caché sous le voile de la dissimulation. Il veut que la circoncision des Juifs ait été la figure de la confession, et que ce soit là la circoncision du cœur, dont les prophètes ont parlé. *Dieu*, dit-il (3), *qui par une bonté infinie nous a fourni tous les moyens nécessaires au salut, nous a tracé dans la circoncision de la chair l'idée de la véritable pénitence, afin que si nous découvrons notre cœur à nu, c'est-à-dire si nous confessons nos péchés pour satisfaire à Dieu, nous obtenions de lui le pardon qu'il refuse à ceux qui s'opiniâtrent dans le mal, et qui cèlent celui qu'ils ont commis.* Faites réflexion, monsieur, je vous prie, sur ce passage, et voyez si nous pourrions en désirer de plus clairs, et qui nous fassent mieux entendre notre obligation de confesser nos péchés les plus secrets.

S. Basile, mort en 378, dit, en termes exprès, qu'il faut nécessairement confesser ses péchés à ceux qui ont reçu la dispensation des mystères de Dieu (4); or qui sont ceux à qui la dispensation des mystères a été confiée, si ce ne sont les prêtres? Que voudriez-vous, monsieur, de plus formel et de plus opposé aux prétentions de Kemnitius? Que ce ministre nous dise après cela (p. 344, n. 50) : Il est bon, il est avantageux de

(1) *T.* 1, *pag.* 346, *n.* 50.

(2) *Quantò et fide majores et timore meliores sunt, qui quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentur!... Scientes scriptum esse : « Deus non irridetur.* » Serm. de Lapsis, ed. Froben., p. 226.

(3) *Pœnitentiam nobis in illâ circumcisione proposuit, ut si cor nudaverimus, id est, si peccata nostra confessi satis Deo fecerimus, veniam consequamur, quæ contumacibus et admissa sua celantibus denegatur.* Liv. 4 Div. Inst., t. 3 Biblioth. Patr., ed Colon. p. 580.

(4) *Necessarium est confiteri iis quibus credita est dispensatio mysteriorum Dei.* Regula 288, tom. 2 ed. Paris., p. 728.

confesser les péchés qui chargent le plus la conscience, pour demander conseil au prêtre, ou pour en recevoir quelque instruction ; mais ce n'est pas là ce que dit S. Basile ; ce Père dit qu'il est nécessaire, *necessarium est*, ἀναγκαῖον. Que le ministre dise encore (p. 344, n. 50) qu'il ne s'agit là que de la confession faite en termes généraux, par laquelle on s'avoue pécheur et coupable ; mais S. Basile prétend (1) que la confession se fasse, afin que la pénitence puisse être proportionnée à la qualité du péché. Or comment le prêtre pourra-t-il proportionner la pénitence, s'il n'a pas une connaissance exacte du péché ? Il dit encore (2) que comme on ne fait pas connaître les infirmités du corps à tout le monde indifféremment, mais seulement à ceux qui savent les guérir, aussi ne doit-on faire la confession de ses péchés qu'à ceux qui peuvent y apporter remède. Mais, monsieur, se contente-t-on de dire en général qu'on est malade? N'a-t-on pas soin de spécifier tous ses maux au médecin, afin qu'il puisse y appliquer des remèdes convenables? On sent donc parfaitement que la pensée de S. Basile est d'exiger du pénitent qu'il en use de même envers le médecin de son âme, et c'est là justement l'avis que S. Grégoire de Nysse, frère de S. Basile, donne aux pénitents. *Découvrez hardiment*, dit-il (3), *à votre père spirituel tout ce que vous avez de plus caché, faites-lui connaître le fond de votre cœur, comme vous montreriez à un médecin vos plaies cachées.*

Quand nous n'aurions pas d'autres témoignages de l'antiquité, sur la nécessité d'une confession détaillée, que ceux que je viens de rapporter, certainement il y en aurait déjà bien assez pour confondre Kemnitius; mais, monsieur, vous allez voir que nous sommes beaucoup plus riches en passages que cet auteur ne se l'est figuré, et qu'il faut qu'il ait ignoré ceux qui me restent à produire, ou qu'il ait fait semblant de les ignorer, ou qu'il n'ait pas voulu en sentir la force.

S. Ambroise dit qu'il a été ordonné (4) par le Seigneur d'admettre les plus grands pécheurs à la participation des dons célestes, pourvu qu'ils fassent pénitence de leurs péchés de tout leur cœur, en s'avouant coupables par une confession sincère; où vous remarquerez, s'il vous plaît, la condition que le saint exige comme nécessaire pour être rétabli dans les droits sacrés. C'est qu'il faut que le pécheur manifeste ses péchés par une confession humble et sincère. Que si vous prétendez, monsieur, qu'il s'agit là de péchés publics et de confession publique, il est aisé de vous faire voir que S. Ambroise demande également qu'on s'accuse des péchés les plus secrets ; car il dit, au chap. 16 de son livre de la Pénitence (5), que celui qui fait une exacte pénitence de ses péchés cachés ne reçoit pas pour cela les avantages de la réconciliation, s'il n'y est rétabli par le ministère des prêtres ; mais pourquoi avoir recours aux paroles du saint, lorsque nous trouvons dans sa conduite une preuve bien complète de ce que nous prétendons ? N'est-il pas dit dans sa Vie, qui a été écrite par Paulin, l'un de ses diacres, et, par conséquent, auteur contemporain, qu'il répandait beaucoup de larmes en entendant les confessions des pénitents, et que par là il les obligeait à pleurer avec lui? L'auteur n'ajoute-t-il pas que le saint gardait un profond secret sur tout ce qui lui avait été confié, et qu'il ne s'en entretenait qu'avec Dieu seul pour implorer ses miséricordes (1)?

Ce qui se trouve dans une exhortation à la pénitence de la façon de S. Pacien, évêque de Barcelonne, n'est-il pas également fort pour faire sentir à tout le monde qu'on n'exigeait pas moins des pénitents au quatrième siècle qu'on en exige aujourd'hui. Ce saint évêque ne les conjure-t-il pas par celui à qui les choses les plus secrètes sont connues, de ne rien cacher, de ne point voiler leur conscience blessée (2)? Ne se plaint-il pas de ceux qui s'adressent à des prêtres ignorants ou peu instruits, dans la vue de les surprendre (3) ? Ne dit-il pas qu'il y en a qui confessent bien leurs péchés et qui les expliquent assez soigneusement, mais qui refusent de se soumettre aux exercices pénibles de la pénitence (4)? Il les compare à ceux qui, faisant venir le médecin chez eux, lui découvrent fort fidèlement leurs plaies, mais qui négligent d'y mettre l'appareil, et ne font rien de tout ce que le médecin a ordonné.

Venons à S. Augustin, dont l'autorité vous paraît aussi bien qu'à nous mériter des égards particuliers. Ce saint docteur pouvait-il nous exprimer plus clairement ce qu'il a marqué de la nécessité de confesser ses péchés les plus secrets aux prêtres, que par les paroles suivantes que nous trouvons dans sa quarante-neuvième homélie : *Que personne ne dise* (5) : *Je fais pénitence en secret aux yeux de Dieu; c'est assez que celui qui doit m'accorder mon pardon connaisse la pénitence que je fais au fond de mon cœur; car, s'il en était ainsi, ne faudrait-il pas dire que c'est donc sans raison que Jésus-Christ a dit a ses apôtres et à leurs successeurs : « Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié au ciel? » Ne s'ensuivrait-il pas que ce serait donc en vain que les clés auraient été confiées à l'Église? Quoi! prétendons-nous frustrer l'Évangile de son effet? rendrons-nous vaines les paroles de Jésus-Christ, et oserons-nous promettre ce qu'il n'a jamais pensé à nous accorder ?* C'est pour cela qu'il ajoute dans l'homélie suivante que celui qui a la conscience chargée de péchés mortels (6), n'a point de salut à espérer, s'il n'a recours aux clés de l'Église. Or il est aisé de voir que parmi les péchés mortels dont il fait le dénombrement, il y en a plusieurs de secrets et de cachés qui ne viennent guère à la connaissance du public. Il veut donc que dès que le pécheur aura formé la résolution sincère de se convertir, il aille trouver les prêtres chargés du ministère des clés pour leur exposer l'état de sa con-

(1) *Quoniam conversionis modus debet esse accommodatus.* Regula 228, t. 2, ed. Paris., p. 728.

(2) *Omninò in peccatorum confessione eadem ratio est, quæ etiam in apertione vitiorum corporis*, etc. Regula 229, t. 2 ed. Paris., p. 702.

(3) *Audacter ostende illi quæ sunt recondita animi arcana, tanquàm occulta vulnera medico retege.* In oratione in mulierem peccatricem, t. 2 ed. Paris. ; apud Ægid. Morel, p. 137.

(4) *Ergo evidentissimè Domini prædicatione mandatum est etiam gravissimi criminis reis, si ex toto corde et manifestâ confessione peccati pœnitentiam gerant, sacramenti cœlestis gratiam refundendam.* Lib. 2, de Pœnit., cap. 3, t. 2 ed. nov. Paris., p. 420.

(5) *Si quis occulta crimina habens propter Christum studiosè pœnitentiam egerit, quomodò ista recipit, si ei communio non refunditur?* Lib. 1, de Pœnit., cap. 16, t. 2 ed. nov. Paris., p. 414.

(1) *Causas autem criminum, quas illi confitebantur, nulli, nisi Domino soli apud quem intercedebat, loquebatur.* In Vitâ S. Ambros., ed. Froben., p. 10.

(2) *Desinite vulneratam tegere conscientiam.* In Parcnœsi ad Pœnit., Biblioth. Pat. tom. 4, p. 316.

(3) *Quid facies, qui decipis sacerdotem, qui aut ignorantem fallis, aut non plenè scientem ?* Ibidem.

(4) *Nunc ad eos sermo sit, qui benè ac sapienter vulnera sua confitentes, quæ vulnerum medicina sit non noverunt.* Ibidem.

(5) *Nemo sibi dicat : Occultè ago, apud Deum ago ; novit Deus, qui mihi ignoscit, quia in corde ago ; ergo sine causâ dictum est : « Quæ solveritis in terrâ soluta erunt in cœlo! » ergo sine causâ sunt claves datæ Ecclesiæ Dei! frustramus Evangelium Dei, frustramus verba Christi, promittimus vobis quod ille negat ?* Hom. 49, t. 10 ed. Froben., p. 549.

(6) *Implicatus tam mortiferis peccatorum vinculis detrectat confugere ad claves Ecclesiæ, et audet sibi salutem aliquam polliceri?* Hom. 50, t. 10 ed. Froben., p. 559.

science (1), et apprendre d'eux la satisfaction convenable qu'il faudra qu'il fasse pour ses pechés, exigeant, de plus, de lui que s'il a donné du scandale, il soit prêt à le réparer par une confession publique, selon l'avis de celui à qui il aura déclaré toutes choses.

S. Léon, qui n'est mort qu'environ trente ans après S. Augustin, a commencé à retrancher l'usage de la confession publique dans l'Eglise latine, et n'en a pas voulu d'autre que celle qui se fait au seul prêtre en secret; ce qui fait voir que la confession publique était une affaire de discipline sujette au changement, et que la nécessité de se faire absoudre par un prêtre, après lui avoir déclaré ses péchés, a toujours été regardée comme invariable; voici les paroles de ce grand pape : *Je défends*, dit-il, *que l'on fasse réciter en public la déclaration que les pécheurs auront faite de toutes leurs fautes en détail, les donnant par écrit, parce qu'il suffit de découvrir aux prêtres, par une confession secrète, les péchés dont on se sent coupable; car quoiqu'on doive louer la plénitude de la foi de ceux qui ne craignent pas de se couvrir de confusion devant les hommes, parce qu'ils ont une forte crainte de Dieu, néanmoins, comme tous ceux qui demandent la pénitence n'ont pas commis des péchés à ne point appréhender de les publier, il faut abolir cette coutume si blâmable, de peur que plusieurs ne se privent des remèdes de la pénitence et qu'ils n'en soient éloignés par la honte ou par la crainte qu'ils peuvent avoir de découvrir à leurs ennemis des actions qui méritent d'être punies par l'autorité des lois; car la confession qu'on fait premièrement à Dieu, et ensuite au prêtre, doit suffire* (2). Vous voyez, monsieur, par ces paroles, ce que S. Léon a jugé être d'une pratique absolument nécessaire, et ce qu'il a regardé comme étant de surérogation, et même comme étant d'une superfluité dangereuse.

Finissons par S. Grégoire-le-Grand; car je ne dois pas multiplier ici les citations à l'infini, ce serait trop vous fatiguer. Ce saint pontife qui a gouverné l'Eglise, comme vous savez, sur la fin du sixième siècle, nous a tracé dans la résurrection de Lazare une figure admirable de la conversion du pécheur; elle est des plus propres à nous faire comprendre la pensée du saint sur le sujet dont il s'agit. *Tout pécheur*, dit-il (3), *est enseveli dans le fond du tombeau tant qu'il retient ses péchés dans le secret de sa conscience, mais le mort sort hors du tombeau lorsque le pécheur confesse de son propre mouvement ses iniquités; c'est donc à tous ceux qui sont morts par le péché qu'il est dit aussi bien qu'à Lazare :* SORTEZ DU TOMBEAU; *pourquoi gardez-vous vos péchés cachés au fond de votre conscience? Faites-les sortir par la confession; que le mort quitte les ténèbres du tombeau pour se faire voir au jour, c'est-à-dire : Que le pécheur confesse ses péchés en produisant au dehors ce qu'il a de plus caché dans les secrets replis de sa conscience; après quoi il pourra être delié par le ministère des prêtres, comme Lazare fut délié par les mains des disciples du Sauveur.*

Vous remarquerez ici sans doute, monsieur, sans que je vous en suggère la pensée, que S. Grégoire parle de tous les pécheurs qui sont coupables de péchés mortels, *omnis peccator, cuilibet mortuo in culpâ;* qu'il parle nommément de ceux dont les péchés sont cachés, *introrsùm latet, in suis penetralibus occultatur,* qu'il soumet tous les pécheurs à l'obligation de se confesser, puisque ce n'est qu'à ce prix qu'ils doivent être déliés par les prêtres : *Venientem verò foràs solvant discipuli.*

De quoi servent donc ici toutes les distinctions de Kemnitius? et à quoi aboutissent les neuf espèces de confessions différentes qu'il a imaginées pour se tirer d'intrigue? En eût-il encore imaginé trente autres, de quelle ressource tout cela lui serait-il pour éluder la force des passages que vous venez de lire? Ne sera-t-il pas toujours vrai de dire que les Pères des premiers siècles ont reconnu une obligation stricte et indispensable de confesser tous les péchés mortels, même les plus secrets, non seulement à Dieu, mais aussi au prêtre?

Je sais, monsieur, ce que vous allez m'objecter. Vous prétendrez sans doute, avec Kemnitius, que si nous avons des Pères qui nous sont favorables (car il est resté à cet auteur (1) encore assez de bonne foi pour n'oser en disconvenir), il y en a aussi d'autres qui nous sont absolument contraires; et vous ne manquerez pas de nous opposer nommément S. Chrysostôme, qui, dans plusieurs endroits, semble s'être exprimé de manière à faire croire qu'il n'a exigé du pénitent d'autre espèce de confession que celle qui se fait à Dieu seul.

Mais, monsieur, je vous prie de remarquer premièrement que par la confession qui se fait au prêtre, on entend aussi fort bien la confession qui se fait à Dieu seul, puisque le prêtre tient la place de Dieu, et que c'est Dieu qui par le ministère du prêtre absout le pécheur. C'est pour cela qu'Anastase de Sina dit : Confessez vos péchés à Jésus-Christ par le prêtre (2). C'est aussi pour cela qu'il est dit dans la formule de la confession de S. Fulgence : Je me confesse à vous, Seigneur, Père du ciel et de la terre (3), quoiqu'il y y soit marqué que la confession se faisait devant le prêtre, *coram hoc sacerdote;* ainsi les passages de S. Chrysostôme, qui semblent marquer que la confession faite à Dieu suffit, n'excluent pas celle qui se fait au prêtre.

Je vous prie de remarquer, en second lieu, que saint Chrysostôme ayant succédé à Nectaire, patriarche de Constantinople, qui avait aboli dans son église la pénitence et la confession publique, il s'est fort intéressé à justifier et à maintenir ce qui avait été fait par son prédécesseur. C'est dans cette vue qu'il dit : Je ne vous expose pas en plein théâtre (4), je ne prétends pas que vous serviez de spectacle aux hommes en leur confessant vos désordres; découvrez-vous à Dieu, montrez-vous à celui qui ne vous reprochera pas vos déréglements, mais qui les guérira. On trouve chez ce Père plusieurs passages semblables, qui, sans exclure la confession qui se fait à Dieu par le prêtre, déclarent fort inutile la confession qui se fait en présence de témoins, ou en pleine assemblée.

Remarquez, s'il vous plaît, en troisième lieu, que le saint avait fort à cœur la pratique de l'examen de conscience, et qu'il y exhortait ses auditeurs en toute occasion. Or il est bien sûr que dans cet examen c'est devant Dieu seul qu'on fait la revue de ses péchés; c'est à Dieu seul qu'on les expose pour lui en demander pardon, et pour chercher des remèdes

(1) *Veniat ad antistites, per quos illi claves in Ecclesiâ ministrantur.* Homil. 50, tom. 10 edit. Froben., p. 559.

(2) *Sufficit illa confessio, quæ primùm Deo offertur, tum etiam sacerdoti.* Epist. 136, ed. Quénel, p. 356.

(3) *Omnis peccator, dùm culpam suam intra conscientiam abscondit, introrsùm latet, in suis penetralibus occultatur; sed mortuus venit foràs, cùm peccator nequitias suas spontè confitetur. Lazaro ergo dicitur : Veni foràs, ac si apertè cuilibet mortuo in culpâ diceretur : Cur reatum tuum intra conscientiam abscondis? Foràs jam per confessionem egredere. Veniat itaque foràs mortuus, id est, culpam confiteatur peccator, venientem verò foràs solvant discipuli.* Hom. 26 in Joan., t. 1 ed. Paris., p. 1441.

(1) *Inveniuntur apud veteres sententiæ duriores inclinantes ad necessitatem confessionis.* T. 1 Exam., p. 353.

(2) *Confitere Christo per sacerdotem peccata tua.* De sacrâ Synaxi, in Auctuario P. Combefis., t. 1 ed. Paris., apud Ant. Bertier, p. 890.

(3) *Confiteor tibi, Domine, Pater cœli et terræ.* In Sacram. S. Greg., ed. Ménard, Paris., p. 225.

(4) *Hom. 5, de Incomprehens. Nat. divinæ, t. 5, apud Hugonem*, p. 1195.

propres à guérir de ses misères : aussi est-ce dans ce sens qu'il faut entendre les paroles qui se trouvent dans la seconde homélie sur le cinquantième psaume: Si vous avez peine à déclarer vos péchés aux hommes, dites-les (1) tous les jours dans le fond de votre âme ; je ne vous dis pas de les dire à celui qui est serviteur aussi bien que vous, afin qu'il vous en fasse des reproches : dites-les à Dieu, afin qu'il vous en guérisse. Que penser ici de Kemnitius, qui nous reproche de négliger la confession qui se fait à Dieu, pour ne nous attacher qu'à celle qui se fait à l'homme? Qu'est-ce donc que l'examen de conscience, si ce n'est une confession qui se fait à Dieu? Prétendra-t-il que la pratique de cet examen est plus en usage chez vous que chez nous ? Il aurait certainement bien de la peine à nous le persuader : d'ailleurs le prêtre ne dit-il pas tous les jours à la messe, et tous les assistants avec lui : « *Confiteor Deo omnipotenti,* » *je me confesse à Dieu tout-puissant*, et n'est-ce pas par-là qu'on a coutume de commencer la confession, lorsqu'on se présente au prêtre? Il faut en vérité que Kemnitius ait été bien de loisir, pour s'amuser à nous faire des reproches aussi frivoles que ceux-là; mais achevons d'éclaircir les difficultés qu'il nous forme sur les expressions de S. Chrysostôme. Remarquez donc en dernier lieu, s'il vous plaît, monsieur, qu'il n'y a aucune obligation de confesser les péchés véniels, parce qu'ils ne nous privent pas de la grâce de Dieu. Il est très-sûr qu'on peut les effacer par la confession qui se fait à Dieu seul, par les gémissements du cœur, et par d'autres bonnes œuvres; c'est de ces péchés que parle le saint docteur, lorsqu'il dit qu'on peut approcher de la sainte table, après avoir réformé devant Dieu ce qui se trouve de défectueux dans l'intérieur de la conscience. Que si l'on prétend que S. Chrysostôme reconnaît dans la confession qui se fait à Dieu seul une vertu qui s'étend jusqu'à effacer les péchés mortels, nous prétendons bien l'y reconnaître aussi, lorsqu'elle est accompagnée d'une contrition parfaite, et d'une volonté sincère de se confesser au prêtre à la première occasion. Qui doute de plus que cette confession faite à Dieu ne soit aussi bien que la prière, le jeûne, l'aumône, et d'autres bonnes œuvres, une excellente disposition à la réconciliation, un remède très-salutaire pour se corriger de ses péchés, et par-dessus tout un moyen très-propre à expier les restes des péchés, je veux dire, à acquitter les peines temporelles dont on se trouverait encore redevable à la justice de Dieu, après avoir obtenu la rémission de la coulpe du péché; c'est là tout ce que le saint a voulu dire dans les passages qu'on cite contre nous : vous voyez, monsieur, que nous ne manquons pas de solutions pour y répondre ; en voilà de plus d'une espèce, il n'y a qu'à les appliquer; elles sont d'autant plus solides, qu'on est d'ailleurs bien assez assuré du sentiment de ce Père sur la nécessité de confesser ses péchés en détail au prêtre.

Ignoreriez-vous, monsieur, vous qui savez tout, ignoreriez-vous la différence que ce saint docteur établit entre les prêtres de l'ancienne loi et ceux de la loi nouvelle? Ne dit-il pas que ceux-là n'avaient d'autre pouvoir que celui de déclarer qu'on était guéri de la lèpre (2), au lieu que ceux-ci en guérissent effectivement? cela s'accorde-t-il avec le principe de Kemnitius, qui prétend (3) que le prêtre n'a de ministère que pour annoncer le bienfait de la réconciliation, et qu'il n'est nullement juge pour prendre connaissance de la cause? c'est sur ce principe qu'il établit la dispense de se confesser en détail ; mais ce principe étant déclaré faux par S. Chrysostôme, comment peut-il chercher à s'appuyer de l'autorité de ce Père? Ce saint docteur n'ajoute-t-il pas dans le même endroit que Dieu a accordé aux prêtres un pouvoir qu'il n'a pas accordé aux anges ni aux archanges? car il ne leur a jamais dit : *Les péchés que vous remettrez seront remis*, etc. (1). Mais s'il ne s'agit que d'annoncer le bienfait de la réconciliation, pourquoi un ange ne pourrait-il pas s'en acquitter aussi bien que le prêtre? Et quelques lignes plus bas, le saint ne dit-il pas que le Père éternel a donné à son Fils la puissance de juger dans toute son étendue (2)? Or dira-t-on que le Fils n'est pas véritable juge? Comment donc peut-on disputer cette qualité aux prêtres, s'il est vrai, selon saint Chrysostôme, qu'elle leur ait été communiquée par Jésus-Christ, sans aucune réserve? Et si les prêtres sont véritables juges, comment jugeront-ils, s'ils ne sont instruits de ce qui doit faire la matière de leurs jugements?

Mais pourquoi chercher dans les principes du saint la preuve de la nécessité de se confesser en détail aux prêtres, puisque ses paroles marquent si formellement cette obligation? N'exige-t il pas comme le premier des devoirs de la pénitence, qu'on condamne ses péchés, et qu'on les confesse (3)? et pour faire voir que c'est au prêtre qu'il faut les confesser, n'ajoute-t-il pas un peu plus bas qu'il faut rendre aux prêtres le respect qui leur est dû, parce que c'est à eux à remettre les péchés? N'exhorte-t-il pas les fidèles à faire une confession sincère (4) pendant la semaine sainte, en leur représentant la commodité du temps pour déclarer leurs péchés au prêtre, et pour découvrir leurs plaies au médecin spirituel? Ne dit-il pas que l'évêque, ou celui qui est chargé du soin des âmes, doit entrer dans tous les replis du cœur par une exacte recherche à qui rien n'échappe? qu'il faut qu'il prenne une connaissance entière de toutes les maladies, pour leur appliquer des remèdes convenables (5)? Ne se sert-il pas de l'exemple de la Samaritaine pour exhorter les fidèles à ne pas rougir de confesser leurs péchés? Ne leur dit-il pas que s'ils manquent à déclarer leurs péchés les plus secrets, ils n'éviteront pas la confusion publique qu'ils auront à essuyer devant le monde entier au jour du jugement (6)? Quoi de plus clair que tout cela?

Comment donc Kemnitius a-t-il osé soutenir (7) que la confession auriculaire ou secrète a été abolie du temps de Nectaire et de S. Jean Chrysostôme, pour conclure de là qu'elle n'est pas de droit divin? Quand nous compterions pour rien tout ce que nous venons de voir de S. Chrysostôme, Sozomène, qui a suivi ce Père de fort près, étant mort vers le milieu du cinquième siècle, ne pose-t-il pas pour principe incontestable, que pour demander et obtenir le pardon de ses péchés, il faut nécessairement les confesser au

(1) *Tom. 5, apud Hugonem, p.* 154.
(2) *At verò sacerdotibus nostris non corporis lepram, verùm animæ sordes, non dico purgatas probare, sed purgare prorsùs concessum est.* Lib. 3, de Sacerdot., t. 5, apud Hugonem, pag. 509.
(3) *Tom.* 1 *Exam., pag.* 356, *n.* 40.

(1) *Quam potestatem Deus neque angelis neque archangelis datam esse voluit; neque enim ad illos dictum est.* « *Quæcumque alligaveritis,* » etc. Lib. 3, de Sacerdot., t. 5, apud Hugonem, p. 508.
(2) *Pater omnifariam Filio potestatem dedit; cæterùm video eamdem omnifariam potestatem à Deo Filio illis traditam.* Ibidem.
(3) *Medicamentum pœnitentiæ conficitur primò condemnando et confitendo propria peccata.* Hom. 9 in Ep. ad Hebr., t. 4, apud Hugonem, p. 393 b.
(4) *Facienda diligens et pura confessio.* Hom. 30 in Genes., t. 1, p. 50 b. *Per illud tempus possumus peccata confiteri, vulnera medico offendere, et sanitatem consequi*, pag. 51 b.
(5) *Itaque nihil horum relinquendum est, quod non probè excutiat atque examinet episcopus; tum demum illum oportet remedia congruè, aptè, accommodatè afferre.* Lib. 2, de Sacerdot., tom. 4 apud Hugom., p. 500.
(6) *Errata sua in medium abducant, nisi velint in die illâ horrendâ universo orbi ea manifestè patere.* Hom. 33 in Joan., t. 3, op. 36.
(7) *Tom.* 1, *pag.* 349.

prêtre (1)? S'il était vrai que Nectaire et S. Chrysostôme eussent supprimé la confession secrète, comment Sozomène eût-il pu, trente ou quarante ans après la suppression prétendue, tenir un langage si contraire à la pratique et aux réglements faits par les patriarches de Constantinople? Peut-on nier que la confession secrète n'ait été en usage parmi les Grecs aux sixième, septième et huitième siècles? Les passages d'Anastase de Sina, et de Nicéphore, garde des archives, que j'ai cités, et le canon 102 du concile de Constantinople qu'on nomme *in Trullo* (2), ne le démontrent-ils pas clairement? Qu'on nous dise donc qui a rétabli la confession parmi les Grecs, si l'on prétend qu'elle ait jamais été abolie chez eux? et si l'on ne peut en nommer le restaurateur, qu'on cesse de prétendre qu'elle ait jamais été abolie.

Lors donc que Socrate et Sozomène nous apprennent que Nectaire permit à chacun d'approcher des mystères selon le mouvement de sa conscience, ils ne prétendent pas dire qu'il fût permis indifféremment à tous les fidèles d'approcher de la sainte table, sans s'être auparavant soumis au jugement d'un prêtre par la confession; ils veulent dire seulement que les pénitents furent dispensés de se présenter dorénavant devant le tribunal de la pénitence publique, que chacun consulterait sa conscience, que ceux qui se trouveraient sans péché mortel pourraient en toute sûreté participer aux saints mystères, et que ceux qui se sentiraient coupables de quelque péché grief, auraient la liberté de s'adresser à tel prêtre qu'ils voudraient pour se confesser, sans être obligés de se présenter à celui qui avait été établi pour administrer la pénitence publique.

C'est là tout le sens des paroles des deux historiens, qui, comme vous voyez, monsieur, ne donnent aucune atteinte à la nécessité de la confession, quoi qu'en puisse dire Kemnitius. Mais il est temps de passer au troisième article. Je crois en avoir dit assez sur le second pour nous assurer les témoignages de l'antiquité, en faisant voir l'inutilité des distinctions que le ministre de Brunswick a mis en œuvre pour en éluder la force. Reste présentement à examiner la nature de l'obligation que les Pères ont reconnue.

TROISIÈME PROPOSITION : *Les Pères ont prétendu que l'obligation de se confesser était de droit divin.*

Je dis que les Pères ont prétendu que l'obligation de confesser ses péchés en détail au prêtre était de droit divin, et j'ajoute qu'ils ont eu la plus grande raison du monde de le prétendre ainsi. C'est la seule chose qui me reste à prouver, pour achever de détruire tout cet assemblage de fausses idées dont Kemnitius a composé son système sur la confession; j'abrégerai le plus que je pourrai, et si j'ai le malheur de vous ennuyer, je n'aurai pas du moins à me reprocher de vous avoir entretenu de choses inutiles.

1° Vous venez de voir, monsieur, que les Pères ont reconnu dans les pécheurs l'obligation de confesser leurs péchés en détail; or il est bien sûr que cette obligation ne peut être fondée que sur un précepte divin ou sur un précepte ecclésiastique : nous ne trouvons nulle part que les Pères aient cité aucune loi de l'Eglise pour le fondement de cette obligation; reste donc à dire qu'ils n'ont pas connu d'autre source de cette obligation que le précepte divin.

2° Plusieurs Pères enseignent en termes exprès que c'est le Seigneur qui a établi la confession. Tertullien dit que le Seigneur a institué l'exomologèse (3) : or l'exomologèse est ou la confession même, ou un exercice de pénitence qui la supposait. S. Cyprien dit que l'exomologèse est nécessaire selon la discipline du Seigneur (1), c'est-à-dire, selon l'ordre établi par le Seigneur. S. Léon dit que Jésus-Christ a donné aux préposés de l'Eglise le pouvoir d'admettre à la participation du sacrement (2) ceux qui se seraient confessés, et qui auraient été réconciliés par les prêtres. Jean de Raithe, ami de S. Jean Climaque, dit que nous sommes obligés par une nécessité de précepte divin à confesser simplement nos péchés (3).

3° La plupart des Pères attribuent à la confession une vertu qu'elle ne peut avoir des hommes. Tertullien dit que l'exomologèse éteint le feu de l'enfer (4); Origène, que la confession a la vertu d'effacer les péchés (5); S. Chrysostôme, que c'est une abolition des crimes commis (6); S. Ambroise, qu'elle nous garantit d'un châtiment que nous n'éviterons pas en cherchant à excuser nos fautes (7) : S. Augustin, qu'elle opère dans l'âme du pécheur la joie et la santé (8). Or, monsieur, sont-ce là des effets d'une œuvre qui ne serait que d'institution humaine? je ne pense pas que vous en jugiez ainsi.

4° La même autorité qui a donné au prêtre le pouvoir de juger, est aussi la même qui exige de la part du pénitent la déclaration des péchés, afin de mettre le prêtre en état de porter son jugement. Or c'est le sentiment général des Pères que c'est Jesus-Christ même qui a chargé les prêtres de faire les fonctions de juge; j'ai déjà cité sur cela S. Chrysostôme, je me contenterai d'y ajouter S. Ambroise, qui dit, en termes exprès, que le prêtre est juge, que Jésus-Christ a donné aux apôtres et à leurs successeurs la commission de juger en sa place (9); et S. Jérôme qui dit qu'il se gardera bien de mal parler de ceux qui ont succédé aux apôtres, et qui, ayant les clés du royaume des cieux, préviennent en quelque façon le jour du jugement par les jugements qu'ils rendent (10). C'est donc par l'autorité de Jésus-Christ même que les pécheurs se trouvent obligés à se confesser aux prêtres, comme à ceux qui ont été établis juges par Jésus-Christ, et qui ne peuvent juger ni des péchés passés, ni de l'état présent du pénitent, sans en être instruits par le pénitent même.

Enfin, monsieur, si les Pères ont cité les mêmes passages de l'Ecriture que nous, pour prouver la nécessité de la confession, il ne pourra pas y avoir lieu de douter qu'ils ne l'aient cru d'institution divine aussi bien que nous. Or vous trouverez dans les en-

(1) *Cùm in petendâ veniâ peccatorum necessariò confiteri oporteat, grave ac molestum ab initio jure merito visum est sacerdotibus tanquàm in theatro circumstante totius Ecclesiæ multitudine crimina sua evulgare.* Lib. 7 Hist., c. 16, edit. Valesii p. 726.

(2) *Tom. 6 Conc. Labb., p.* 1185.

(3) *Institutam à Domino exomologesin sciens.* Lib. de Pœnit., edit. Froben., p. 485.

(1) *Quantò magis hoc in gravissimis delictis secundùm disciplinam Domini observari oportet!* Lib. 3, ep. 16, edit. Froben, p. 96.

(2) *Præpositis Ecclesiæ hanc tradidit potestatem, ut confitentibus actionem pœnitentiæ darent*, etc. Ep. 83 ad Theod., ed. Quénel, p. 302.

(3) *Quia simpliciter confiteri peccata tenemur ex necessitate divini mandati.* In grad. 4, t. 10 Biblioth. Patr., Lugd. apud Anissonios, p. 511.

(4) *Exomologesis extinguit gehennam.* Lib. de Pœnit., edit. Froben., p. 485.

(5) *Si revelaverimus peccata, delebuntur.* Hom. 17 in Lucam, ed. Froben., t. 2, p. 262.

(6) *Confessio præteritorum est abolitio delictorum.* Homil. 20 in Genesim, tom. 1, apud Hugonem, p. 30.

(7) *Plurimùm suffragatur reo verecunda confessio, et pœnam, quam in confessione non possumus, pudore sublevamus.* In psal. 37, t. 1 ed. Paris., p. 621.

(8) *Tristis es antequàm confitearis, confessus exulta, jam sanaberis.* In ps. 66, tom. 8 ed. Froben., p. 690.

(9) *Quod autem erat judicii sui dedit apostolis.* In psalm. 38, t. 1 ed. nov., p. 858, n. 37.

(10) *Qui claves regni cœlorum habentes quodammodò ante diem judicii judicant.* Epist. ad Heliod., de Vit. solit., t. 4 ed. Martianay, part. 2, p. 10.

droits que j'ai soin de marquer ici, que S. Athanase (1), S. Hilaire (2), S. Chrysostôme (3), S. Augustin (4), citent le passage du dix-huitième chapitre de S. Matthieu : *Tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel ;* qu'Origène (5), Bède (6), Alcuin (7), S. Bernard (8), Hugues de Saint-Victor (9), citent le passage du 5e chapitre de l'Epître de S. Jacques : *Confessez vos péchés les uns aux autres;* vous verrez dans les endroits marqués que les uns et les autres tirent de ces passages les mêmes conséquences que nous, pour établir l'obligation de se confesser. Il est donc démontré par cinq raisons sans réplique que les Pères ont eu les mêmes sentiments que nous sur la nature de cette obligation ; je veux dire qu'ils n'en ont pas connu d'autre source que le précepte divin ; j'ajoute qu'ils ont eu la plus grande raison du monde de regarder la confession, comme étant d'institution divine.

Car enfin, monsieur, pour examiner ici la chose en elle-même, n'est-il pas incontestable que Jésus-Christ a donné aux apôtres, et, en leurs personnes, aux ministres de l'Église, le pouvoir de lier et de délier, d'absoudre et de condamner? Penserions-nous que c'est pour en user témérairement, et sans connaissance de cause? Dieu n'a-t-il pas eu soin de nous marquer lui-même (1 Cor. 4, 2), que ce qui est le plus à désirer dans les dispensateurs des mystères, c'est qu'ils soient trouvés exacts et fidèles? lorsque le Sauveur, pour accomplir la promesse qu'il avait faite à ses disciples au chap. 18 de S. Matthieu, leur dit avant de monter au ciel, comme il est rapporté au chap. 20 de S. Jean : *Les péchés seront pardonnés à ceux à qui vous les pardonnerez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez,* ne les chargea-t-il pas de faire le discernement entre les péchés qu'il faudrait pardonner, et entre les péchés qu'il faudrait retenir? et ce discernement peut-il se faire sans connaître le détail? et ce détail peut-il se connaître sans l'aveu du pénitent? Qui ne voit donc ici la nécessité de la confession parfaitement établie, non par une conclusion amenée de fort loin, mais par la conséquence du monde la plus naturelle?

Peut-être me direz-vous, monsieur, que le passage cité ne fait connaître autre chose, sinon que c'est un bon moyen pour obtenir la rémission de ses péchés, que de s'adresser au prêtre pour s'en faire absoudre, après les lui avoir déclarés ; mais au fond, qu'il ne paraît pas par ce passage qu'il soit nécessaire de s'adresser au prêtre comme à son juge pour se faire absoudre, et qu'il peut y avoir d'autres voies de parvenir à la réconciliation avec Dieu. Mais vous ne faites donc pas attention à ces paroles : *Les péchés que vous retiendrez seront retenus ?* Comment seront-elles vraies, s'il y a d'autres voies indépendantes de la confession, propres à réconcilier le pécheur avec Dieu? Je suppose que le prêtre refuse l'absolution au pénitent ; dans ce cas il lui retient sans doute ses péchés : vous dites que le pénitent a d'autres moyens de faire sa paix avec Dieu ; vous prétendez donc que les péchés lui seront remis, quoique le prêtre les lui retienne ; mais en le prétendant, ne formez-vous pas une prétention contraire à celle de Jésus-Christ? Il est donc absolument nécessaire de se faire absoudre par le prêtre, après lui avoir donné une connaissance suffisante de l'état de sa conscience, et, à parler régulièrement, c'est l'unique moyen de rentrer en grâce avec Dieu. Que si la contrition toute seule justifie dans les cas où l'on ne peut pas se confesser, elle ne peut pas avoir cet effet, comme j'ai déjà eu l'honneur de vous le dire, à moins qu'elle ne soit accompagnée d'un désir sincère de se confesser au plus tôt.

Remarquez d'ailleurs, s'il vous plaît, monsieur, que, selon l'expression de l'Évangile, les clés ont été données aux ministres de l'Église, et que ce n'est pas sans dessein que le Sauveur a employé cette métaphore pour exprimer le pouvoir qu'il leur donnait. Car de même que personne ne peut entrer dans une maison fermée que celui qui en a la clé, de même aussi personne ne peut entrer dans le ciel qui lui a été fermé par le péché, s'il ne lui est ouvert par le ministère des prêtres. Certainement si l'on y pouvait entrer d'ailleurs, ce serait en vain que les apôtres et leurs successeurs auraient reçu les clés du royaume des cieux ; que servirait-il d'avoir les clés d'une maison, si l'entrée en était ouverte à tout le monde, malgré celui-là même qui en a les clés?

Remarquez encore, s'il vous plaît, qu'on ne donne pas les clés à un homme pour lui faire déclarer que la porte est ouverte ou fermée, mais que c'est pour l'ouvrir ou la fermer effectivement ; ce qui marque parfaitement bien la qualité du pouvoir qui a été donné aux ministres de l'Église. Car c'est ainsi que leur pouvoir ne consiste pas à déclarer seulement que le pécheur est lié ou délié, mais à le lier ou à le délier effectivement ; ce qui est absolument contraire aux principes par lesquels vous prétendez éviter l'occasion de vous confesser. Pour ce qui est du passage de S. Jacques au chapitre 5 de son Épître : *Confessez donc vos péchés les uns aux autres,* qui ne comprend que la pensée de l'Apôtre est que ceux qui ont péché, doivent confesser leurs péchés à ceux qui ont le pouvoir de les remettre? la suite des paroles de l'Apôtre ne le fait-elle pas assez connaître, puisqu'immédiatement auparavant il avait parlé des prêtres ? la particule *donc* marque ici une liaison, et il n'y en aurait aucune, s'il n'était parlé de la confession qui doit se faire au prêtre.

Le passage de S. Jean au chapitre 1er de sa première Épître n'est pas moins propre à nous faire comprendre que la confession est une condition, moyennant laquelle Dieu est prêt à nous pardonner nos péchés, et sans laquelle il ne nous les pardonnera pas : *Si nous confessons nos péchés,* dit cet apôtre, *Dieu est fidèle et juste pour nous les pardonner, et pour nous purifier de toute injustice ;* je sais que plusieurs des vôtres prétendent qu'il faut entendre ce passage de la confession, qui se fait à Dieu seul ; mais je leur demanderais volontiers en quel lieu de l'Écriture Dieu a promis le pardon à ceux qui se confessaient à lui seul, pour avoir donné lieu à l'Apôtre de dire que Dieu sera fidèle à s'acquitter de sa promesse : je ne pense pas, monsieur, que vous sachiez de texte où cette promesse soit contenue ; mais vous n'ignorez pas celui où il est dit : *Les péchés que vous remettrez seront remis,* et c'est en accomplissant cette parole envers ceux qui se font absoudre par les prêtres que Dieu se trouve fidèle dans sa promesse.

Les premiers fidèles, qui vivaient du temps des apôtres, n'ont pas ignoré le précepte de la confession, eux qui, au rapport de S. Luc, vinrent confesser et déclarer ce qu'ils avaient fait (Act. 19, 18), détaillant si bien leurs actions, que sur l'exacte connaissance qu'en eut S. Paul, il leur ordonna de brûler les mauvais livres qu'ils avaient lus pour satisfaire leur cu-

(1) *S. Ath., in sermonem in illa verba :* Profecti in pagum, *qui ab Holstenio pro genuino agnoscitur ; t.* 3 *ed. nov. Paris., p.* 438.
(2) *S. Hilar., in* 18 *Matth., ed. nov. Parisiensis, p.* 700.
(3) *S. Chrysost., l.* 3, *de Sacerd., t.* 5 *ed. Frob., p.* 508.
(4) *S. Aug., hom.* 49, *t.* 10 *ed. Frob., p.* 549.
(5) *Orig., hom.* 2 *in Levit., t.* 3 *ed. veteris, f.* 56.
(6) *Beda in Comment. ad caput* 5 *Jacobi, t.* 5, *apud J. Wilh., Friessen., p.* 693.
(7) *Alcuin, in ep.* 71, *ed. Duch.* 26, *Canisii tom.* 2, *apud Weston., p.* 416.
(8) *S. Bern., in lib. Med., cap.* 9, *t.* 1 *ed. Mab., p.* 330.
(9) *Hug., lib.* 2 *de Sacram., part.* 14, *C, t.* 2, *in eodem apud Ant. Hierat., p.* 495.

riosité criminelle, et ils en brûlèrent pour une somme considérable.

Soyez équitable, monsieur, je vous prie, et je vous en prie d'autant plus librement que vous vous êtes fait une grande habitude de l'être partout ailleurs : si pour appuyer quelqu'un de vos dogmes, vous aviez des textes aussi forts et aussi clairs que ceux que je viens de citer pour la confession, ne croiriez-vous pas votre cause parfaitement, et invinciblement bien établie? Souffririez-vous qu'on vînt vous dire de sang-froid que vous n'avez pour vous aucun témoignage de l'Ecriture? et si quelqu'un vous le disait, ne le regarderiez-vous pas en pitié, admirant ou sa hardiesse, ou sa stupidité? Que voulez-vous donc que nous pensions de votre Kemnitius, qui a cru porter un rude coup à notre confession auriculaire, en disant froidement qu'elle n'a pour elle ni les témoignages de l'Ecriture, ni ceux de l'antiquité? Je pense vous avoir bien fait voir le contraire par tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire; et le moins que je puisse me promettre de vous, est que vous vous tiendrez en garde pour ne pas vous en laisser imposer par ces airs d'assurance qu'affectent vos héros. Lorsqu'ils sentent leur cause faible, c'est pour lors qu'ils le prennent d'un ton plus haut, en redoublant leurs vanteries de ne suivre que le pur Evangile; et quand nous leur citons les textes de l'Ecriture les plus clairs, et que nous insistons sur le sens le plus naturel, en leur faisant voir que l'explication que nous leur donnons est appuyée de celle de tous les Pères, autorisée par la pratique de tous les siècles, soutenue par l'usage universel de l'Eglise, alors ces messieurs osent encore nous blâmer de nous attacher au fatras des traditions humaines, d'aimer la servitude, et de nous assujétir bonnement aux caprices de ceux qui ont entrepris de dominer sur nos consciences.

Encore un coup, monsieur, j'en appelle à votre équité, est-ce nous qui sommes blâmables d'avoir retenu parmi nous un usage que nous avons reçu de nos Pères, dont on ne peut trouver l'origine dans aucun siècle postérieur à celui des apôtres, qui a été constamment pratiqué par les empereurs et les rois, et tous les plus grands princes chrétiens de la terre, usage qui certainement n'eût pas trouvé des personnes, d'ailleurs si ennemies de la gêne et de la contrainte, dociles à s'y soumettre, s'il ne leur était venu d'une autorité supérieure à celle des hommes? Est-ce nous qui sommes blâmables d'avoir conservé une pratique si utile à entretenir l'innocence, si propre à ramener les plus grands pécheurs, si efficace pour tranquilliser les consciences humbles et sincères, si convenable pour mettre un frein aux passions, et si heureuse dans ses ressources pour rétablir l'ordre et la justice, et réparer des dommages irréparables par toute autre voie; ou est-ce votre Luther, homme sans aveu et sans caractère, qui a mérité un blâme éternel en entreprenant de son autorité particulière de retrancher une chose si avantageuse au christianisme, aussi divine dans son institution que salutaire dans ses effets, et dont la suppression enlèverait à la fragilité humaine le seul remède qui lui reste pour se relever de ses chutes, et fermerait à tous les pécheurs la porte du ciel, en les privant de la voie de réconciliation que Dieu leur a marquée?

Vos ministres de Strasbourg ont eux-mêmes si bien reconnu les avantages, l'importance, et la nécessité de la confession privée, qu'ils ont fait toute chose au monde pour la rétablir dans leurs églises. En voici l'histoire en peu de mots; elle est des plus singulières, et mérite certainement que vous en soyez informé.

Ces messieurs pensant à faire une nouvelle édition de leur Rituel, vers l'an 1670, examinèrent avec beaucoup de soin et d'application ce qu'il conviendrait d'y changer, et, après avoir fait leurs remarques, présentèrent au magistrat un écrit contenant trente-un articles en forme de doute et de questions sur les changements qu'ils croyaient ou convenables ou nécessaires, remettant néanmoins le tout avec une profonde soumission, comme ils s'expriment, à la dernière et souveraine décision du magistrat. Au reste, monsieur, n'allez pas me soupçonner de n'avoir qu'une connaissance confuse ou incertaine du fait que je vous rapporte. J'ai eu en main la pièce originale qui a été présentée au magistrat, et je vous en ferai voir, quand il vous plaira, une copie bien et dûment collationnée. Le sixième article de ce mémoire parlait de la communion, et l'on y témoignait désirer que le peuple reçût dorénavant la communion à genoux, tant pour se conformer à la pratique de l'église de Saxe, dont on disait avoir reçu le pur Evangile, que pour marquer sa foi touchant la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Euharistie; on ajoutait que S. Paul voulant que tout genou fléchisse au nom de Jésus-Christ, il était encore bien plus juste d'exiger que tout genou fléchît devant sa personne. Le magistrat répondit à cet article en deux mots, qu'il ne fallait rien innover.

Le dernier article du mémoire parlait de la confession, et cet article seul se trouve avoir plus d'étendue que tout le reste, contenant 27 pages, au lieu que tous les autres ensemble n'en contiennent que 22, de sorte qu'il paraît assez que c'est celui que l'on avait le plus à cœur, et pour lequel on croyait devoir plaider le plus fortement. Aussi y emploie-t-on des preuves de toutes les espèces pour porter le magistrat à consentir au rétablissement de la confession privée. Il en était dès lors comme il en est encore aujourd'hui; on se confessait par bande et par troupe, vingt et trente personnes se présentant en même temps pour recevoir de compagnie la même absolution. Les ministres voulurent changer cet usage, désirant que chacun en particulier fît connaître l'état de sa conscience, pour se faire absoudre seul et séparément; et c'est pour faire agréer ce changement au magistrat qu'ils citaient dans leur mémoire le onzième article de la Confession d'Augsbourg, l'Apologie de la confession, le huitième article de Smalcade, le livre de la Concorde au titre de la Prédestination, l'accord fait avec l'Église de Wittemberg, plus de douze auteurs luthériens, les paroles mêmes du Rituel de Strasbourg, p. 32, et p. 295, le sentiment de Jean Marbach, et de Jean Schmidt, ministres singulièrement considérés en cette ville, et, par-dessus tout cela, le texte du chap. 20 de S. Jean : *Les péchés que vous remettrez*, etc.; après quoi ils finissaient leur requête en disant que, eu égard au serment qu'ils avaient fait à leur ordination de ne rien souffrir qui pût donner atteinte à la doctrine contenue dans la Confession d'Augsbourg, et dans l'Apologie, ils s'étaient crus obligés à faire cette remontrance sur la confession; et de peur qu'on ne les soupçonnât d'agir par quelque vue d'intérêt, ils déclarèrent qu'ils renonçaient à tous les émoluments qui pourraient leur en revenir, promettant de s'abstenir de recevoir la pièce que les pénitents ont coutume de présenter dans les autres églises luthériennes. Le magistrat, pour toute réponse à cet amas de raisonnements, de preuves, de citations, se contenta de mettre à la marge de la requête ces deux petits mots : *C'est-là une nouveauté qu'il ne faut pas introduire.*

J'avoue que les ministres avaient eu grand soin de dire qu'ils ne pensaient pas à rétablir la confession des papistes; ils l'avaient rendue trop odieuse, pour qu'ils eussent osé l'entreprendre; c'était encore, selon eux, une gêne insupportable, une torture cruelle des consciences : c'est ainsi qu'ils l'appellent dans leur écrit. Toujours est-il vrai de dire qu'ils n'étaient pas contents de la manière de se confesser, telle qu'elle se pratiquait pour lors chez eux, et telle qu'elle se pratique encore aujourd'hui; ils voulaient quelque chose de plus, et désiraient que chacun fît connaître en particulier à son confesseur ses dispositions intérieures, et que s'il se sentait coupable de quelque péché grief qui lui fît de la peine, il eût assez de con-

fiance à son confesseur pour oser le lui déclarer ; mais je demanderais volontiers à ces messieurs s'ils prétendaient faire aux pénitents une obligation de déclarer leurs péchés secrets, ou s'ils leur laissaient une pleine liberté de ne les confesser qu'à Dieu seul ; s'ils ont prétendu qu'il n'y eût aucune obligation aux pénitents de déclarer leurs péchés, comment ont-ils pu se flatter qu'on viendrait les déclarer sans y être amené par le devoir, et quel eût été l'effet de la nouvelle ordonnance sur des esprits raisonnables? et s'ils ont prétendu en faire un devoir, n'était-ce pas rétablir par là même la confession des papistes sous un autre nom? Quoi qu'il en soit, ils ont assez fait voir par là combien ils estimaient la confession des péchés secrets, et s'ils n'ont osé l'exiger, du moins l'ont-ils fortement conseillée, et ont-ils encore plus fortement désiré de la revoir en pratique.

Pour ce qui est des idées noires qu'on s'est formées de notre confession, et qu'on a pris à tâche d'entretenir dans l'esprit du magistrat, elles ne sont fondées que sur les anciennes calomnies des chefs de votre réforme, et nommément sur celles de Kemnitius, qui, pour sa part seule, nous en impose en cinq ou six chefs.

Premièrement, il nous impute d'exiger une chose impossible, prétendant (tom. 1, p. 354, n. 40) que nous demandons des pénitents qu'ils se souviennent de tous les péchés qu'ils ont commis ; or nous n'avons jamais dit qu'on fût obligé de se souvenir de tous ses péchés, mais bien de déclarer ceux dont on pourra se souvenir après un examen raisonnable. Il nous fait en second lieu (p. 358, n. 50) une obligation de confesser tous les péchés sans aucune distinction. Or nous distinguons entre les péchés mortels et entre les péchés véniels, et ne voulons pas que ces derniers fassent partie de la matière nécessaire de la confession. Troisièmement, il nous prête (p. 359, n. 1) d'exiger un détail de toutes les circonstances ; et nous ne demandons autre chose, sinon qu'on fasse connaître celles qui changent l'espèce, ou qui augmentent notablement le péché. Certainement il y a de la différence entre dérober cent écus, et entre n'en dérober que deux, entre pécher avec une personne libre, et entre pécher avec une personne mariée. Telles sont les circonstances dont il est nécessaire d'instruire le confesseur ; pour ce qui est des indifférentes, non seulement on dispense volontiers les pénitents de les dire, mais même on les prie bien fort de n'en point embarrasser leur confession. Quatrièmement, si l'on en croit Kemnitius (p. 359, n. 1), nous faisons tellement dépendre la rémission de nos péchés du récit que nous en faisons, que si nous venons à en omettre un seul, tout le reste doit être compté pour rien ; et nous disons constamment qu'une omission qui n'est pas volontaire, et qui ne se fait que par oubli, ne préjudicie en rien à la bonté de la confession. Il nous impute en cinquième lieu (p. 354, n. 20) de vouloir mériter la rémission de nos péchés par l'exactitude de notre confession, et nous reproche de donner par là atteinte à la justification gratuite, qui se fait uniquement en vue des mérites de Jésus-Christ. Or nous déclarons avec le concile de Trente (sess. 6, c. 8) que rien de ce qui précède la justification ne mérite la grâce de la justification, et que nous ne regardons pas la confession du pécheur, à parler dans un sens stricte, comme une œuvre méritoire, mais comme une condition que Dieu exige, et sans laquelle il ne veut pas nous recevoir en grâce, ni nous appliquer les mérites de son Fils. Trouvez-vous, monsieur, que votre Kemnitius mérite de grands éloges pour sa fidélité à rapporter les sentiments de ses adversaires? ou plutôt ne vient-il point d'être convaincu d'imposture et de mauvaise foi? Sied-il à un honnête homme d'employer de si mauvaises voies, pour rendre odieuse la doctrine de ses adversaires?

Mais revenons à vos ministres de Strasbourg ; que penser de leur conduite et de celle du magistrat, et de toute l'économie de votre religion? Tout le corps de vos ministres, depuis le président de votre assemblée ecclésiastique jusqu'au dernier de vos vicaires, juge qu'il y a des changements importants à faire dans les usages de l'église de Strasbourg, et nommément dans l'administration des sacrements. On fait sur cela de vives représentations au magistrat, et c'est le corps entier des ministres qui les signe; mais pourquoi ce corps ne fait-il pas par lui-même, et de son chef, les réglements qu'il juge nécessaires? N'est-ce pas lui qui est le dépositaire de l'autorité ecclésiastique? Pourquoi avoir recours à une autorité purement séculière, qui n'est établie de Dieu que pour terminer des procès, et faire des réglements de police civile, et qui n'a aucun caractère pour juger de ce qui concerne la religion? Ce n'est pas tout, on s'adresse au magistrat, non pour agir de concert avec lui, et se ménager de l'appui, cela serait en quelque façon tolérable, mais c'est pour soumettre à ce qu'on dit, avec une pleine et entière déférence, le résultat des délibérations ecclésiastiques à la dernière et souveraine décision du magistrat. Et qui est-ce qui soumet ainsi toutes ses pensées et toutes ses lumières? et à qui les soumet-on? Ce sont ceux qu'on regarde chez vous comme les maîtres et les docteurs de la religion, qui sont prêts à écouter comme des oracles ceux qui ont été leurs écoliers, et qui ne savent de religion que ce qu'ils en ont appris dans leur jeunesse des maîtres mêmes qui aujourd'hui les consultent; ce sont les pasteurs, qui se soumettent au jugement de leurs ouailles; ce sont des gens que le devoir de la profession attache à une étude constante de la religion, et qui témoignent une déférence entière pour se rendre à tout ce qui sera décidé par ceux que les soins domestiques, le maniement des affaires publiques, le négoce, ou des études profanes, appliquent à tout autre chose.

Vous ne penserez pas sans doute, monsieur, que ceux qui composaient le corps des magistrats du temps dont j'ai l'honneur de vous parler aient été plus habiles sur le fait de la religion que ceux d'aujourd'hui; du moins n'y a-t-il aucun sujet de le penser. Outre que nous vivons dans un siècle fort éclairé, on redouble encore chez vous les soins de l'instruction, depuis qu'on croit votre religion en danger sous un maître catholique. Or, quelle idée avez-vous de l'habileté théologique des principaux membres de votre magistrature? Certainement, messieurs, vos stadtmeistres, ammeistres, assesseurs de la chambre des treize et des quinze sont des gens d'un très-bon esprit, qui ont beaucoup de politesse et de savoir-vivre, qui font paraître une grande sagesse dans leur conduite; ils sont d'une expérience consommée dans les affaires, ils entendent parfaitement les intérêts de la ville et de ses dépendances; plusieurs parmi eux excellent dans la connaissance du droit; mais pour ce qui est d'être grands théologiens, je réponds qu'eux-mêmes ne s'en piquent pas, et vous ne les regarderez jamais sur ce pied-là. Ce sont néanmoins des personnes de ce caractère qui apprennent à vos ministres qu'il ne faut pas donner des marques extérieures de respect par la génuflexion en recevant la cène; qu'il ne faut pas se confesser seul à seul, et de manière à faire connaître l'état de sa conscience. Il est vrai que tout le corps de vos ministres était pour le sentiment contraire; mais il faut croire que les chefs du gouvernement politique ont des lumières supérieures en fait de religion. C'est là sans doute le principe qui a réglé la démarche de vos ministres, et qui les a rendus si tranquilles au refus sec qu'on leur a fait de leurs demandes.

Qu'on est à plaindre, monsieur, quand on s'écarte des routes que la Providence a marquées! Vos ministres ont crié contre l'autorité impérieuse des conciles, et ont refusé de se soumettre au jugement des évêques, qui sont les juges nés de la religion, comme ayant été établis par le Saint-Esprit pour gouverner

l'Eglise (Act. 20, 28), et voilà ces mêmes ministres si difficultueux et si indociles quand il s'agit d'écouter l'autorité légitime, les voilà, dis-je, rampants aux pieds d'un magistrat séculier, s'offrant à recevoir la leçon de ceux qu'ils devraient instruire, et souffrant l'arrêt contradictoire de leur sentiment sans réplique! Qu'ils viennent après cela nous vanter la conformité de leur doctrine et de leurs rites avec l'Ecriture sainte. Leur sentiment est qu'il faut adorer Jésus-Christ dans l'Eucharistie, confesser ses péchés en particulier; ils citent pour cela l'Ecriture; le magistrat ne le trouve pas à propos; ils acquiescent au sentiment du magistrat, et crient toujours également aux oreilles du peuple qu'ils suivent partout l'Ecriture : vous voyez que quelque parti qu'ils prennent, ils ne sauraient s'en écarter; l'illusion peut-elle aller plus loin, et se manifester plus sensiblement?

Pardonnez-moi, monsieur, cette digression un peu longue, mais qui m'a paru des plus propres non seulement à vous faire voir l'estime qu'on ne peut refuser chez vous à la confession secrète et détaillée, mais aussi à vous faire remarquer les défauts essentiels de votre religion. Pour peu que vous réfléchissiez sur l'exposé que je viens de faire, vous trouverez qu'il n'y a chez vous ni méthode, ni juste subordination, ni règle sûre sur laquelle on puisse compter, et que le tout se dément faute d'une liaison de principes qui puisse donner de la consistance à votre religion.

Je reviens à l'obligation de se confesser, et, après vous l'avoir annoncée de mon mieux, je finis en vous priant d'en peser sérieusement les conséquences. Rester chargé de ses péchés, c'est se livrer à la justice d'un Dieu irrité, et s'en faire la victime pour toute une éternité; se procurer le pardon de ses péchés, c'est se retirer du bord du précipice, et s'établir dans le sein de la miséricorde, c'est rétablir les affaires de son salut en quelque mauvais état qu'elles puissent être. Or, monsieur, tous les chrétiens, depuis le temps des apôtres jusqu'au temps de Luther ont été constamment persuadés que pour obtenir le pardon de ses péchés, il fallait les soumettre par une confession humble et sincère au jugement d'un prêtre : quand je ne vous aurais pas apporté sur cela toutes les preuves positives que vous avez vues, il me suffirait de vous faire souvenir de la belle maxime de S. Augustin (1), qui est que lorsqu'il se trouve un usage généralement établi dans la chrétienté, et qu'on ne peut nommer ni concile, ni pape, ni évêque qui en soit l'auteur, il faut nécessairement remonter jusqu'au temps des apôtres pour en trouver l'origine; or, monsieur, c'est là justement le cas de la confession auriculaire. Avant Luther elle était établie, et généralement pratiquée dans toute la chrétienté, et on ne peut dire quel concile, ni quel pape, ni quel évêque lui a donné commencement. Certainement si on pouvait en nommer l'instituteur, celui qu'on nommerait avec le plus de vraisemblance serait Innocent III : or, je vous ai prouvé démonstrativement que ce pape ne pouvait passer pour être l'auteur du précepte de la confession; reste donc à dire que l'obligation de nous confesser nous est venue du temps des apôtres : et comme le ministère des apôtres n'a pu aller jusqu'à attacher la grâce et la rémission des péchés à une pratique qui serait de leur institution, il faut conclure nécessairement que la confession est d'institution divine, et qu'elle n'a pas d'autres auteurs que Jésus-Christ même.

CONCLUSION.

Mais je ne cherche point ici à rentrer dans de nouvelles preuves, j'en ai bien dit assez. La seule chose qui me reste à désirer est que vous vouliez bien réfléchir sur le danger que vous courez en ne vous confessant pas; vous êtes réglé, monsieur, je le sais; l'avez-vous toujours été? c'est ce que je ne sais pas; la bouillante jeunesse est-elle toujours restée dans les justes bornes du devoir? La pureté du cœur a-t-elle toujours répondu à la régularité des actions? Ce n'est point à moi à sonder votre cœur, mais si vous le sondez vous-même, ne vous reprochera-t-il rien que vous ne voulussiez n'avoir pas fait? Que nous sommes savants nous autres confesseurs sur les misères de l'homme! que nous avons de peine à nous persuader que dans une religion où il n'y a pas de frein on ait toujours vécu selon les lois exactes du christianisme! Je connais votre modestie, monsieur, et je ne doute pas que vous ne soyez le premier à vous condamner sur cent articles; je suis sûr que vous dites avec le prophète (ps. 142) : *Seigneur, n'entrez point en jugement avec votre serviteur;* que vous sentez avec S. Paul (Rom. 3, 23) le besoin que vous avez de cette grâce qui procure à Dieu la gloire d'un généreux pardon; mais que ne faites-vous donc ce qui est nécessaire pour obtenir ce pardon? Dieu, qui connaît la faiblesse de l'homme, a préparé un remède à ses chutes; que ne vous en servez-vous pour vous relever des vôtres? Si vous étiez actuellement au lit de la mort, et que vous eussiez la commodité de vous confesser, pourriez-vous faire attention à toutes les preuves que j'ai apportées sur la nécessité de la confession, et ne pas vous croire obligé, par les règles de la prudence et par les lois de la charité que vous vous devez à vous-même, de prendre vos sûretés? Quoi, monsieur! vous est-il évident que tous les chrétiens s'en sont laissé imposer, et que les Latins et les Grecs ont agi de concert pour se forger une chaîne qui vous paraît si pesante; que tout l'univers a été la dupe du pape Innocent III? Vous est-il évident que tous les témoignages de l'antiquité que j'ai cités ne prouvent rien, que toutes nos preuves tirées de l'Ecriture sont illusoires? J'ai peine à croire que vous vouliez dire ou penser que tout cela vous est évident; mais si la chose vous paraît douteuse, comme c'est le moins que je puisse croire de vous, quel risque ne courez-vous pas en restant dans une religion où l'on ne se confesse pas? N'est-ce pas vous exposer à aller paraître devant le tribunal de Dieu chargé du poids de tous les péchés que vous avez commis depuis votre tendre jeunesse? n'est-ce pas rester dans un danger volontaire de trouver votre Juge inflexible, après avoir négligé le moyen qu'il vous avait mis en main pour le fléchir?

Supposons pour un moment que la confession ne soit pas nécessaire, peut-elle être nuisible? Peut-elle n'être pas infiniment avantageuse à ceux qui se confessent? un pénitent humilié aux pieds du prêtre, se faisant violence pour obéir à la loi, n'omettant rien de ce qu'il croit nécessaire pour recouvrer l'amitié de son Dieu, couvert d'une honte salutaire qui aide ses regrets, et qui anime ses résolutions, ne vous paraît-il pas, monsieur, un objet fort propre à toucher le cœur de Dieu, et à obtenir miséricorde? Mais si pour apaiser Dieu, vous manquez à la condition qu'il exige comme nécessaire, ne vous livrez-vous pas à toutes les suites des péchés non pardonnés et réservés à la vengeance divine?

Permettez-moi donc de vous dire ici à peu près ce que les domestiques de Naaman dirent à leur maître (4 Reg. 5, 13) : Quand bien on exigerait de vous quelque chose de bien difficile, toujours devriez-vous vous y soumettre, puisqu'il s'agit de guérir votre lèpre? maintenant que le prophète ne vous demande autre chose sinon que vous vous baigniez dans les eaux du Jourdain, comment pourriez-vous vous refuser de pratiquer un remède si aisé? Dieu eût-il, monsieur, attaché le pardon de vos péchés aux conditions les plus dures, certainement pour l'obtenir, quoi qu'il dût vous en coûter, y a-t-il rien au monde que vous ne dussiez être prêt de faire? Maintenant qu'il n'exige de vous autre chose sinon qu'avec un cœur contrit et humilié vous déclariez vos misères et vos faiblesses à celui qu'il a établi pour son lieutenant, pourquoi feriez-vous difficulté de vous servir du remède qu'il a ordonné pour la guérison de votre âme? Et qu'y a-t-il

(1) *Lib. 4, de Bapt., c. 24 ed. Froben., p. 433.*

dans la confession qui puisse vous effrayer ou vous rebuter si fort? craindriez-vous pour le secret, qu'il ne vous fût pas assez exactement gardé? mais ignorez-vous sur cela nos lois? ne savez-vous pas jusqu'où nous portons l'obligation du sceau? peut-elle être et plus étroite, et plus universelle pour tous les cas imaginables? Figurez-vous tous les cas possibles, vous n'en imaginerez aucun où il puisse être permis de révéler ce que l'on ne sait que par la voie de la confession : fallût-il sacrifier mille vies et expirer dans les plus horribles tourments, tout confesseur doit y être déterminé, plutôt que de se porter jamais à dire le moindre mot qui puisse donner atteinte au secret de la confession; aussi ne pensai-je pas, monsieur, que vous ayez jamais ouï parmi nous faire aucune plainte sur ce sujet; vous pouvez compter qu'il ne vous arrivera pas d'avoir sujet d'en faire. Mais, me direz-vous, du moins est-il dur d'être obligé à dire des choses secrètes et humiliantes, qui ne peuvent manquer de laisser de fâcheuses impressions dans l'esprit du confesseur. Oserai-je vous dire ce qui en est? et m'en croirez-vous? on ne fait jamais tort à sa réputation dans l'esprit du confesseur, quand on est résolu de se corriger; il est beaucoup plus édifié des bonnes et saintes dispositions qu'il voit actuellement dans son pénitent, qu'il ne peut être frappé de tous ses déréglements passés. Un aveu humble et sincère, accompagné d'un vif regret et de beaucoup de bonne volonté pour l'avenir, charme le cœur de Dieu même qui a été offensé; comment pourrait-il déplaire à un homme qui ne se trouve lésé en aucune façon par tous les excès auxquels on a pu se laisser aller, et qui sent en lui-même les mêmes principes de faiblesse qui en ont été la cause? Croyez plutôt, monsieur, que si le confesseur aime Dieu et son prochain, il bénira Dieu de ce qu'il veut bien se servir de son ministère pour rappeler à lui un grand pécheur qui était sur le point de se perdre.

Quand vous vous serez une fois déterminé à faire votre première confession (car je m'attends toujours à vous en voir prendre la résolution, et je ne cesserai d'espérer ce que je ne puis me lasser de demander à Dieu); quand, dis-je, vous serez prêt à faire votre première confession, la plus difficile de toutes comme étant la plus chargée, et de plus celle où l'on a le moins d'usage, il vous sera libre de vous adresser à qui il vous plaira; s'il vous est plus aisé de vous confesser à un étranger qui ne vous connaisse pas, et avec qui vous ne deviez jamais avoir de rapport, vous en serez pleinement le maître, et si vous aimez mieux vous adresser à une personne de votre connaissance, j'ose vous assurer, monsieur, qu'elle se trouvera honorée de votre confiance, et que bien loin de vous exposer à rien perdre de son estime, il ne sera pas possible qu'elle ne sente redoubler en elle tous les sentiments du cœur qui peuvent vous l'attacher.

Je compte bien, monsieur, qu'avec tout ce que j'ai l'honneur de vous dire sur ce sujet, je ne dissiperai pas entièrement la difficulté que vous pouvez sentir de vous confesser; Dieu a voulu que la confession fût accompagnée de quelque peine, tant pour le venger de la légèreté avec laquelle on l'a offensé, que pour servir ensuite d'une espèce de frein aux passions; mais, monsieur, dès que Dieu vous déclare sa volonté, y a-t-il à balancer pour vous? dès qu'il ne veut vous rendre son amitié qu'à ce prix, croirez-vous l'acheter trop cher? je vous crois certainement trop d'empire sur vous-même pour céder à une difficulté si légère, lorsqu'il s'agit de contenter Dieu, et de vous mettre à l'abri de ses redoutables jugements. Mais s'il vous en coûte, vous ne tarderez pas à en être dédommagé; la paix et la joie intérieures que vous goûterez vous feront sentir que vous avez trouvé grâce; les fruits du Saint-Esprit qui habitera dans votre cœur, mettront votre âme dans une situation toute nouvelle, et vous feront trouver un contentement que vous n'aurez pas encore éprouvé. Je ne vous dis rien, monsieur, dont je n'aie vu mille fois l'exemple dans les nouveaux convertis après leur première confession. Dieu ne vous traitera pas moins favorablement que les autres; j'en connais plusieurs, qui en se faisant catholiques, ont eu particulièrement en vue de calmer les remords de leur conscience par une bonne et sincère confession, et qui ont parfaitement réussi à trouver le repos qu'ils ont cherché. Je sais une dame de qualité, qui ne passait jamais par la cathédrale, lorsqu'elle était encore des vôtres, sans envier à ceux qu'elle voyait dans nos confessionnaux l'avantage qu'ils avaient de se confesser. Dieu lui a fait depuis la grâce de la mettre en état de pouvoir faire comme eux, et elle le fait avec autant de contentement que d'édification.

Puisse le ciel, monsieur, vous faire participer au même avantage, et vous inspirer une volonté efficace de prévenir le plus grand de tous les malheurs, celui de mourir dans ses péchés! on y meurt, quand on néglige d'en obtenir le pardon, et on n'en obtient le pardon que par une bonne confession, lorsqu'on est en état de pouvoir se confesser.

Si vous me dites que, sans être obligé à changer de religion, vous pouvez avoir tous les avantages de la confession en vous confessant à un de vos ministres, je réponds premièrement qu'il serait difficile de comprendre comment vous pourriez être persuadé de la nécessité de la confession, et estimer encore une religion qui ne la regarde pas comme nécessaire; je dis en second lieu que je ne vous crois pas assez persuadé de la fidélité de vos ministres sur le secret, pour oser leur faire une confession aussi sincère qu'elle le doit être : leurs maximes sur l'obligation du secret, et la conduite qu'ils ont tenue plus d'une fois sur ce sujet, ne sont pas du moins fort propres à vous inspirer beaucoup de confiance. En troisième lieu, quand vous vous sentiriez pour quelqu'un d'entre eux toute la confiance requise en cas pareil, la confession que vous lui feriez serait fort inutile, vos ministres n'ayant aucun caractère pour donner des absolutions qui puissent être valables devant Dieu.

C'est ce que j'espère vous démontrer dans la lettre suivante. Je finis pour le présent, et c'est en vous demandant pardon de mes longueurs; je n'ai pas le talent de m'expliquer en peu de mots sur des obligations aussi importantes que celle dont j'ai eu l'honneur de vous entretenir. Le zèle infini que je me sens pour votre salut, me suggère toujours de nouvelles pensées, et ne me laisse pas la liberté de les supprimer; je joins à ce zèle un ardent désir de vous persuader qu'on ne peut être avec un attachement plus sincère ni plus respectueux que celui avec lequel j'ai l'honneur d'être, etc.

CINQUIÈME LETTRE.

Plus j'avance dans le dessein dont vous avez vu le plan dans ma première lettre, monsieur, plus je sens redoubler en moi le zèle qui m'intéresse à votre salut; je ne puis réfléchir sur tous les chefs qui vous écartent de la route du ciel, sans être vivement touché de voir un homme de votre caractère, qui, à sa religion près, me paraît être né avec les dispositions les plus heureuses pour faire un prédestiné, je ne

puis, dis-je, monsieur, vous voir engagé dans cette multitude d'obstacles au salut, sans avoir le cœur pénétré de la plus vive douleur, et sans me croire obligé de chercher toutes les voies possibles pour vous les faire connaître, et pour vous engager à en sortir. Les obstacles que j'ai eu l'honneur de vous exposer jusqu'ici, sont des plus réels et des plus funestes dans leurs effets; il est difficile que vous n'en soyez pas convaincu, pour peu que vous ayez voulu donner votre attention à les examiner : mais celui dont j'ai à vous entretenir aujourd'hui, semble avoir encore quelque chose de plus propre à se faire sentir et à se faire craindre, soit qu'on considère la vérité du reproche que nous vous faisons, soit qu'on regarde les terribles suites de la chose que nous vous reprochons dans la plus exacte vérité.

Nous prétendons, monsieur, que vous n'avez pas de prêtres chez vous, je veux dire que vous n'avez pas de gens qui aient le pouvoir de vous administrer le sacrement d'Eucharistie, ni de vous absoudre de vos péchés; car pour ce qui est des ministres des autels, qui aient le pouvoir d'offrir en sacrifice le corps et le sang de Jésus-Christ, vous convenez aisément que vous n'en avez pas, et vous êtes bien éloigné de vous en mettre en peine, puisque vous les regardez non seulement comme des gens fort inutiles, mais aussi comme des profanateurs de mystères sacrés. Je prends donc ici le mot de *prêtre* dans le sens que j'ai marqué, par rapport au seul ministère de la consécration et de la réconciliation, et je soutiens que vous n'avez chez vous personne qui puisse vous donner le corps et le sang de Jésus-Christ, personne de qui vous puissiez recevoir une absolution valable devant Dieu.

Vous jugez bien, monsieur, que je me hasarde pas ici de mon chef à vous faire ce reproche. C'est le reproche de tous les catholiques de la terre; et la persuasion où ils sont tous sur le défaut de pouvoir dans vos ministres, n'est point un sentiment sur lequel ils n'appuient que faiblement, comme ils feraient sur une opinion qui leur laisserait la liberté de penser le contraire; c'est chez nous un article de foi de croire vos ministres destitués de ce pouvoir, le concile de Trente ayant décidé en termes exprès au canon 7 de la vingt-troisième session, qu'il n'y a que l'évêque qui puisse valablement ordonner des prêtres, et que le pouvoir d'administrer les sacrements, conféré par tout autre voie, doit être réputé pour nul (1).

Si ce sentiment n'était passé chez nous en dogme que depuis la décision du concile de Trente, je comprends comment, suivant vos préjugés, vous pourriez croire ne devoir pas beaucoup vous en inquiéter; mais, monsieur, ç'a été la doctrine constante de tous les temps, à remonter jusqu'aux premiers siècles de l'Église; la protestation même de Luther sur ce sujet contre l'antiquité et contre l'usage de tous les siècles (2), protestation qui se trouve à la tête d'une lettre qu'il écrivit au magistrat et au peuple de Prague, pour les détourner d'envoyer prendre des ordres chez les évêques catholiques; cette protestation, dis-je, fait assez sentir que Luther n'a pas cru l'antiquité favorable à sa nouvelle manière d'ordonner; et cela seul, monsieur, doit troubler la sécurité dans laquelle vous vivez touchant le pouvoir de vos ministres.

Peut-être ne vous est-il jamais venu en pensée de révoquer leur pouvoir en doute; mais pour que vous puissiez continuer à rester dans cette tranquillité, il faut nécessairement supposer comme un fait incontestable que toute l'antiquité s'est trompée; qu'aucun des saints Pères n'a vu clair dans ce qui regarde l'ordination; que tous les peuples chrétiens de la terre n'ont eu que des idées fausses et extravagantes du ministère; que l'Église s'est écartée constamment pendant plus de quinze siècles de la pratique et de la doctrine des apôtres; à moins de supposer tout cela comme une vérité constante et indubitable, vous ne pourrez rester en aucune manière tranquille sur le chapitre dont il s'agit, comme vous le verrez assez par la suite de ce que je dois avoir l'honneur de vous dire. Or, vous m'avouerez, monsieur, que cette supposition est un peu forte, et que vos gens ne sont pas tout-à-fait en droit d'exiger qu'on la leur passe comme un préliminaire. Vous trouverez sans doute qu'il est bien plus raisonnable d'examiner si c'est Luther qui s'est trompé, ou si c'est toute l'antiquité; la chose en vaut certainement bien la peine, il s'agit ici du tout; si vous restez dans un parti où il n'y ait pas de pouvoir de consacrer ni d'absoudre, vous voilà hors d'état de satisfaire au précepte de Jésus-Christ, qui vous ordonne (Jean, 6, 54) sous peine de damnation éternelle de recevoir son corps et son sang; vous voilà de plus retenu pour toujours dans les liens de vos péchés, sans pouvoir profiter du bénéfice des clés pour vous faire délier. Comment pourrez-vous donc espérer de vous sauver, dans un parti où ne se trouvent pas les choses les plus nécessaires au salut? comment même pourra-t-on appeler votre église une église, s'il est vrai qu'elle manque de ministres et de sacrements? Or n'est-ce pas en manquer, que d'avoir des ministres sans pouvoir, et des sacrements sans vertu?

Aussi votre Kemnitius a-t-il si bien compris l'importance de la chose, qu'il n'a pas feint de dire qu'en formant notre prétention contre le pouvoir des nouveaux ministres, nous ne cherchions pas tant à critiquer et à blâmer vos églises qu'à les suffoquer et à les égorger, à les détruire et à les renverser de fond en comble (1), ce sont ses propres termes, un peu disparants, à la vérité, mais néanmoins très-expressifs pour nous marquer sa pensée.

Non, monsieur, notre dessein n'est ni d'étouffer, ni d'égorger, mais bien d'empêcher, s'il est possible, que des âmes rachetées du précieux sang de Jésus-Christ, ne périssent éternellement, faute de la nourriture qui leur est nécessaire pour conserver la vie, faute encore des remèdes dont elles ont absolument besoin pour guérir les blessures mortelles qu'elles reçoivent par le péché. Ce sont là, comme vous voyez, monsieur, des vues de charité que vous ne désapprouverez pas; vous conviendrez même aisément que, supposé notre persuasion, nous ne devons pas nous dispenser de vous avertir de votre indigence.

Certainement, si je voyais quelque aventurier vendre de l'eau de pluie ou de l'eau de rivière dans de petites fioles, comme des essences très-exquises, dont il vantât la vertu admirable comme un remède souverain à toutes sortes de maux, je me croirais obligé à détromper des gens trop crédules que je verrais dans la pensée d'en vouloir acheter, de peur que, comptant sur la bonté d'un remède que je saurais ne devoir leur servir de rien, ils ne négligeassent d'avoir recours aux remèdes véritables, propres à les guérir effectivement lorsqu'ils en auront besoin. Comment donc pourrions-nous nous taire lorsque nous vous voyons prendre des ressemblances et des fantômes de sacrement pour des réalités, nous qui sommes très-persuadés de l'incompétence de vos ministres, et de la non-valeur de vos sacrements?

(1) *Si quis dixerit episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam quam habent illis esse cum presbyteris communem, vel ordines ab ipsis collatos sine populi vel potestatis secularis consensu aut vocatione irritos esse, aut eos qui nec ab ecclesiasticâ et canonicâ potestate ritè ordinati, nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros, anathemasit.*

(2) *Parùm solliciti, quid usus, quid Patres in hâc re vel dederint vel fecerint.* T. 2 ed. Jen. Christian. Rhodii, de instituendis Ministris, p. 576

(1) *Hic non tam sugillare quàm jugulare, et funditùs nostras ecclesias evertere conantur.* 1 part. Exam., edit. Francof., p. 407, n. 40.

Je comprends que messieurs vos ministres n'aiment pas qu'on vienne à toucher à cet article; la seule proposition que nous faisons avec cet air de vérité que lui concilie d'abord l'usage de tous les temps, semble déjà par avance les dégrader et les avilir dans les opinions des peuples, ce qui ne peut pas manquer de leur être sensible. Mais, monsieur, faut-il par complaisance pour eux, et par un esprit de ménagement, trahir les intérêts de Jésus-Christ? Serait-il juste de sacrifier le salut de tant d'âmes à la crainte qu'on pourrait avoir de leur déplaire? Je proteste ici que je ne cherche pas à leur faire la moindre peine; j'ai l'honneur d'être assez connu de vous pour que vous me fassiez la justice de croire que je n'aime point à chagriner personne; si néanmoins je ne puis dire ici la vérité sans mettre de mauvaise humeur ceux de messieurs vos ministres à qui vous montrerez cet écrit, pour leur demander leur sentiment, comme vous avez coutume de faire, il faudra bien se résoudre à les voir en colère plutôt que de consentir à vous voir tranquillement rester dans une erreur si préjudiciable à votre salut. Mais ce n'est là déjà que trop de préambules; je dois me hâter d'entrer en matière; si je ne puis assez mériter votre attention par ma manière d'écrire, accordez-la, s'il vous plaît, à l'importance du sujet, elle semble vous la demander tout entière.

Vous n'ignorez pas, monsieur, qu'avant la naissance de Luther tous les chrétiens de l'univers étaient si fort persuadés de la nécessité de se faire ordonner par un évêque pour pouvoir faire les fonctions de prêtre, que les hussites mêmes de Bohême, tout séparés qu'ils étaient de l'Église catholique, ne laissaient pas d'envoyer ceux qu'ils destinaient au ministère chez des évêques catholiques pour recevoir de leurs mains les ordres sacrés, ce qu'ils ne pouvaient faire que par surprise et en dissimulant leur religion; artifice néanmoins qu'ils pratiquèrent pendant plus d'un siècle, à commencer depuis leur séparation jusque plusieurs années après celle de Luther, et cela dans la forte persuasion où ils étaient que n'y ayant dans tout le royaume de Bohême, ni ailleurs, aucun évêque de leur faction qui pût ordonner des prêtres hussites, c'était là l'unique voie qui leur restât pour se donner des pasteurs revêtus d'un pouvoir légitime.

Or Luther ayant imaginé une nouvelle manière d'ordonner, crut leur devoir faire part de sa découverte; et ce fut pour les faire changer de sentiment et d'usage, et pour les amener à sa méthode, qu'il écrivit au magistrat de Prague la lettre dont j'ai eu l'honneur de vous parler; c'est dans cet écrit que se trouve soigneusement développé le secret de la nouvelle ordination avec tous les titres que Luther a jugés les plus propres à l'accréditer. Il y soutient, premièrement (1) que tout chrétien est prêtre à raison de son baptême, expression qu'on lui passerait aisément, s'il ne prétendait que la mettre au rang des expressions figurées et métaphoriques, en ne voulant dire autre chose sinon que chaque chrétien est en état d'offrir des sacrifices à Dieu, ne fût-ce que celui d'un cœur contrit et humilié. Mais ce n'est pas là le sens qu'il a eu en vue : il prétend que chaque chrétien est très véritable prêtre (2), ayant un pouvoir aussi réel de consacrer et d'absoudre que peut être celui que nous reconnaissons dans un prêtre de l'Église catholique, en vertu de son ordination. Il dit, en second lieu, que quoique chaque chrétien ait tous les pouvoirs attachés à la prêtrise, il ne doit pas néanmoins en faire les fonctions, sans être appelé au ministère par la multitude des suffrages; et il prétend que c'est le choix fait par la communauté qui fait entrer légitimement le sujet choisi dans l'exercice du pouvoir sacerdotal qui lui a été communiqué par le baptême, de sorte que son mot est de dire qu'on est prêtre par naissance

(1) *De instituendis Ministris, edit. Jenensis Latinæ tom. 2, p. 580.*
(2) *Tom. 2, p. 582.*

et ministre par élection (1); d'où il conclut que l'ordre de prêtrise qui se reçoit par l'imposition des mains de l'évêque est parfaitement inutile.

Voilà, monsieur, en peu de mots, toute la doctrine de Luther sur ce sujet, doctrine qui ne se trouve pas seulement renfermée dans la lettre que je viens de citer, mais que Luther répète et inculque dans plusieurs autres ouvrages, comme dans la défense des articles condamnés (2); dans son livre de la Captivité de Babylone (3); dans le livre contre la messe privée (4); dans la réfutation prétendue du livre de Jérôme Emser (5); tout autant d'endroits où Luther ne traite pas cette matière superficiellement, mais où il parle en homme qui fait de son mieux pour expliquer, le plus nettement qu'il peut, tout ce qu'il a pensé sur cet article.

Je sais, monsieur, que plusieurs de ses disciples ont notablement changé cette doctrine; mais quelque changement qu'ils y aient fait, le tour qu'ils donnent à la chose est pour le fond toujours si lié avec le sentiment de Luther, qu'on ne peut réfuter l'un sans réfuter l'autre. Je les suivrai exactement dans leurs variations, et c'est pour combattre les uns et les autres, je veux dire et les disciples fidèles de Luther qui s'en tiennent à la doctrine originaire de leur maître, et ceux qui ont voulu être plus sages que lui, en cherchant à la modifier; c'est, dis-je, pour les combattre tous également que j'avance trois propositions. Premièrement, rien n'est moins vrai ni moins soutenable que de prétendre que chaque chrétien soit véritable prêtre ayant pouvoir de consacrer et d'absoudre; secondement, il est également insoutenable de vouloir qu'une communauté de laïques puisse communiquer ce pouvoir ou le droit de l'exercer; troisièmement, l'ordination de l'évêque est absolument nécessaire pour conférer le pouvoir d'administrer la cène et la pénitence, et tout ce qui se fait en ce genre par quiconque n'a pas été ordonné de l'évêque, est indubitablement de nul effet et de nulle valeur.

Voilà, monsieur, trois propositions aussi vraies qu'elles sont fatales à votre ministère, de quelque manière qu'on s'y prenne pour le défendre. Vous ne m'en croirez pas sur ma parole, mais aussi ne refuserez-vous pas d'en examiner les preuves; et vous les trouverez telles, à ce que j'espère, que vous n'aurez pas à me reprocher de m'être trop avancé. Je vous prie seulement de remarquer ici qu'il me suffira de justifier une de ces trois propositions, pour convaincre votre ministère de nullité, du moins dans le plan de Luther. Mais si je viens à les justifier toutes trois, il vous sera encore bien moins possible de vous dissimuler le défaut essentiel de votre religion, qui entraîne après soi de si terribles suites.

Première proposition : *Il n'est pas vrai que chaque chrétien soit véritable prêtre, et ait le pouvoir de consacrer et d'absoudre.*

Faut-il commencer par entreprendre de prouver que tous les chrétiens ne sont pas de véritables prêtres, et que chaque personne baptisée n'a pas le pouvoir de consacrer et d'absoudre? mais, monsieur, n'y a-t-il pas à craindre pour moi que je ne paraisse vouloir faire injure au sens commun, en tentant sérieusement la preuve d'une vérité si généralement reconnue? la proposition contraire n'a-t-elle pas tout l'air d'un de ces paradoxes qui étonnent et révoltent l'esprit dès qu'on les entend proposer, et qu'on ne peut espérer de faire recevoir à qui que ce soit qu'à force de subtilités qui éblouissent? Luther a été le premier

(1) *Sacerdotem nasci, ministrum fieri.* De instituendis Ministris Ecclesiæ, tom. 2 edit. Lat. Jenensis, p. 580.
(2) *Tom. 1 ed. Jen. Germ., p. 416.*
(3) *Tom. 2 ed. Jen. Lat., p. 296 b.*
(4) *Tom. 2 ed. Jen. Lat., p. 467 b.*
(5) *Tom. 1 ed. Jen. Germ., p. 369.*

qui a avancé une chose si incroyable; une infinité de faits des premiers temps du christianisme démontrent qu'on a toujours cru le contraire; toutes les raisons alléguées par Luther pour établir un dogme si inouï sont pitoyables, et ne peuvent parvenir à lui donner le moindre degré de vraisemblance; vos propres gens, les pasteurs aussi bien que le peuple, témoignent assez par leur conduite n'en rien croire eux-mêmes. Tel est le fondement de votre ministère évangélique; jugez du reste de l'édifice.

Je dis premièrement que Luther a été le premier qui a osé avancer le dogme étonnant du pouvoir sacerdotal commun à tous les chrétiens; car quoiqu'on trouve quelques semences de cette erreur dans les livres de Jean Wiclef, et dans la doctrine des Vaudois, le sentiment de Luther n'est pas néanmoins tout-à-fait le même que celui des hérétiques. Jean Wiclef a prétendu, après Aérius, qu'un simple prêtre avait aussi bien le pouvoir d'ordonner que l'évêque, et que les femmes n'étaient pas moins capables de recevoir les ordres que les hommes. Les Vaudois soutenaient que tout homme juste et ami de Dieu était prêtre par la grâce sanctifiante, mais ils n'étendaient pas le sacerdoce à tous les chrétiens; il n'y a que Luther qui ait été si libéral envers tous, et qui ait fondé le pouvoir sacerdotal sur la grâce du baptême, et non sur celle de l'ordination. Que si quelqu'un prétend trouver une parfaite conformité de sentiments dans la doctrine de Luther, de Wiclef et des Vaudois, je m'en mettrai assez peu en peine; ce n'en sera pas moins une nouveauté, et il y aura aussi peu d'honneur que de profit pour Luther de l'avoir puisée dans des sources si empoisonnées. Qu'importe que ce soit au commencement du seizième siècle, temps de Luther, ou sur la fin du douzième, temps des Vaudois, ou vers le milieu du quatorzième, temps de Wiclef, qu'on ait ouï parler pour la première fois de cette doctrine? la date de son origine sera toujours bien assez fraîche pour faire comprendre la fausseté du nouveau dogme à quiconque voudra réfléchir sur la nature de la chose; car comment un article si important, qui intéresse généralement tous les chrétiens, et qui dans une infinité d'occasions aurait été d'une très-grande ressource, a-t-il pu être ignoré de tous les chrétiens pendant un temps si considérable? Quoi! les chrétiens sont tous des prêtres, et ils n'en ont rien su pendant douze, quatorze ou quinze siècles? ils ont le pouvoir de consacrer et d'absoudre, et dans un million de besoins qui se sont présentés ils n'en ont jamais fait aucun usage? personne ne les a avertis de l'excellence ni de la vertu de leur sacerdoce; personne ne leur a appris à en faire les fonctions dans les occasions pressantes, où les ministres de l'Église ne seraient pas à portée de donner du secours? Comment donc se vérifiera la parole du Sauveur, par laquelle il a promis à son Église de lui envoyer l'Esprit saint (Joan. 16, 13), qui lui enseignera toute vérité, s'il est vrai de dire qu'une vérité aussi essentielle que celle-là, vérité de pratique et d'usage, et d'un usage très-fréquent et très-nécessaire, a été soustraite pendant tant de siècles à la connaissance des fidèles?

Peut-être me direz-vous, monsieur, que le Saint-Esprit l'a bien assez clairement révélée dans les écrits des apôtres, et que les chrétiens de leur temps en ont été parfaitement instruits; nous verrons un peu plus bas ce qu'il en est; mais, en attendant, permettez-moi de vous demander ici comment il s'est donc fait que les chrétiens l'aient oublié dans la suite? S'est-il jamais vu de roi qui ait oublié qu'il fût roi; de général, de magistrat, qui ne se soient plus souvenus de ce qu'ils étaient? Comment donc les chrétiens, s'ils ont été tous de véritables prêtres, ont-ils pu oublier pendant plus de mille ans qu'ils le fussent en effet? l'ont-ils été sans le savoir, ou ont-ils cru l'être, sans daigner en faire les fonctions dans les plus pressants besoins? Avouez, monsieur, qu'on découvre ici dans la prétention de Luther quelque chose de fort difficile à combiner, pour ne pas dire quelque chose de fort approchant de la chimère; au lieu que rien n'est plus simple ni plus naturel que notre façon de raisonner: Si les chrétiens, disons-nous, ont été en tout temps de véritables prêtres, il ne se peut qu'ils l'aient constamment ignoré: or ils l'ont ignoré constamment jusqu'au temps de Luther, du moins jusqu'au temps de Pierre Valdo, car je défie que pendant tout le temps qui s'est écoulé depuis les apôtres jusqu'à l'époque marquée, on puisse produire aucun acte, fait, monument ou témoignage qui fasse preuve de la persuasion où il eût fallu qu'eussent été tous les chrétiens; donc la dignité de prêtre communiquée à chaque chrétien, avec tous les droits et apanages de la prêtrise, ne peut être regardée que comme une pure rêverie. Que Luther vienne après cela nous dire que nous n'avons pas d'autre argument à lui opposer que celui que nous tirons de la multitude; qu'il nous fasse parler à son gré, en nous faisant dire: *Nous sommes en grand nombre, et nous le pensons ainsi, donc cela est vrai* (1); je ne tarderai pas à lui faire voir que nous avons bien d'autres preuves que celles qui se tirent du grand nombre; mais je lui dis ici par avance qu'il prend fort mal notre pensée, et qu'il nous prête un langage très-différent de celui que nous tenons en effet. Nous ne disons pas: *Nous sommes en grand nombre, et nous le pensons ainsi, donc cela est vrai*, mais nous disons: Avant Luther ou avant Valdo, personne ne pensait autrement que nous, ou tous pensaient comme nous, donc nous pensons juste; donc Luther a avancé une erreur insoutenable, la chose étant de telle nature qu'elle n'a pu être ignorée ni oubliée de tant de gens, tous si fort intéressés à la savoir, à s'en souvenir, et à la pratiquer.

Que si le silence de l'antiquité est si éloquent pour réfuter l'opinion de Luther, que sera-ce de tant de faits de la même antiquité, qui parlent si hautement en faveur du sentiment catholique? Oui, monsieur, non seulement Luther ne trouve rien dans les siècles passés qui soit pour lui, mais nous y trouvons une infinité de choses qui lui sont absolument contraires. Vous respectez sans doute le premier concile général de Nicée, infiniment respectable et par le grand nombre de saints et savants évêques dont il a été composé, et par le zèle qu'ils y ont témoigné pour la défense de la divinité de Jésus-Christ. Or vous verrez dans le dix-huitième canon de ce concile qu'il est défendu aux diacres de donner la communion aux prêtres, parce que, dit le concile, les diacres n'ont pas le pouvoir d'offrir le corps de Jésus-Christ comme les prêtres (2); c'est-à-dire qu'ils n'ont pas le pouvoir de consacrer. Je ne m'arrêterai pas ici à vous faire remarquer que l'expression du concile fait connaître bien clairement l'usage constant, qui a toujours été dans l'Église, d'offrir le corps de Jésus-Christ en sacrifice, cela n'étant pas de mon sujet; je me contente de vous prier de faire attention que si le concile a supposé comme une vérité incontestable que les diacres n'ont pas le pouvoir de consacrer, à plus forte raison a-t-il reconnu que ce pouvoir n'était pas commun à tous les chrétiens.

S. Jérôme, conformément à cette doctrine du concile, remarque également, dans son traité contre les lucifériens, que le diacre Hilaire (3), s'étant séparé de l'Église, ne pouvait consacrer, ni administrer l'Eucharistie au peuple, faute d'avoir des prêtres et des évêques qui fussent de son parti. Théodoret rapporte, dans son Histoire ecclésiastique, qu'Eusèbe de Samosate, évêque très-orthodoxe et très-zélé pour la conservation

(1) *Nos multi sumus, et sic sentimus; ergo est verum.* De instit. Minist., t. 2 ed. Lat. Jen., p. 582.

(2) *Nec regula nec consuetudo tradidit, ut ab his qui potestatem non habent offerendi, illi qui offerunt corpus accipiant.* T. 2 Conc. Labb., p. 43.

(3) *Hilarius condiaconus de Ecclesiâ recessit solus, neque Eucharistiam conficere potest, presbyteros et episcopos non habens.* T. 4 ed. Martianay, p. 302.

de la vraie foi, voyant que la persécution de Valens avait écarté grand nombre de pasteurs, et que la plupart des églises se trouvaient abandonnées, s'était travesti en habit de soldat, et avait ainsi parcouru la Syrie, la Phénicie et la Palestine, ordonnant partout secrètement des prêtres et des diacres (1), afin que les églises ne manquassent pas de secours spirituels. Mais pourquoi se donnait-il tant de peine et de mouvement, s'il est vrai que chaque fidèle soit prêtre, et qu'il ne faille que le choix de l'assemblée pour le mettre en état d'en faire les fonctions ?

On pourrait faire une question assez semblable à celle-là au sujet de ce qui se passait du temps de S. Cyprien dans les prisons. Ce saint évêque nous apprend qu'il y avait de son temps quantité de chrétiens arrêtés pour la confession de la foi, et que les fidèles qui étaient en liberté les allaient voir avec beaucoup de charité et d'empressement, que les prêtres mêmes avec leurs diacres pénétraient dans les prisons avec grand risque de leur vie, et cela pour y célébrer les mystères, et administrer les sacrements aux prisonniers. Or c'est pour régler cette ardeur, et pour empêcher les mauvaises suites qu'elle pouvait avoir, que le saint crut devoir écrire la quatrième lettre, selon l'édition de M. Rigaut, où il avertit les fidèles de ne point y aller en troupes, mais séparément, afin de ne pas donner d'ombrage, avec danger d'allumer davantage le feu de la persécution ; et pour ce qui est des prêtres et des diacres, il leur conseille de n'y pas aller toujours les mêmes, mais de changer souvent, afin de ne se pas trop faire remarquer (2). Mais à quoi bon toutes ces précautions, ou plutôt à quoi bon tous les empressements de ces saints prêtres? devaient-ils ainsi exposer leur vie sans nécessité ? et pouvait-il y en avoir aucune, supposé que les prisonniers fussent eux-mêmes munis de tous les pouvoirs pour consacrer et pour absoudre? Que s'il ne faut que le choix de l'assemblée pour légitimer l'exercice de ce pouvoir, pourquoi les prisonniers n'en choisissaient-ils pas un parmi eux qui administrât les sacrements aux autres, et qui épargnât aux prêtres du dehors des visites si dangereuses? Dira-t-on que l'assemblée des prisonniers n'était pas assez nombreuse pour être en droit de choisir un ministre? mais n'eussent-ils été qu'une douzaine, ou qu'une demi-douzaine, qui sera fondé à dire que le nombre n'était pas suffisant ? et qui nous marquera avec justesse la quantité précise des suffrages nécessaires à une bonne élection? Si une assemblée de douze ne suffit pas, une de trente, de cinquante, de cent, suffira-t-elle? où est l'Écriture, ou la raison, qui détermine rien sur cela?

Rien de plus juste que la réponse de S. Augustin (3) à l'évêque Honorat au sujet d'un cas de conscience qui lui avait été proposé ; mais si le dogme du sacerdoce commun eût été reçu dès lors, y aurait-il rien de moins sensé que la décision de ce saint docteur ? On lui avait demandé s'il était permis aux pasteurs de se retirer d'une ville qu'ils croyaient près d'être assiégée, et qui ne pourrait que très-difficilement échapper à la fureur d.s barbares : il répond que si ce sont des prêtres aisés à remplacer par d'autres qui puissent s'acquitter de leur ministère, ils pourront s'absenter pour de certaines considérations, sans manquer à leur devoir; mais que si leur présence est nécessaire pour administrer les sacrements, ils ne pourront abandonner le peuple, ni l'exposer à manquer de secours spirituels, sans trahir leur ministère par une fuite aussi criminelle que honteuse. Mais si tous les assiégés sont autant de prêtres, de quoi S. Augustin se met-il en peine? Que tous les pasteurs se retirent où bon leur semblera, quoi de plus aisé que de leur trouver des suppléants? Il ne faudra tout au plus qu'une assemblée de peuple pour choisir de nouveaux ministres, et voilà tout le mal réparé. Que si vous me dites qu'on n'est pas sûr de trouver d'abord des gens aussi propres au ministère que ceux qui étaient en fonctions, je le veux ; mais prouverait-on aisément que ces pasteurs timides seraient obligés de sacrifier leur vie pour que leur troupeau fût un peu mieux servi? Sans vous charger de l'obligation de le prouver, je me contenterai de dire que S. Augustin n'insiste nullement sur cette raison, mais bien sur l'état fâcheux où se trouverait le peuple en se voyant privé du secours des sacrements. C'est là le seul mal que S. Augustin craignait, mal qui n'est nullement à craindre dans votre système.

Vous voyez, monsieur, que les idées de Luther sont fort différentes des idées des docteurs des premiers siècles ; je ne m'arrêterai pas à le prouver plus amplement, puisque Luther lui-même ne fait pas difficulté d'en convenir, en disant qu'il faut fermer les yeux aux usages de l'antiquité, et ouvrir les oreilles à la parole de Dieu, pour vaincre les impressions que peut faire l'ancienne coutume (1). Il faut certainement que Luther ait cru avoir des raisons bien fortes tirées de l'Ecriture, pour oser tenir ce langage. Mais si les passages qu'il cite sont aussi clairs et aussi concluants pour lui qu'il le prétend, comment s'est-il pu faire qu'aucun des anciens docteurs, gens si consommés dans l'étude des Ecritures, n'ait jamais rien aperçu de cette clarté? préjugé terrible contre la prétention de Luther. Ce n'est pas néanmoins par là que je prétends attaquer ses raisonnements; ils ont bien assez de faible et de ridicule en eux-mêmes pour faire plus de tort à celui qui a entrepris de les faire valoir, qu'ils n'en peuvent faire à la cause contre laquelle ils ont été employés. Oui, monsieur, il est étonnant qu'un homme qui a passé dans le monde pour avoir de l'esprit et de l'habileté, ait pu faire un si mauvais usage de sa raison. Vous verrez vous-même que les conséquences qu'il tire sont beaucoup plus propres à faire rire un adversaire qu'à l'intriguer.

Le premier passage qu'il cite contre nous (2), est celui de la première Épître de S. Pierre, chap. 2, v. 9 : *Vous êtes la race choisie, l'ordre des prêtres rois.* Il ajoute celui de l'Apocalypse, au chap. 5, v. 9, qui dit à peu près la même chose : *Vous nous avez rendus rois et prêtres pour notre Dieu.* Or voici comme il raisonne sur le premier de ces passages (3) : S. Pierre parle ici à tous les chrétiens, puisqu'il leur dit dans la même Epître, chap. 2, v. 2, *de désirer le lait spirituel, afin de croître pour le salut;* or tous doivent chercher à croître pour le salut; donc S. Pierre adresse ici la parole à tous les chrétiens ; donc tous les chrétiens sont *la race choisie* et *l'ordre des prêtres.* C'est pour cela, continue Luther, que S. Pierre exhorte dans le même endroit (v. 5) tous les chrétiens *à former une maison spirituelle et un saint corps de prêtres pour offrir des victimes qui soient agréables à Dieu.* Voilà l'argument de Luther dans toute sa force, et de tous ceux qu'il propose, c'est celui qui a le plus d'apparence. Quoi néanmoins de plus faible que tout ce raisonnement? au lieu d'y trouver la moindre solidité, n'y trouve-t-on pas au contraire tout l'avantage possible pour réfuter très-solidement la prétention de

(1) *Cùm videret multas ecclesias carere pastoribus, militari ornatu circuibat Syriam, Phœnicen et Palæstinam, creans presbyteros ac diaconos.* L. 4 edit. Froben., p. 485.

(2) *Ita ut presbyteri, qui apud confessores offerunt, singuli cum singulis diaconis alternent, quia et mutatio personarum et vicissitudo convenientium minuit invidiam.* Ep. 4 ed. Rigaltii, p. 10.

(3) *Epist.* 180, *ad Honoratum*, t. 2 edit. Froben., p. 802, 803.

(1) *Nisi enim hìc clausis oculis usum, antiquitatem, multitudinem præterieris, apertis auribus totus verbo Dei adhæseris, scandalum hoc non superabis.* De inst. Minist., t. 2 edit. Jen. Lat., p. 580.

(2) *De inst. Minist.*, t. 2 ed. Jen. Lat., p. 580.

(3) *Lib. de Abrogatione missæ*, t. 2 ed. Jen. Lat., p. 468 b.

Luther? Car remarquez, monsieur (et il est étonnant que Luther, qui se piquait de savoir si bien l'Ecriture, n'y ait pas pris garde), remarquez, s'il vous plaît, qu'on trouve à peu près les mêmes paroles au chap. 19 de l'Exode adressées à tous les Juifs : *Vous êtes un royaume sacerdotal et un peuple saint* (1). Or voici comme nous raisonnons à notre tour : Quoique ces paroles s'adressent à tout le peuple juif, on en conclurait néanmoins très-mal que tous les Juifs étaient de véritables prêtres, puisqu'il est constant qu'il ne pouvait y avoir de véritables prêtres parmi les Juifs, que ceux qui étaient de la race d'Aaron ; donc, quoique le passage de S. Pierre s'adresse à tous les chrétiens, on en conclut également mal qu'ils sont tous de véritables prêtres. J'ajoute une autre réflexion qui explique parfaitement la pensée de S. Pierre par son expression : les chrétiens sont autant rois qu'ils sont prêtres, et autant prêtres qu'ils sont rois; or ils ne sont rois que dans un sens spirituel et métaphorique, en tant que la sainteté de leur profession exige qu'ils aient l'empire sur leurs passions; donc ils ne sont également prêtres que dans un sens spirituel et métaphorique, en tant qu'il est de leur devoir d'offrir des sacrifices de prières et de louanges. Et c'est ce que S. Pierre fait entendre très-clairement par les paroles qu'il ajoute au même endroit, en disant que c'est pour *offrir des victimes spirituelles.* C'est ainsi que les armes dont Luther se sert se tournent contre lui, et qu'au lieu d'avoir sujet de triompher ici, comme il se l'imagine, il ne fait que se rendre ridicule, et montrer son peu de jugement.

Mais voyons s'il est plus heureux à raisonner sur la suite de ce texte, ou plutôt s'il ne se trompe pas également, en cherchant dans les paroles qui le suivent un nouvel appui à son opinion. S. Pierre, après avoir dit en parlant à tous les chrétiens : *Vous êtes la race choisie, l'ordre des prêtres rois*, ajoute incontinent : *Afin que vous publiiez la puissance de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière ;* d'où Luther conclut (2) que le ministère de la parole a été confié à tous les chrétiens ; car enfin, dit-il, tous ont été tirés des ténèbres ; donc tous sont chargés de publier les merveilles de la puissance divine ; donc tous ont ordre de prêcher la parole de Dieu ; donc tous sont de véritables prêtres : car on ne peut, à ce qu'il prétend, avoir ordre de prêcher la parole de Dieu, sans être véritable prêtre, la prédication étant à son avis la principale fonction de la prêtrise. Je ne sais, monsieur, ce que vous penserez de ce raisonnement ; pour moi, il me paraît si extraordinaire et si bizarre, que je ne comprends pas comment il a pu venir en pensée à Luther de le proposer sérieusement. Quoi ! S. Pierre, pour avoir exhorté les chrétiens à marquer hautement leur reconnaissance pour la grâce que Dieu leur a faite de les tirer des ténèbres, les a chargés pour cela de prêcher la parole de Dieu ! quelle connexité y a-t-il de l'un à l'autre ? mais qu'il en soit ainsi, j'y consens : il s'ensuivra donc que tous les chrétiens doivent être prédicateurs de profession, et que non seulement ils auront droit de monter tous en chaire, mais aussi que s'ils ne le font, ils manqueront à leur devoir ! c'est bien là ce que Luther dit en termes exprès ; vous auriez peine à le croire ; mais voici ses paroles, que vous trouverez en deux différents endroits (3) : *S. Pierre ne s'est pas contenté de donner à tous les chrétiens le droit de prêcher la parole de Dieu, il leur en a de plus fait un précepte et une obligation.*

(1) *Eritis mihi regnum sacerdotale et gens sancta*, Exod. 19, 6.

(2) *De instituendis Ministris*, t. 2 edit. Jen. Lat., p. 581. Item *lib. de Abrog. missæ*, t. 2, p. 470 b.

(3) *Petrus omnibus christianis non modò dat jus, sed præceptum quoque ut annuntient virtutes Dei, quod certè est aliud nihil quàm verbum Dei prædicare.* De instit. Minist., t. 2 edit. Lat. Jen., p. 581, et lib. de Abrog. miss., t. 2, p. 470 b.

Mais si cela est ainsi, à quoi bon le choix de l'assemblée pour nommer des gens à la prédication ? que chacun monte au plus vite en chaire pour satisfaire au précepte de l'Apôtre, sans attendre de nomination. Vous voyez, monsieur, que Luther, en voulant prouver contre nous, ne s'aperçoit pas que par sa preuve il renverse ses propres principes. Mais qui lui a dit qu'il suffisait de prêcher pour être prêtre ? Qu'un avocat change la matière de son plaidoyer, et qu'il entretienne les juges d'un discours édifiant et propre à porter au bien, à ce compte il sera prêtre. Oh ! les jolies choses que nous dit là Luther ! vous les eussiez sans doute ignorées, monsieur, s'il ne vous les eût apprises. Mais avançons, et attendons-nous à des difficultés plus sérieuses et plus embarrassantes que celle-là.

Le Sauveur, dit Luther (1), en instituant la cène, et en disant à ses disciples : *Faites ceci en mémoire de moi*, leur a donné par ces paroles le pouvoir de consacrer, de l'aveu même des catholiques ; or, ajoute Luther, ces paroles n'ont point été adressées aux seuls apôtres, mais aussi à tous les chrétiens ; donc tous les chrétiens ont aussi le pouvoir de consacrer. Je réponds que tous ceux qui célèbrent la cène ont ordre de le faire en mémoire de Jésus-Christ, mais chacun en sa manière, les prêtres en consacrant, et les laïques en recevant la communion. C'est ainsi que le prophète Samuel, en disant de la part de Dieu au roi Saül (1 Reg. 15, 3) de détruire entièrement les Amalécites, de renverser leurs maisons, de tuer hommes et femmes, sans épargner les enfants ni le bétail, prétendit sans doute donner le même ordre à toute l'armée ; croira-t-on pour cela que Saül a été chargé de faire la même chose que le soldat? Qui ne comprend que c'était à Saül à présider à l'exécution, et aux soldats à se servir de leurs épées? On dit tous les jours que César a défait l'armée de Pompée dans les plaines de Pharsale ; bien entendu que les troupes n'y ont pas moins fait leur devoir que le général, mais lui en agissant beaucoup plus de la tête, et les soldats beaucoup plus de la main. Il en est de même de la parole de Jésus-Christ adressée aux apôtres, et, si vous voulez, à tous les fidèles : *Faites ceci en mémoire de moi.* Tous en participant à la cène doivent faire mémoire de Jésus-Christ, mais tous n'ont pas pour cela le pouvoir de consacrer en vertu de ces paroles, qui ont été adressées directement aux apôtres et à leurs successeurs. Si vous étendez le pouvoir de consacrer à tous les fidèles, il faudra étendre aussi l'ordre de consacrer à tous les fidèles : car l'ordre et le pouvoir sont ici joints ensemble, ou, pour dire encore mieux, le pouvoir n'est donné qu'en vertu de l'ordre. Il faudra donc dire que les femmes et les enfants ont ordre de consacrer, et qu'en ne le faisant pas, les uns et les autres désobéissent au précepte de Jésus-Christ ! Vous voyez, monsieur, où aboutissent les beaux raisonnements de Luther.

Peut-être réussira-t-il mieux en appelant à son secours les principes de la raison naturelle ; jugez-en par ce qui suit. Si Dieu, dit-il (2), a donné le pouvoir de faire des choses plus grandes, on sera fondé à dire qu'il n'a pas dénié le pouvoir d'en faire de plus petites ; or, ajoute-t-il, c'est quelque chose de plus grand de baptiser et de prêcher que de consacrer, et tout chrétien a le pouvoir de baptiser et de prêcher ; donc il faudra dire (conclut-il) que tout chrétien a aussi le pouvoir de consacrer. Je conviens, monsieur, que tout chrétien peut baptiser, et même qu'il le doit en cas de nécessité : Dieu a jugé à propos de rendre ce pouvoir commun à tous, afin qu'on fût d'autant moins en danger de manquer d'un sacrement si nécessaire. Nous savons par l'Ecriture (Act. 8, 38), que Philippe n'étant que diacre baptisa l'eunuque de la reine Candace, mais nous ne trouvons nulle part qu'aucun chrétien laïque ait jamais entrepris de consacrer, ou du

(1) *De inst. Minist.*, tom. 2 ed. Lat. Jen., p. 582.

(2) *Idem*, ibid.

moins qu'il ait passé pour l'avoir fait validement. Sans entrer ici en discussion de la plus grande excellence des fonctions, discussion où Luther ne trouverait pas son compte, et où il aurait S. Chrysostôme absolument contre lui, il me suffira de dire qu'il ne convient ni à nous ni à Luther de marquer les règles que Dieu doit observer dans la dispensation des grâces et des pouvoirs qu'il accorde aux hommes : tous ses dons sont un pur effet de sa libéralité, qui se règle selon le bon plaisir de Dieu, et non selon nos idées. Si le raisonnement de Luther est juste, vous vous passerez désormais fort bien de médecins : car nous vous dirons avec lui : Si Dieu a donné à vos ministres le pouvoir de faire des choses plus grandes, il leur aura donné aussi le pouvoir d'en faire de moindres ; or la guérison des âmes l'emporte infiniment sur celle des corps ; si donc vos ministres ont reçu de Dieu le pouvoir de guérir les âmes, comme vous le prétendez, ils auront aussi reçu le pouvoir de guérir le corps ; ainsi plus d'autres médecins que vos ministres. Vous ririez sans doute, monsieur, en nous entendant raisonner de la sorte; permettez-nous donc de rire aussi, en voyant Luther faire un raisonnement tout semblable.

Je ne rapporterai plus qu'un de ses arguments, et c'en sera bien assez pour vous donner une juste idée du genre et de la force de ses preuves ; si je me dispense d'en réfuter quelques-unes, c'est qu'il y en a qui ne tendent qu'à prouver que le nom de prêtre peut se donner à tout chrétien dans un sens spirituel et figuré, chose pour laquelle Luther ne devait pas faire grand effort, puisque nous n'avons pas de peine à en convenir. Voici donc le dernier de ses raisonnements, qui semble mériter encore une réponse. Jésus-Christ, dit il (1), est très-véritable prêtre, selon cette parole du prophète (psalm. 109, v. 5) : *Vous êtes prêtre éternellement selon l'ordre de Melchisédech.* Or tous les chrétiens sont frères de Jésus-Christ, car le même prophète dit (psal. 21, v. 23) : *Je raconterai votre nom à vos frères*, qui ne peuvent être que les chrétiens ; donc, conclut Luther, chaque chrétien doit avoir part aux titres, qualités, droits, prérogatives de Jésus-Christ ; donc chaque chrétien est prêtre dans un sens aussi réel que Jésus-Christ. Que dire ici à un homme qui ne daigne pas seulement faire attention au temps auquel il parle ? Nous savons parfaitement bien que dans l'ancien Testament la conclusion d'un frère à l'autre était très-bonne pour s'assurer que si l'un était prêtre, l'autre l'était aussi, parce que tous les descendants mâles d'Aaron étaient également prêtres ; mais il n'en est pas ainsi dans le nouveau : vous avez un parent catholique qui est prêtre, certainement ses frères ne le sont pas pour cela. D'ailleurs Jésus-Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech, et non selon l'ordre d'Aaron ; autre endroit par lequel la conséquence de Luther n'est pas juste ; de plus il n'eût pas suffi d'être frère par adoption pour avoir part au sacerdoce de l'ancien Testament, il fallait être frère par naissance ; or nous ne sommes frères de Jésus-Christ que par adoption. Si pour être frères de Jésus-Christ dans le sens dans lequel nous le sommes, tous les droits, pouvoirs, prérogatives doivent nous être communs avec Jésus-Christ, il faudra donc que nous ayons aussi le pouvoir de faire des miracles comme lui. Vous voyez, monsieur, par combien d'endroits le raisonnement de Luther est défectueux, et admirez en même temps la complaisance qu'il a en lui-même d'avoir si bien raisonné à son gré. Il trouve tous les raisonnements dont vous venez de voir le faible et le ridicule si forts et si pressants, qu'il ose bien les nommer des foudres qui mettent en poudre toute l'autorité des Pères et des conciles, et de la coutume de tous les temps (2). Certainement, s'il les eût nommés de fausses lueurs capables d'éblouir des yeux faibles, ou des feux follets propres à conduire des âmes imprudentes dans l'égarement et dans le précipice, il eût beaucoup mieux rencontré. Pour moi, je ne sais quelle force ou quelle justesse de raisonnement on exigeait du temps de Luther dans l'université de Wittemberg, pour accorder le bonnet de docteur à ceux qui se présentaient pour demander les honneurs du doctorat ; mais je sais bien que si dans notre université de Strasbourg quelque prétendant faisait des raisonnements pareils à ceux-là, et qu'il crût encore dire des merveilles, il n'y aurait pas un seul des examinateurs qui lui donnât son suffrage. Ce que Luther dit sur ce sujet, est néanmoins à son compte la pure parole de Dieu : *Il vous paraîtra incroyable*, dit il (1) en écrivant au magistrat de Prague, *que Dieu ait abandonné ainsi le monde entier ; mais que voulez-vous y faire ? l'Ecriture le décide ainsi, il n'y a plus à contester.* Lorsque nous disputons avec vous sur quelque point de controverse, vous ne manquez guère de nous dire que vous avez la pure parole de Dieu pour vous, et quand nous vous répliquons que vous voulez nous donner vos propres pensées et votre interprétation particulière pour la pure parole de Dieu, il semble que vous ayez peine à nous comprendre ; la chose est bien sensible dans le cas présent. Luther se vante ici de ne parler qu'Ecriture, et il est évident que sous ce beau nom il ne nous débite que ses imaginations et ses rêveries, comme je crois vous l'avoir fait voir bien clairement.

En voilà, je pense, bien assez pour justifier ce que j'ai dit dès le commencement de cet écrit : que Luther avait établi pour fondement de sa nouvelle ordination une chose qu'on n'a jamais crue, dont on a toujours cru le contraire, que Luther avec tous ses raisonnements n'a pas pu rendre en aucune façon croyable : j'ajoute qu'on ne la croit pas même encore chez vous ; c'est tout ce qui reste à prouver, pour achever ce qui regarde la première partie de cet écrit.

Souffrez pour cet effet, monsieur, s'il vous plaît, que je vous invite à faire une expérience qui ne sera pas bien difficile ; prenez la peine de demander à plusieurs bourgeois et bourgeoises de cette ville, chacun en particulier, s'ils croient avoir le pouvoir d'absoudre et de consacrer ; je pose en fait que plus des trois quarts et demi de ceux que vous interrogerez vous répondront nettement et sans hésiter qu'ils ne croient pas avoir un tel pouvoir. Mais pourquoi vos pasteurs n'ont-ils pas soin d'instruire les peuples d'une doctrine contenue dans vos livres symboliques ? Ne trouve-t-on pas dans un écrit dressé par vos docteurs assemblés à Smalcade, écrit reçu de toutes les églises luthériennes ; ne trouve-t-on pas, dis-je, les paroles suivantes : *Dans le cas de nécessité, chaque laïque peut absoudre, et devient le ministre et le pasteur de celui qui a besoin de son secours* (2) ? Ne trouve-t-on pas également dans Luther ces autres paroles : *Autre chose est de se servir publiquement de son droit et de son pouvoir, autre chose de s'en servir dans la nécessité : on ne peut s'en servir publiquement sans le consentement de la communauté ; mais dans le cas de nécessité, il est libre à chacun de s'en servir* (3) ?

Or, monsieur, j'en appelle ici à votre sincérité ; vous avez ouï bien des sermons en votre vie ; en avez-vous jamais ouï un seul où l'on ait exposé la doctrine qui accorde à chaque particulier le pouvoir d'absoudre et

(1) *De inst. Minist.*, t. 2, ed. Lat. Jen., pag. 580 b.
(2) *Nihil valent adversùs hæc divina fulmina, infiniti Patres, innumera concilia, æterna consuetudo.* De instit. Minist., t. 2 ed. Lat. Jen., p. 581 b.

(1) *Incredibile videtur sic derelictum orbem totum à Deo ; sed quid facies ? Scriptura sacra sic definit.* De inst. Min., t. 2 ed. Lat., p. 469.
(2) *In casu necessitatis etiam absolvit laicus, et fit minister ac pastor alterius.* De Potestate et Jurisdictione episcoporum, in libro Concordiæ, typis Scholvini, p. 353.
(3) *Aliud est jus publicè exequi, aliud jure in necessitate uti : publicè uti non licet nisi consensu universitatis seu Ecclesiæ ; in necessitate utatur quicumque voluerit.* T. 2 ed. Jen., p. 584 b.

de consacrer dans les besoins pressants? De quelle conséquence néanmoins ne serait-il pas que tout le monde fût instruit de cette vérité, si elle passait en effet bien sérieusement chez vous pour être une vérité? Quel avantage et quelle consolation n'en tirerait-on pas dans une infinité d'occasions? Qu'il serait commode dans un siége, dans une bataille, où l'aumônier luthérien ne peut être partout, si les soldats blessés à mort pouvaient se faire absoudre par le plus proche camarade! qu'un voyageur luthérien venant à tomber malade dans un pays entièrement catholique, se trouverait heureux de pouvoir se faire administrer les sacrements par un compagnon de voyage qui serait de sa religion! Combien de villages luthériens où il n'y a pas de ministres! et combien n'arrive-t-il pas tous les jours de cas inopinés où le ministre voisin ne peut accourir assez promptement! Qu'une chute, une blessure, une apoplexie, ne laisse plus qu'une heure de temps à vivre, quelle consolation ne serait-ce pas pour une femme éplorée, accablée non seulement de la perte qu'elle va faire, mais aussi du triste sort de son mari, si elle pouvait lui donner une bonne absolution de ses péchés, et de plus lui administrer le saint viatique sous les deux espèces, pour le fortifier dans le terrible passage de la vie à l'éternité! Rien néanmoins de tout cela ne se fait chez vous; pourquoi cela, si ce n'est parce que les particuliers ne sont ni instruits, ni persuadés de leur pouvoir? Mais, encore une fois, pourquoi messieurs vos ministres n'ont-ils pas soin d'en instruire tout le monde? Serait-ce parce qu'ils appréhenderaient d'avilir leur caractère, en mettant de niveau avec eux les gens du simple peuple, qui perdraient beaucoup de l'estime qu'ils ont pour leurs pasteurs, s'ils venaient à apprendre qu'ils ont un pouvoir égal au leur! ou serait-ce par la crainte de leur faire tirer une conclusion encore plus fâcheuse, en leur faisant dire : Si mon ministre n'a pas plus de pouvoir que moi, il faut qu'il n'en ait aucun, car je sens bien que je n'en ai pas? Dispensons-nous autant que nous pourrons de prêter des vues si politiques et si intéressées à des gens qui font profession d'avoir du zèle pour le salut de leurs ouailles; il faudra bien néanmoins en venir là, ou dire, ce qui est la seule chose qui reste à penser, qu'ils ne sont pas eux-mêmes persuadés de la doctrine de leurs livres symboliques sur le pouvoir commun à tous les chrétiens. Car s'ils regardaient cette doctrine comme vraie, il serait de leur devoir de l'annoncer et de l'inculquer dans les sermons, dans les catéchismes, dans les rituels, dans les livres de piété, afin de ne la laisser ignorer à personne, et de prévenir par là les funestes suites qui sont à craindre dans une infinité d'occasions, si, faute de la savoir, on manque de la mettre en pratique. Le profond silence que vos ministres gardent sur cet article marque donc assez qu'ils ne croient pas eux-mêmes ce qu'ils ne daignent pas enseigner au peuple; ou s'ils le croient, il faudra dire qu'ils ne se taisent que parce qu'ils désespèrent d'en persuader le peuple. Certainement leur crainte serait sur cela des plus raisonnables.

Car enfin comment réussiraient-ils à faire croire au peuple que le sacerdoce du nouveau Testament est commun à tous, tandis que tout le monde sait que le sacerdoce de l'ancienne loi, incomparablement moins noble que celui de la nouvelle, n'était confié qu'aux seuls descendants d'Aaron? Quoi! les enfants de Caath, destinés à porter les vases sacrés, n'osaient pas même les toucher (Num. 4, 15); il fallait que les fils d'Aaron les enveloppassent; le roi Ozias fut frappé de lèpre pour avoir osé mettre la main à l'encensoir (2 Paral. 26, 19); Coré, Dathan et Abiron furent engloutis de la terre pour avoir prétendu avoir part aux fonctions sacerdotales (Num. 26, 51); et il sera aisé de persuader au peuple chrétien que chacun a tous les pouvoirs attachés au sacerdoce nouveau, et que chacun est suffisamment autorisé à s'en servir, pourvu que ce ne soit que dans les cas particuliers et pressants? S'il a fallu du choix pour oser manier des ombres et des figures, est-il à présumer qu'il ne faudra aucune distinction pour être revêtu du pouvoir d'administrer les sacrements, qui sont les choses mêmes et les réalités qui ont été figurées?

Qui ne sait le soin qu'a eu S. Paul de distinguer les différentes fonctions de ceux dont le ministère est nécessaire ou utile à l'Eglise : *Tous sont-ils apôtres; tous sont-ils prophètes; tous sont-ils docteurs? Tous font-ils des miracles; tous ont-ils la grâce de faire des guérisons; tous savent-ils interpréter* (1 Cor. 12, 29, 30)? Mais pourquoi distinguer ainsi et les emplois et les dons? pourquoi établir entre les membres de l'Eglise une aussi grande différence qu'il peut y en avoir entre les membres du corps humain (1 Cor. 12, 14, 15, etc.), s'il est vrai que tous soient également prêtres? Vous m'avouerez, monsieur, que cette comparaison de l'Apôtre, qui n'est point inconnue au peuple, ne le dispose nullement à entrer dans les idées de Luther. Personne n'ignore que la grâce de la prêtrise n'ait été communiquée à Timothée par l'imposition des mains (1 Tim. 4, 14; 2 Tim. 1, 6). Tout le monde sait également l'avis de S. Paul donné à Timothée, de ne point se presser d'imposer les mains à personne (1 Tim. 5, 22). Mais à quoi bon cette imposition de mains, si, antérieurement à cette imposition et à Timothée, chaque fidèle était déjà prêtre en vertu de la grâce du baptême?

Les apôtres n'ont-ils pas reçu le pouvoir de consacrer par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi?* (Luc. 22, 19). Je ne dirai pas que c'est là le sentiment de tous les saints Pères, ce sera bien assez pour moi de demander s'il serait raisonnable de penser que les apôtres ont eu le pouvoir de consacrer avant que le sacrement de l'Eucharistie ait jamais été institué. N'ont-ils pas reçu pareillement le pouvoir d'absoudre par ces autres paroles : *Les péchés que vous remettrez seront remis?* (Joan. 20, 23); ou voudrait-on dire qu'ils ont eu ce pouvoir avant que Jésus-Christ le leur ait communiqué par une cérémonie si bien marquée? Qui doute néanmoins que les apôtres n'aient été baptisés bien avant la cène? Serait-il permis de dire qu'ils ont participé à la divine Eucharistie avant d'avoir été purifiés par les eaux du baptême. Oserait-on soutenir qu'ils se sont nourris de cette viande céleste avant d'être nés spirituellement? il est donc clair comme le jour que les apôtres ont été baptisés avant que de recevoir le pouvoir de consacrer et d'absoudre. Il est donc démontré qu'ils n'ont pas reçu le pouvoir au moment de leur baptême. Mais si les apôtres ne l'ont point reçu en vertu du baptême, pourquoi les autres fidèles l'auraient-ils par la grâce du sacrement qui les a fait chrétiens?

Comparez, monsieur, je vous prie, ces raisons avec celles de Luther, et vous verrez un contraste de force et de faiblesse, de solidité et de faux brillant, des plus propres à vous faire revenir au sentiment de tous les siècles et de tous les peuples, et de vous faire juger que Luther a eu le plus grand tort du monde de s'écarter de la doctrine constante des Pères et des conciles.

C'est apparemment pour ces raisons, jointes à plusieurs autres que je pourrais également placer ici, mais que je réserve à placer ailleurs, parce que j'ai dessein d'en faire un autre usage; c'est, dis-je, apparemment pour ces raisons que messieurs vos ministres désespèrent de faire goûter au peuple le dogme du sacerdoce commun à tous les chrétiens, et qu'ils sont si réservés à en parler. Mais s'ils ont eux-mêmes honte de ce dogme, pourquoi donc ne l'effacent-ils pas de leurs livres symboliques? ou pourquoi reçoivent-ils encore pour livres symboliques des écrits qui contiennent une erreur si monstrueuse? Pourquoi souffrent-ils que Luther en fasse le fondement du ministère évangélique; fondement que je crois n'avoir point mal ébranlé : serait-ce trop me flatter, si je pensais l'avoir entièrement renversé? Jugez-en vous-

même, monsieur, mais jugez-en équitablement, et d'une manière à ne pas craindre la censure du souverain Juge.

Il est temps de passer à la seconde partie, et de vous faire voir que si chaque chrétien n'a pas le pouvoir de consacrer et d'absoudre, ce pouvoir peut aussi peu lui être donné par la communauté.

Deuxième proposition : *Le pouvoir de consacrer et d'absoudre ne peut être donné par la communauté.*

Vous aimez votre religion, monsieur, je le sais, et ne le sens que trop; et c'est peut-être pour cela que vous ne prenez pas de plaisir à la voir attaquée si vivement, et par un endroit si essentiel; mais, d'un autre côté, vous êtes d'un caractère d'esprit à aimer et à goûter les bonnes raisons; et comme je crois n'en avoir que de très-bonnes à vous dire, je compte que vous ne vous rebuterez pas de les lire, votre penchant dût-il en souffrir quelque chose. Il s'agit ici de vous rétablir dans la jouissance des plus grands biens que Jésus-Christ nous ait laissés en ce monde; nous vous en croyons malheureusement privé; je ne puis me taire, tant qu'il me reste quelque espérance de vous porter à réparer une perte si considérable; et je ne puis cesser d'espérer, tant que vous ne refuserez pas d'examiner la chose aussi sérieusement qu'elle le mérite.

Vous concevez aisément, monsieur, que si chaque chrétien n'a pas le pouvoir de consacrer et d'absoudre, la communauté ne pourra pas non plus nommer personne pour exercer légitimement ce pouvoir, n'étant pas possible de rendre légitime l'exercice d'un pouvoir qui n'est pas; ainsi dès que j'ai détruit la première partie de la prétention de Luther, la seconde, qui en est dépendante, se trouve également réfutée. Mais il y a plusieurs docteurs luthériens, entre autres Kemnitius, Drejerus et Henri Meyer, qui, sans faire mention du pouvoir sacerdotal commun à tous les chrétiens, prétendent que chaque communauté a droit de nommer pour ministre de la parole et des sacrements qui elle juge à propos, et de lui conférer pour cet effet tous les pouvoirs nécessaires; si bien que Luther suppose le fond du pouvoir dans chaque particulier, et ne laisse à la communauté que le soin d'en accorder l'usage; au lieu qu'aujourd'hui plusieurs docteurs luthériens font résider dans la communauté le pouvoir qu'ils font passer par la nomination dans le particulier, supposant qu'avant la nomination il n'y avait dans le particulier aucun pouvoir.

Vous voyez, monsieur, que cette division entre le maître et les disciples n'est pas de trop bon augure, et qu'il est déjà bien évident que ces derniers n'ont pas aperçu dans les passages cités par Luther la même clarté que Luther a cru y voir, et qui lui a fait prendre un ton si haut. Vous trouverez pareillement que cette diversité de langage n'est pas des plus propres à établir bien solidement le ministère évangélique, de même que la différence des langues ne fut guère propre à affermir et à avancer l'ouvrage que les enfants de Noé avaient commencé dans la plaine de Sennaar, à dessein d'immortaliser leur nom.

C'est contre ceux qui parlent ce langage nouveau, et différent de celui de Luther, que j'entreprends de prouver ici que la communauté ne peut conférer à qui que ce soit le pouvoir de consacrer et d'absoudre. Je pourrais dire d'abord que le bon sens a peine à comprendre comment une communauté de laïques et purement séculière peut conférer un pouvoir tout spirituel et des plus surnaturels qu'il y ait; pouvoir de telle nature, qu'il ne se trouve dans aucun des membres de la communauté; mais sans m'arrêter ici à ce que la raison naturelle suggère, remontons jusqu'à la source et à l'origine du pouvoir pour y trouver des preuves capables de convaincre pleinement, et de dissiper en même temps toutes les difficultés qu'on pourrait nous opposer.

Remarquez donc, s'il vous plaît, monsieur, que le droit de gouverner l'Église, et de lui administrer les sacrements, appartenant à Jésus-Christ, il a pu le communiquer aux hommes à telles conditions qu'il a voulu. Remarquez, en second lieu, qu'il ne faut pas vouloir décider par raisonnement des questions et des matières qui dépendent uniquement de l'autorité : or celle du ministère ecclésiastique est une de ces questions, parce que ce qui rend le ministère bon et valide, ne dépend point du tout de nos fantaisies et de nos conjectures, mais de la seule volonté de Jésus-Christ.

Remarquez en troisième lieu que l'Église catholique prétend que Jésus-Christ a voulu que cette autorité fût communiquée par l'ordination, et que cette ordination se fît par les premiers pasteurs, c'est-à-dire par les évêques, et qu'elle se conférât par l'imposition des mains; au lieu que vos docteurs nouveaux veulent qu'elle se donne par le plus grand nombre des suffrages de l'assemblée; de sorte que celui qui est choisi soit revêtu de tous les pouvoirs du ministère en vertu de l'élection même, sans que les cérémonies qui suivent l'élection soient absolument nécessaires. C'est la doctrine expresse de Jean Danhauerus, fameux professeur de votre université (1), et de Nicolas Hunnius, professeur de Leipsick (2).

Il est certain que Jésus-Christ a pu établir la première et la seconde de ces deux façons pour communiquer ses pouvoirs, et que s'il a établi la nôtre, toute ordination faite par une autre voie sera nulle. Or comment nous assurer de la volonté de Jésus-Christ, si ce n'est par l'Ecriture, ou du moins par la tradition? Faites-nous donc voir, s'il vous plaît, dans toute l'Écriture une seule parole, dans toute l'antiquité un seul exemple, qui prouvent que l'élection du peuple toute seule, sans qu'il soit besoin d'y rien ajouter, suffise par elle-même pour donner le pouvoir de consacrer et d'absoudre.

Il ne sert de rien de dire ici, comme fait Henri Mayer, ministre d'Osnabruck (3), que les sacrements sont des biens appartenants à la communauté, et que, par conséquent, la communauté est en droit de commettre quelqu'un qui en soit dispensateur. Il est vrai que ce sont des biens destinés à l'usage et à l'utilité de la communauté, mais il a été libre à Dieu de les faire passer par tels canaux qu'il a jugé à propos; et s'il a voulu qu'ils ne puissent être donnés que par les mains d'une telle espèce (j'entends des mains sacrées par l'évêque), ils n'en seront pas moins biens appartenants à la communauté, ou bien réservés pour l'usage et l'utilité de la communauté. Les sacrements de l'ancienne loi n'étaient-ils pas également des biens appartenants à la communauté? Peut-on conclure que la société des Juifs pouvait pour cela choisir ses ministres et ses prêtres, et leur donner les pouvoirs nécessaires? Ne fallait-il pas s'en tenir indispensablement à ceux que Dieu avait marqués, je veux dire à ceux qui étaient de la race d'Aaron?

Il est également inutile de dire que le ministère étant absolument nécessaire à l'Eglise pour se conserver et pour s'accroître, il a été de la Providence divine de donner à l'Eglise le pouvoir de se pourvoir elle-même de ministres, afin de ne la pas laisser manquer de moyens nécessaires à sa conservation et à son accroissement. Tout cela est le plus beau du monde; mais quelque nécessaire que le ministère soit à l'Eglise, est-il nécessaire pour cela à l'Eglise de pouvoir créer des ministres par des laïques? Dieu n'a-t-il pu lui en procurer par une autre voie, en conservant toujours en elle un ordre d'évêques qui lui fournissent des pasteurs? C'est donc là une affaire qui dépend uniquement de sa volonté, et sa volonté ne

(1) *Ordinationis ritus non perinde necessarius est ut vocationis.* In Μυστηρολογία, p. 118 ed. Argent.; item in Ὁδοσοφία, p. 106, *ordinatio ad τὸ εὖ εἶναι spectat.*

(2) *In demonstrat. Ministerii Luther.*, p. 284.

(3) *Warheit des Evangelischen Priesterthums*, p. 27.

nous est manifestée que par sa parole.

On fait de belles parités qu'on croit fort concluantes, et sur lesquelles on s'applaudit fort. Les sociétés civiles, dit-on, choisissent leurs magistrats, et ce sont les sociétés mêmes qui donnent à leurs chefs tous les pouvoirs nécessaires pour s'acquitter de leurs fonctions; pourquoi donc les sociétés chrétiennes et religieuses n'auraient-elles pas le même droit de se choisir des pasteurs, et de leur donner tous les pouvoirs nécessaires à la conduite du troupeau? Mais qui ne comprend aisément qu'en certaines républiques il est libre au peuple de choisir des chefs pour se soumettre à eux selon l'étendue du pouvoir qu'ils jugent à propos de leur donner? Dépend-il pour cela du peuple d'accorder des pouvoirs tels que sont ceux d'absoudre et de consacrer; pouvoirs qui passent toutes les forces de la nature, et qui ne peuvent s'exercer que par le concours d'une puissance toute divine, appliquée par la volonté souverainement libre de celui qui suit ses propres lois, et non celles des peuples? Le raisonnement naturel ne peut donc ici terminer notre différend sur le sujet en question, il faut que ce soit l'Ecriture ou la tradition qui en décident.

Souffrez donc, monsieur, que je vous prie derechef de m'indiquer quelque passage qui contienne clairement ce point de créance : *Une assemblée de laïques peut conférer le pouvoir de consacrer et d'absoudre.* Vous faites profession de ne rien croire qui ne soit ou formellement dans l'Ecriture, ou du moins qui ne puisse s'en tirer par une conséquence juste et légitime. C'est ici un article de foi pour vous; supposé que la doctrine du sacerdoce commun ne soit pas de votre goût, il ne vous reste plus autre chose à croire; l'article n'est pas, comme vous voyez, des moins importants, puisqu'il est dans le plan nouveau le fondement du ministère évangélique, et l'appui de toute la confiance que vous pouvez avoir à la vertu de vos sacrements. Où est donc le texte sur lequel vous fondez votre créance touchant cet article; texte qui énonce clairement le droit et le pouvoir de l'assemblée; ou du moins texte dont on puisse tirer légitimement cette conséquence : *Donc le sujet choisi par l'assemblée pour exercer le ministère a, en vertu de l'élection seule, le pouvoir de consacrer et d'absoudre, sans qu'il soit absolument besoin d'y ajouter autre chose?* Vous savez fort bien l'Ecriture, monsieur; j'ai été surpris plus d'une fois de vous la voir citer sur toute sorte de sujets avec une merveilleuse facilité; il ne se peut que vous ne l'ayez lue plusieurs fois avec beaucoup d'attention; mais vous souvient-il d'aucun passage qui soit propre à fournir la preuve que j'ose vous demander? Ne vous fiez pas à votre mémoire pour vous assurer qu'il n'y en a pas, adressez-vous à celui de vos ministres que vous croirez avoir le plus d'intelligence et le plus d'habitude dans la Bible, et vous verrez que sur ce sujet il n'en sait pas plus que vous. Faut-il autre chose pour vous convaincre de la disette de preuves où vous êtes, que les vains et pitoyables efforts de vos auteurs pour en trouver?

Croiriez-vous que Christian Dreyer, professeur de l'université de Kœnigsberg en Prusse, homme qui a écrit avec plus de méthode et de modération que la plupart de vos auteurs; croiriez-vous, dis-je, monsieur, que cet auteur emploie (1) ici contre nous les paroles du Sauveur à S. Pierre au chap. 16 de S. Matthieu : *Tu es Pierre, et sur cette pierre*, etc.; Et : *Je te donnerai les clés du royaume des cieux!* les clés, dit-il, ne marquent autre chose que l'autorité ecclésiastique; cette autorité consiste particulièrement à donner les pouvoirs nécessaires pour les fonctions du ministère : or, ajoute-t-il, S. Augustin nous apprend que ce n'est pas seulement à S. Pierre, mais aussi à toute l'Église que les clés ont été données; c'est donc, conclut-il, l'Église et chaque communauté en particulier qui peut donner ces pouvoirs. Mais, monsieur, nous demandons une preuve de l'Écriture, et on nous cite l'autorité de S. Augustin qu'on méprise dans cent occasions; est-ce là satisfaire à notre demande? Nous demandons un passage qui favorise la prétention de votre assemblée de laïques, et on nous en produit un qui est évidemment favorable au pape et aux évêques. N'est-ce pas être bien pauvre, que de se trouver réduit à mendier un secours, je ne dis pas si impuissant, mais, de plus, beaucoup plus propre à nuire qu'à servir?

Ne croyez pas pour cela que nous pensions à vous abandonner S. Augustin. Il est fort aisé d'expliquer sa pensée, sans donner dans celle du professeur de Kœnigsberg : il sera toujours très-vrai de dire que les clés ont été données à toute l'Église en la personne de S. Pierre, quand on ne dirait autre chose que ce que nous disons bien volontiers; savoir, que S. Pierre n'a pas reçu les clés pour lui seul, mais aussi pour tous ses successeurs; qu'il les a reçues, non pour son avantage particulier, mais aussi pour l'avantage de toute l'Église; que les clés n'ont pas été données à Pierre seul, mais aussi à tous les autres apôtres, et à leurs successeurs les évêques, avec la proportion convenable, et cela pour le bien de toutes les ouailles à conduire; quand bien même, dis-je, il n'y aurait aux paroles de S. Augustin d'autre sens que celui-là, n'en serait-ce pas déjà bien assez pour rendre son expression très-recevable?

Comment le docteur prussien a-t-il pu penser à vouloir s'autoriser du sentiment de S. Augustin, s'il a eu la moindre connaissance de la doctrine de ce Père touchant l'ordination? Ce Père n'enseigne-t-il pas en termes exprès que l'ordination est un sacrement aussi véritable sacrement que le baptême même (1); que l'ordination peut aussi peu se réitérer que le baptême (2); que si l'on ordonne des clercs pour avoir soin d'une nouvelle paroisse (3), quand bien même la nouvelle paroisse ne se formerait pas, ils ne laisseront pas d'être pour toujours très-légitimement ordonnés; que si quelqu'un ayant charge d'âmes vient à être déposé pour une faute commise (4), le caractère reçu dans l'ordination ne laissera pas de lui rester, sans jamais s'effacer; que ceux qui ont été ordonnés avant de tomber dans le schisme, s'ils viennent à quitter le schisme, n'ont que faire de recevoir de nouvelle ordination (5)? Je vous laisse à penser, monsieur, si tous ces points de doctrine s'accordent avec les principes de ceux qui prétendent trouver dans l'élection du peuple la source du pouvoir ecclésiastique. Qui ne voit donc que le sieur Dreyer a ignoré la doctrine de S. Augustin; ou que s'il l'a sue, il a cherché à en imposer à son lecteur, en alléguant un passage de S. Augustin pour prouver ce que S. Augustin a toujours été infiniment éloigné de croire. Mais n'y aurait-il pas quelque autre auteur qui eût mieux réussi à citer l'Écriture, pour soutenir le droit

(1) *In Controversiis cum Pontificiis*, sectione 4, de Clericis et Laicis, ed. Regiomont., p. 542.

(1) *Utrumque sacramentum est, et quâdam consecratione utrumque homini datur; illud cùm baptizatur, istud cùm ordinatur.* Lib. 2 contra Ep. Parmen., cap. 13, t. 7, p. 41.

(2) *Adeòque in Ecclesiâ catholicâ utrumque iterari non potest.* Ibidem.

(3) *Si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis sacramentum ordinationis.* L. de Bono conjugali, c. 24, tom. 6 ed. Froben., p. 809.

(4) *Si aliquâ culpâ quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad judicium permanente.* Ibidem.

(5) *Redeuntes qui, priusquàm recederent, ordinati sunt, non utique rursùs ordinantur, sed aut administrant quod administrabant, aut si non administrant, sacramentum tamen ordinationis suæ gerunt.* L. 1, de Bapt., contra donatistas, c. 1, t. 7 edit. Froben., p. 374.

et le pouvoir prétendu de l'assemblée des laïques?

Henri Meyer, curé de l'église de Notre-Dame dans la ville d'Osnabruck, connu par la guerre qu'il a eue à soutenir contre le P. Henri Colendal, jésuite, prédicateur pour lors de la cathédrale de la même ville, et aujourd'hui recteur du collége de Dusseldorf, fut chargé en 1710, par le consistoire d'Osnabruck, de répondre audit R. Père, qui avait attaqué vivement le pouvoir des ministres dans un sermon prêché le jour de la fête du Saint-Sacrement, et peu après dans un imprimé portant pour titre : *Conférence amicale sur la prêtrise des luthériens.* Vous pouvez bien juger, monsieur, que ce ministre, animé par l'ordre de ses supérieurs, par l'honneur qu'on lui faisait de lui confier la défense de la cause commune, par l'intérêt de tout le parti, et le sien en particulier, aura fait de tout son mieux pour trouver dans l'Écriture des passages clairs et propres à prouver ce qu'il avait avancé, et ce qu'il soutenait encore : *que c'était au peuple à conférer le pouvoir de consacrer et d'absoudre.* Il fit pour cet effet un livre intitulé : *La vérité de la prêtrise des ministres évangéliques*, dans lequel il ramassa jusqu'à dix preuves tirées de l'Écriture, qu'il crut ou fit semblant de croire être fort propres à son dessein. Mais le P. Colendal lui opposa un *dialogue entre un paysan du pays d'Osnabruck et un docteur luthérien*, dialogue dans lequel il rend le pauvre ministre Henri Meyer, avec les dix prétendues preuves, souverainement ridicule, faisant voir à l'œil que le moindre villageois est en état de démonter le plus habile docteur luthérien qui entreprendra de lui prouver par l'Écriture la thèse en question. Je ne m'amuserai pas ici à rapporter et à réfuter toutes les dix preuves du ministre; cela nous mènerait trop loin, et vous me sauriez mauvais gré de m'être attaché à des choses qui en valent si peu la peine, et qui ne pourraient que vous ennuyer; je me contenterai d'en choisir trois qui sont les plus apparentes de toutes, et qui suffiront pour vous faire juger du reste. Elles sont fondées sur les trois textes suivants. Le premier est en S. Matthieu, chap. 18, 20 : *Lorsqu'il y a en quelque lieu deux ou trois personnes assemblées en mon nom, je suis là au milieu d'elles;* le second, dans l'Épître aux Éphésiens, chap. 4, 11 : *Jésus-Christ a donné ses grâces aux hommes... pour être, les uns apôtres, les autres prophètes, les autres docteurs..., afin d'accomplir le ministère, et d'édifier le corps de Jésus-Christ;* le troisième dans la deuxième aux Corinthiens, chap. 4, 5 : *Nous prêchons Jésus-Christ, comme étant vos serviteurs par Jésus.*

Permettez-moi, monsieur, de vous demander si du premier coup d'œil vous apercevez aucune liaison de ces textes avec la conclusion qu'on prétend en tirer : *Donc une assemblée de laïques peut conférer le pouvoir de consacrer et d'absoudre.* Et avouez en même temps, s'il vous plaît, qu'il faudrait avoir des yeux bien perçants pour y rien découvrir qui favorise le moins du monde la prétention du sieur Henri Meyer. Développons néanmoins les pensées de ce ministre, et voyons si dans les réflexions qu'il lui a plu de faire, et qui sûrement ne sont pas Écriture, nous pourrions trouver plus aisément que dans le texte même de quoi rassurer un protestant sur la validité de ministère.

Si Jésus-Christ, dit-il, est au milieu de l'assemblée, c'est sans doute pour agir avec l'assemblée, et pour ratifier tout ce que l'assemblée fera, c'est pour choisir avec elle le même qui sera choisi; ainsi Jésus-Christ ne peut manquer de donner à celui qu'il a choisi lui-même tous les pouvoirs nécessaires. Mais est-il possible que ce ministre ne voie pas les suites de son raisonnement, qui va à ôter toute pratique à ses confrères? car enfin, que deux ou trois s'assemblent dans une même famille pour choisir un pasteur entre eux, Jésus-Christ, qui se trouve au milieu de deux ou trois assemblés en son nom, ne manquera pas à ce compte de se trouver parmi eux, de ratifier leur choix, et de donner à celui qui aura été choisi tous les pouvoirs nécessaires pour exercer les fonctions du ministère; ainsi on n'aura plus que faire d'aller à l'église pour y recevoir les sacrements. Prenez la peine, monsieur, de comparer ce raisonnement avec celui du sieur Meyer, et vous verrez qu'il lui est parfaitement semblable, ou plutôt que c'est entièrement le même. Qu'on est à plaindre, quand on s'est accoutumé à prendre les imaginations des ministres pour la pure parole de Dieu! On croit fonder ici les pouvoirs prétendus du ministère sur le texte sacré, et il se trouve qu'on les fonde sur une explication nouvelle, inouïe jusque là, et même contraire aux intérêts de ceux qui la donnent. Le sens du texte est que lorsque deux ou trois personnes s'unissent entre elles pour prier de concert, ou pour délibérer sur les intérêts de Jésus-Christ, si elles le font avec une foi vive et avec une confiance animée, Jésus-Christ se trouvera au milieu d'elles pour exaucer leurs prières, pour leur inspirer des conseils salutaires, et pour les assister d'un puissant secours. Qu'y a-t-il en tout cela qui puisse établir le moins du monde le pouvoir de consacrer et d'absoudre dans ceux qui ont été choisis par le peuple?

Le second texte n'en dit pas plus que le premier. Il est bien vrai que *Jésus a donné ses grâces aux hommes pour que les uns fussent pasteurs et docteurs.* Mais il n'est pas dit dans le texte, si Jésus a voulu que ces grâces fussent communiquées par le choix du peuple, ou par l'imposition des mains épiscopales. C'est bien *pour accomplir le ministère* que ces grâces ont été données; mais le ministère ne s'est-il pas toujours accompli par l'ordination épiscopale, qui a été constamment en usage dans l'Église jusqu'au temps de Luther? Que trouve-t-on dans le texte cité qui fasse sentir la nécessité de conclure en faveur de la compétence du peuple, pour donner les pouvoirs de consacrer et d'absoudre? Avouez, monsieur, qu'on ne peut citer des textes de cette sorte, que dans la vue d'éblouir les simples, et qu'il ne se peut guère imaginer de preuves plus pitoyables que celle-là.

Mais voyons s'il n'y aura pas plus de sens et de raison dans l'usage qu'on a fait du troisième texte. S. Paul, chargé du ministère de la parole de Dieu, dit le ministre d'Osnabruck, se dit serviteur de ceux qui composaient l'église de Corinthe; il en doit être de même, ajoute-t-il, de tous ceux qui sont employés au ministère, et on ne doit pas les regarder autrement que comme des serviteurs des communautés. Or, poursuit-il, les serviteurs sont appelés et choisis par ceux qui les emploient, et c'est d'eux qu'ils reçoivent leur commission et tout le pouvoir qu'on veut bien leur donner pour agir; c'est donc aux communautés à choisir leurs pasteurs, et à leur donner tous les pouvoirs nécessaires pour la fin pour laquelle ils sont choisis. Que dire à cela? n'est-ce pas là une objection des plus embarrassantes pour nous? ou plutôt n'est-elle pas des plus propres à vous faire conclure, monsieur, que tous ceux qui ont l'honneur de vous écrire, et qui se disent vos très-humbles serviteurs, ont dès lors même le pouvoir de vous administrer les sacrements? Il est vrai que S. Paul s'est dit le serviteur des Corinthiens; mais aussi n'ignorez-vous pas, monsieur, que le même S. Paul a demandé aux mêmes Corinthiens : *Lequel aimez-vous mieux, ou que j'aille vers vous avec la verge à la main, ou dans un esprit de douceur?* (1 Cor. 4, 12.) Je veux que les ouvriers de l'Évangile soient autant de serviteurs des communautés, et même qu'ils le soient dans un sens aussi strict et aussi exact qu'il vous plaira; que s'ensuivra-t-il de là? les serviteurs peuvent-ils recevoir de ceux qui les emploient des pouvoirs qui passent de beaucoup l'autorité de ceux dont ils reçoivent leur commission? Les ministres de l'Évangile servent les communautés, j'y consens, et c'est en procurant leur bien et leur avantage; mais est-ce en qualité de va-

lets qu'ils les servent? ou plutôt n'est-ce pas en qualité de pasteurs, de directeurs, de ministres du Seigneur, d'ambassadeurs de Jésus-Christ, de dispensateurs des sacrements? ils ont un pouvoir que n'ont pas les rois ni les empereurs; leur pouvoir passe celui des anges et des archanges, et même celui de la sainte Vierge. Qui leur donne ce pouvoir? Est-ce une assemblée de laïques? on le dit chez vous; mais comment le prouve-t-on? Y a-t-il ombre de preuve dans tout ce que nous avons vu jusqu'à présent? n'espérons pas de rien trouver de plus solide, quand nous y emploierions de plus longues recherches; la dure nécessité où se trouvent vos gens d'avoir recours à de si misérables preuves, fait voir évidemment l'impuissance absolue où ils sont de prouver par l'Écriture ce qui est ici en question.

Que vos messieurs souffrent donc à leur tour que nous leur fassions la même demande qu'ils nous font si souvent : *Ubi scriptum est? où est-il écrit?* Quand il s'agit de quelque point de doctrine, ou de quelque usage universellement reçu dans l'Église, ils ne veulent avoir égard ni à l'antiquité la plus respectable, ni à la pratique la plus constante de tous les temps et de tous les lieux; ils insistent toujours, et demandent qu'on leur fassent voir la chose dans l'Écriture, et cela clairement. Nous avons beau leur dire que ce que les apôtres ont prêché de vive voix n'est pas moins vrai que ce qu'ils ont laissé par écrit; qu'une tradition constante et universelle, dont on ne peut trouver l'origine dans aucun temps postérieur à celui des apôtres, ne laisse aucun lieu de douter que la chose n'ait été enseignée par les apôtres mêmes; que les protestants eux-mêmes croient bien des articles qu'ils seraient fort embarrassés de prouver par l'Ecriture; tout cela ne les contente pas, ils persistent toujours à crier à l'Ecriture; ce principe, qu'*il ne faut rien croire que ce qui est écrit*, leur est si cher, que quoique ce principe n'ait jamais été prouvé par l'Écriture, et qu'il soit impossible de le prouver, ils ne laissent pas de le regarder parmi eux comme une vérité incontestable et fondamentale, qu'il n'est jamais permis d'abandonner. Qu'ils suivent donc ici ce principe si chéri, qu'ils s'acquittent avec justice de ce qu'ils exigent de nous avec importunité. *Ubi scriptum est?* qu'ils nous disent où il est écrit qu'une assemblée de laïques peut donner le pouvoir de consacrer et d'absoudre, ou, ce qui revient au même, que la communauté a droit de commettre quelqu'un pour faire l'acte d'ordination, acte qui ratifie le choix fait par l'assemblée, et qui confirme tous les pouvoirs accordés par elle. Car c'est-là le précis de la doctrine nouvelle imaginée en second lieu, sans craindre de donner un honteux démenti à Luther.

Que Dieu est admirable, d'avoir voulu que ceux qui se sont révoltés contre l'Eglise, trouvassent leur honte et leur défaite dans le premier des principes qu'ils ont établis! Ils se sont forgé une arme qu'ils ont crue meurtrière contre nous, et le premier effet de cette arme est de leur couper la gorge, et de les mettre hors d'état de parler. Leur maxime, qui interdit la créance de tout ce qui n'est pas écrit, est le spécieux prétexte de la plupart de leurs contradictions, et c'est en même temps le renversement de leur ministère, et par conséquent de votre Eglise. Etait-il de l'intérêt de ces messieurs d'établir un principe si propre à les dégrader, et à faire voir à tout le monde qu'ils n'ont pas plus de pouvoir que le moindre des laïques?

Mais, nous dit-on, du temps des apôtres le commun des fidèles a eu part aux choix des ministres et des pasteurs, comme il se voit à l'élection d'un nouvel apôtre à la place de Judas. Car il est dit dans le premier chap. des Actes, v. 23, que les fidèles en proposèrent deux, Barsabas et Mathias, et qu'ils jetèrent le sort sur eux, pour connaître la volonté de Dieu. On voit encore au 6e chap. des Actes, v. 23, que l'assemblée des fidèles choisit sept diacres, et que les apôtres leur imposèrent les mains. Kemnitius prétend (1) que Paul et Barnabé ordonnèrent dans plusieurs églises des prêtres qui avaient été choisis et approuvés par le peuple; et pour le prouver, il cite le texte grec du 14e chap. des Actes des apôtres, v. 22, appuyant beaucoup sur le mot de χειροτονήσαντες, prétendant que ce mot marque l'approbation du peuple donnée et signifiée par un geste qui consistait à étendre la main vers celui qui avait été choisi. Je ne contesterai pas beaucoup sur tout cela; je vous prierai seulement, monsieur, de remarquer qu'il y a ici deux questions à distinguer fort différentes l'une de l'autre : la première est de savoir si pour créer des pasteurs les suffrages du peuple sont absolument nécessaires; la seconde, si ces mêmes suffrages du peuple suffisent pour conférer les pouvoirs du ministère. Vous affirmez également ces deux articles, et nous nions également l'un et l'autre. Je n'entrerai pas en discussion de la première question, parce qu'elle n'est pas tellement liée au sujet que je traite, qu'elle n'en puisse être séparée. Si je n'écartais avec soin tout ce qui pourrait trop grossir cet écrit, il me serait aisé de montrer que si vous trouvez dans l'Ecriture des exemples qui font voir que le peuple a eu part à l'élection de ses pasteurs et de ses ministres, on en trouve aussi d'autres qui font voir que le peuple n'y a eu aucune part. Il me serait encore aisé de montrer que si vous avez des canons dans les conciles, ou des textes dans les Pères, qui semblent dire que le droit de choisir des prêtres et des pasteurs appartient au peuple (quoique, à regarder les paroles de près, vous y trouverez seulement qu'il ne faut élever personne au sacerdoce, sans s'être assuré auparavant, par le témoignage du peuple, de la dignité du sujet), il me serait, dis-je, aisé de montrer que nous pouvons aussi citer plusieurs canons et textes des saints Pères, qui refusent positivement au peuple le droit de suffrage dans les élections; n'y eût-il que le treizième canon du premier concile de Laodicée, qui dit en termes exprès, qu'*il ne faut pas permettre au peuple de choisir ceux qui doivent être promus au sacerdoce* (2).

Mais, comme j'ai déjà eu l'honneur de vous le dire, monsieur, ce n'est pas là le point précis du sujet en question. Quand on serait venu à bout chez vous de prouver la nécessité des suffrages du peuple pour les élections, ce qu'on ne fera jamais, on n'aurait pas prouvé pour cela la compétence du peuple, pour conférer les pouvoirs de consacrer et d'absoudre. Autre chose est le droit de la nomination, autre le pouvoir de l'ordination. Le droit de la nomination peut convenir à une communauté séculière, quoiqu'il ne lui appartienne pas nécessairement; mais le pouvoir de l'ordination peut-il aussi lui convenir? une assemblée de laïques peut-elle ordonner? ou est-elle censée ordonner un sujet, dès qu'elle le choisit? ou a-t-elle droit de commettre quelqu'un qui fasse en son nom l'acte d'ordination, pour ratifier et déclarer au public les pouvoirs qu'on suppose avoir été accordés par l'assemblée? C'est sur cela, monsieur, que j'ai demandé des preuves tirées de l'Ecriture, et je crois vous avoir démontré qu'il n'est pas possible d'en trouver.

La tradition ne vous en fournira pas davantage; car je soutiens que depuis le commencement du christianisme jusqu'au temps de Luther, il ne se trouvera pas un seul exemple, par lequel on puisse faire voir que jamais personne ait cru être revêtu des pouvoirs ecclésiastiques pour avoir été choisi par le peuple, si avant ou après l'élection il n'a été ordonné par un évêque. Bien loin de trouver dans l'antiquité de quoi favoriser le droit et le pouvoir prétendu des communautés, nous y trouvons au contraire une infinité de

(1) *In Exam. conc. Trid., de sacramento Ordinis*, t. 1 ed. Francof., p. 410, n. 10.

(2) *Non est permittendum turbis electionem eorum facere, qui sunt ad sacerdotium promovendi.* T. 1 Conc. Labb., pag. 1498.

faits qui démontrent qu'on a toujours été dans des idées absolument opposées à celles de vos nouveaux docteurs. Je me contenterai d'en rapporter trois ou quatre, pensant que l'aveu de Luther, si bien connu par sa protestation contre l'antiquité, me dispense d'en rapporter davantage.

Tertullien, qui, comme vous savez, florissait dès la fin du second siècle, blâme fortement les marcionites, de ce que chez eux les prêtres changeaient de condition en redevenant laïques, et de ce qu'on chargeait les laïques de faire les fonctions de prêtres (1). Or, si votre système est juste, monsieur, quels reproches pouvaient mériter en cela les marcionites? Supposé que les pouvoirs de consacrer et d'absoudre se donnent par le choix de la communauté, dès que la communauté, peu satisfaite des services d'un pasteur, le congédiera, ses pouvoirs cesseront absolument, et il sera réduit au rang des simples laïques; je sais bien que Luther n'y trouve aucun inconvénient, car il dit : *Comme le prêtre ne diffère du laïque que par le ministère, je ne vois pas pourquoi le prêtre ne pourrait pas devenir laïque* (2). Mais Luther en parlant ainsi ne fait-il pas voir que ses idées s'accordent parfaitement bien avec les idées des marcionites, et très-mal avec celles des premiers Pères de l'Église?

Combien n'y a-t-il pas eu de prêtres qui n'ont jamais eu charge d'âmes, et qui n'ayant pas de communauté à conduire, n'ont pu recevoir d'aucune communauté les pouvoirs attachés à la prêtrise? S. Jérôme était prêtre, comme tout le monde sait, séparé du commerce du monde, retiré dans le désert, vaquant uniquement à l'étude et à la prière. Si l'on n'est fait prêtre que par le choix d'une communauté, quelle communauté a choisi S. Jérôme pour aller vivre dans la solitude?

Vous n'ignorez pas sans doute le fait de Frumentius, rapporté par la plupart des historiens ecclésiastiques (3). Ayant été jeté par la tempête sur le rivage d'un pays habité par des idolâtres (c'étaient des Indiens), il sut si bien par ses belles qualités s'insinuer dans l'esprit du roi et de la reine, qu'ils lui confièrent les affaires les plus importantes du royaume. La faveur où il était et son zèle pour la religion chrétienne lui firent entreprendre de bâtir une chapelle, où il rassemblait les marchands chrétiens qui venaient d'Italie trafiquer aux Indes; les naturels du pays se mêlant avec ces marchands étrangers, prirent goût aux exercices de la religion chrétienne, et Frumentius se transporta à Alexandrie pour annoncer à S. Athanase les espérances d'une abondante récolte, et pour lui demander en même temps un évêque et des prêtres qui pussent cultiver et étendre cette nouvelle chrétienté. S. Athanase crut ne pouvoir mieux faire que de sacrer Frumentius même, et de le renvoyer pour évêque des Indiens. Mais si les communautés peuvent elles-mêmes ordonner des prêtres et des évêques, qu'était-il besoin d'un si vaste trajet pour aller en demander? Frumentius ne se fût-il pas épargné bien des fatigues et bien des dangers, si pour lors on avait été dans le sentiment des nouveaux docteurs luthériens?

Vous ne disconviendrez pas, monsieur, que les saints Pères n'insistent très-fort sur la nécessité d'une mission légitime. Rien de plus fréquent dans leurs écrits que les reproches qu'ils font aux hérétiques sur le défaut de mission; mais y aurait-il rien de plus frivole que ces reproches, s'il était vrai que chaque communauté est autorisée à donner les pouvoirs? Où est l'hérésiarque qui n'ait formé un parti, et qui ne puisse dire dans vos principes, s'ils sont bons, que c'est du peuple qui s'est attaché à lui, qu'il tient ses pouvoirs et sa mission? A ce compte, peut-il y avoir de secte, quelque méprisable qu'elle puisse être, fût-ce une troupe de fanatiques la plus extravagante et la plus ridicule qu'on puisse imaginer, qui en choisissant ses ministres, ne puisse s'assurer avec autant de droit que vous, d'avoir des pasteurs légitimes et véritables, munis de tous les pouvoirs nécessaires et suffisants pour exercer les fonctions du ministère?

Vous trouverez sans doute, monsieur, que c'est beaucoup d'attribuer à la seule élection la vertu de donner tous les pouvoirs du ministère ecclésiastique; mais si l'on ajoute, comme font vos nouveaux docteurs, qu'il n'y a que cette voie d'ordonner qui soit légitime, et que toute autre reste sans effet, que faudra-t-il penser de tant de ministres luthériens nommés et choisis non par les suffrages de la communauté, mais par le bon plaisir du seigneur ou de la dame du lieu, ou de quelque autre collateur étranger, comme cela se pratique chez vous en une infinité d'endroits? Que faudra-t-il dire de tous les évêques, curés, vicaires, prêtres, qui ont vécu avant Luther? leur ordination aura-t-elle été valide, n'ayant pas été faite selon les réglements de Luther, et selon les idées de vos nouveaux docteurs? mais si elle n'a pas été valide, voilà donc tout le peuple chrétien pendant quinze siècles sans pasteurs légitimes et sans sacrements, c'est-à-dire que pendant tout ce temps il n'y aura pas eu d'Église de Jésus-Christ; car comment l'Église aurait-elle pu subsister sans ministres et sans sacrements? Vous êtes bien éloigné, monsieur, d'admettre de si horribles suites; mais elles sont inévitables, si votre ordination est bonne : car si la vôtre est bonne, la nôtre ne l'est pas; Dieu ne l'a pas établie de deux sortes, et il ne dépend pas du caprice des hommes d'en imaginer de nouvelles, qui soient efficaces.

Je crois, monsieur, avoir réfuté aussi solidement dans la seconde partie de cet écrit le sentiment nouveau de vos docteurs luthériens, que je pense avoir réfuté solidement dans la première le sentiment de Luther. Que si les pouvoirs de la prêtrise ne viennent ni par la grâce du baptême à tous les chrétiens, comme le prétend Luther, ni par les suffrages de la communauté à ceux qui sont choisis, comme le prétendent la plupart de ses disciples, de quelle source viendront donc les pouvoirs de vos ministres, vos savants n'en connaissant pas d'autres que ces deux-là?

Je pourrais donc à bon droit et avec tout l'avantage que me donnent des preuves si pressantes, finir ici sans en dire davantage, et conclure que vous n'avez personne chez vous qui puisse vous administrer l'Eucharistie, personne qui puisse vous absoudre de vos péchés; mais la vérité que je traite se montre par tant d'endroits et il est si important que vous en soyez pleinement convaincu, que je ne dois pas négliger de vous la présenter encore d'un autre côté. Quand bien même vous ne feriez attention qu'à ce que j'ai eu l'honneur de dire jusqu'ici, il y en aurait déjà bien assez pour vous rendre votre ministère fort suspect; j'ajoute que quand vous oublieriez tout ce qui a été dit, pour ne faire attention qu'à ce qui me reste à dire, il y aura de quoi ruiner absolument toute la confiance que vous avez jamais pu avoir aux pouvoirs prétendus de vos ministres. Voici le raisonnement qui me reste à faire; il est des plus courts et des plus clairs et va faire le sujet de la troisième partie de cet écrit.

TROISIÈME PROPOSITION : *Il n'y a que l'évêque qui puisse conférer le pouvoir de consacrer et d'absoudre.*

Pour avoir le pouvoir de consacrer et d'absoudre, il faut avoir été ordonné par un évêque : or vos ministres n'ont été ordonnés par aucun évêque; donc

(1) *Hodiè presbyter, qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera injungunt.* Lib. de Præscript., n. 16, edit. Froben., p. 111.

(2) *Cùm sacerdotium sit ministerium, prorsùs non video quâ ratione rursùs nequeat laicus fieri semel sacerdos factus, cùm à laico nihil differat nisi ministerio.* T. 2 edit. Lat. Jen., pag. 299.

(3) *Rufin.*, lib. 1, c. 9, edit. Froben., p. 238; *Socrat.*, lib. 1, c. 19, edit. Froben., pag. 283; *Sozomen.*, lib. 2, c. 24, ed. Froben., pag. 577.

ils n'ont point le pouvoir de consacrer, ni celui d'absoudre; ne refusez pas, monsieur, d'examiner les deux propositions qui concluent si directement à la nullité de votre ministère. Vous n'êtes pas fait pour n'examiner les choses qu'à demi : puisque vous avez bien voulu entrer dans la discussion de cette matière, procurez-vous la consolation de pouvoir vous assurer que vous ne vous êtes rien caché de tout ce que nous proposons contre les pouvoirs prétendus de vos ministres; vous y êtes certainement assez intéressé, pour aimer à prendre une connaissance exacte de la chose.

Je dis donc premièrement que pour être prêtre et pour en faire validement les fonctions, il faut avoir été ordonné par un évêque et c'est-là une vérité qui a toujours été si généralement reconnue dans l'Église, qu'un prêtre ambitieux nommé Aérius, chagrin d'avoir manqué l'épiscopat, ayant osé enseigner vers le milieu du quatrième siècle que le pouvoir de conférer l'ordre de prêtrise n'appartenait pas moins aux prêtres qu'aux évêques, ce dogme nouveau parut si étrange au monde chrétien, que les Pères, qui nous ont laissé un catalogue des hérésies, n'ont pas manqué de le mettre du nombre de celles qui depuis le commencement du christianisme avaient infecté l'Église.

Voici comment s'exprime S. Épiphane, évêque de Salamine en Chypre, auteur du quatrième siècle, également illustre et par son érudition et par la sainteté de sa vie, célèbre par les miracles qu'il a faits pendant sa vie et après sa mort, et qui sont rapportés par Sozomène (1) et par Nicéphore (2), lui que le second concile général de Nicée qualifie d'homme divin pour l'excellence de ses ouvrages (3); voici, dis je, comment il s'exprime sur le sujet en question : *Le dogme d'Aérius*, dit-il, *est un dogme monstrueux et des plus insensés qu'on puisse imaginer* (4); *car il prétend que l'évêque n'a rien par-dessus les prêtres, et qu'ils sont parfaitement égaux pour le pouvoir, le rang et la dignité.*

C'est dans le livre où il a fait un recueil de quatre-vingts hérésies, qu'il parle ainsi; livre que le même concile général de Nicée dit être en très-grande réputation dans tout l'univers (5), que S. Augustin cite avec respect en traitant le même sujet (6), et que vos centuriateurs nomment un ouvrage très-noble et très-exquis (7). *Il n'y a pas d'homme sensé*, ajoute le même S. Épiphane à la page suivante, *qui ne reconnaisse que la doctrine d'Aérius est pleine de folie et d'extravagance* (8), *comme quand il cherche à établir une égalité parfaite entre l'évêque et le prêtre. Comment cela serait-il possible? car l'ordre des évêques est destiné à fournir des pères spirituels à l'Église, au lieu que les prêtres n'ayant aucun pouvoir pour cela, ne peuvent que donner la naissance spirituelle à ceux qui, par le baptême, deviennent leurs enfants en Jésus-Christ. Car comment se pourrait-il faire que celui qui n'a aucun droit d'imposer les mains pour conférer les ordres, pût faire et établir des prêtres?*

S. Augustin n'a pas moins fait le procès à Aérius pour avoir avancé une erreur si insoutenable. Voici ses paroles : *Aérius étant tombé dans l'hérésie arienne, y a ajouté quelques dogmes de sa façon, disant qu'il ne fallait ni prier, ni offrir de sacrifice pour les morts; qu'il ne fallait pas garder les jeûnes établis par l'Église, mais jeûner selon le mouvement de sa dévotion, afin de ne pas paraître être sous la loi; il disait aussi qu'il n'y avait* AUCUNE DIFFÉRENCE *à faire* ENTRE L'ÉVÊQUE ET LE PRÊTRE (1).

Je m'abstiendrai de faire ici sur le texte de S. Augustin toutes les réflexions que je serais en droit de faire, me réservant à les faire plus amplement dans ma sixième lettre, dont le sujet me rappellera au même passage pour en examiner toutes les parties avec plus d'exactitude. Je me contenterai, pour le présent, de vous prier, monsieur, de donner votre attention aux dernières paroles du texte cité, et de remarquer que S. Augustin s'accorde parfaitement avec S. Epiphane à mettre le dogme et l'égalité prétendue au nombre des hérésies. S. Jean Damascène (2) et S. Isidore, évêque de Séville, en ont fait tout autant, l'un et l'autre ayant également placé la doctrine d'Aérius sur le point en question dans le catalogue des hérésies dont ils nous ont laissé le détail, à l'imitation de S. Augustin et de S. Epiphane.

Que si de si habiles gens, si bien instruits des matières de la foi et des sentiments de leurs temps, ayant entrepris de laisser à la postérité une idée nette de toutes les mauvaises doctrines qui ont troublé la paix de l'Eglise, ont noté comme hérétique le sentiment de ceux qui égalent le pouvoir du prêtre à celui de l'évêque, qui pourra, sans la plus grande de toutes les témérités, sans se rendre aussi coupable qu'Aérius, sans contredire tous ces grands et savants hommes, et sans condamner l'Eglise de leur temps, dont ils ont parfaitement su la doctrine, et sur laquelle ils ont déposé en témoins aussi fidèles qu'éclairés; qui pourra, dis-je, sans tomber dans tous ces inconvénients, soutenir encore qu'une ordination faite par un prêtre n'est pas moins valide que celle qui est faite par un évêque?

Je n'ignore pas, monsieur, la réponse que font vos théologiens pour parer aux autorités que je viens de citer; ils prétendent que les Pères n'ont blâmé Aérius que sur une entreprise qui regardait le temps même auquel il vivait, disant que l'ordre épiscopal et l'ordre sacerdotal était parfaitement le même du temps des apôtres; que l'Église, pour remédier aux désordres que la division et la cabale faisaient naître parmi les prêtres, avait jugé à propos d'établir des chefs qui eussent l'autorité de gouverner le clergé, et qui, depuis ce temps-là, ont conservé seuls le nom d'évêque, comme propre à les distinguer des prêtres soumis à leur conduite; qu'Aérius ayant trouvé cet arrangement tout établi de son temps, quelque convenable qu'il fût pour le bien de l'Église de le conserver, avait néanmoins entrepris de le troubler et de le changer, en remettant les choses sur l'ancien pied, et que c'est uniquement pour avoir voulu abolir une distinction établie par le droit ecclésiastique, et non par le droit

(1) *Sozom*, lib. 8, c. 26, ed. Frob., p. 689.

(2) *Niceph*, lib. 12, c. 46, ed. Basil. ex off. Joan. Oporini, p. 690.

(3) *Divinus enim hic pater Epiphanius 80 capitum librum edidit*, etc. Act. 6 conc. II Nic., tom. 7 Conc. Labb., p. 849.

(4) *Est autem illius dogma supra hominis captum furiosum, immane. Inprimis enim : Quânam, inquit, in re presbytero episcopus antecellit? Nullum, inquit, inter utrumque discrimen, est enim amborum unus ordo, par et idem honor et dignitas.* Hæres. 76, ed. Petav. t. 1, p. 906.

(5) *Libri ejus per universum terrarum orbem sunt famigerati.* Act. 6 Conc. Labb., t. 7, p. 850.

(6) *Tom. 6 ed. Froben., p. 10.*

(7) *Eximium opus, nobilissimum opus.* Centur. 4, c. 10, ed. Oporini, p. 1104, 1105.

(8) *Enimverò totum illud stoliditatis esse plenissimum prudens quisque facilè perspicit; velut cùm episcopum ac presbyterum adæquare conatur. Hoc enim constare quis potest? siquidem episcoporum ordo ad gignendos patres præcipuè pertinet. Hujus enim est patres in Ecclesiâ propagare. Alter cùm patres non possit, filios Ecclesiæ regenerationis lotione producit, non tamen patres aut magistros. Quìnam verò fieri potest, ut is presbyterum constituat, ad quem creandum manuum imponendarum jus nullum habeat?* ed. Pet. pag. 808.

(1) *In arianorum hæresim lapsus fertur, propria quoque dogmata addidisse nonnulla, dicens : Orare vel offerre pro mortuis oblationem non oportere, nec statuta solemniter celebranda esse jejunia; sed cùm quisque voluerit, jejunandum, ne videatur esse sub lege. Dicebat etiam presbyterum ab episcopo nullâ differentiâ debere discerni.* T. 6 edit. Froben., p. 25.

(2) *Edit. Basileensis* p. 581.

divin, qu'il s'est attiré le blâme et les reproches des Pères.

En vérité, monsieur, quand je vois des réponses pareilles à celles-là, je ne sais quelle idée me former de ceux qui les font : ces gens-là, me demandé-je à moi-même, ont-ils des yeux, ou n'en ont-ils pas; ont-ils de la conception, ou n'en ont ils pas; voient-ils le ridicule, ou ne le voient-ils pas; ont-ils de la bonne foi, ou n'en ont ils pas? tout autant de questions que je me fais à moi-même, et sur lesquelles je ne sais que me répondre. Quoi! Aérius aura été mis au catalogue des hérésiarques uniquement pour avoir enseigné une chose contraire à la disposition de l'Eglise! Depuis quand est-on hérétique chez vous pour avoir voulu changer une pratique de l'Eglise qui n'est pas fondée dans l'Ecriture? Votre principe n'est-il pas que l'hérésie n'est autre chose qu'un attachement opiniâtre à une doctrine qui est clairement condamnée par la parole de Dieu? il faut donc ou que la doctrine qu'Aérius a enseignée, et qui a fait son dogme particulier, soit une doctrine contraire à la parole de Dieu; ou, si vous ne voulez pas la regarder comme telle, que vous le rayiez du catalogue des hérésiarques, et que vous condamniez les Pères d'avoir commis une injustice insigne à son égard, en le flétrissant d'un nom si odieux pour un sujet qui ne le méritait pas.

Je demande en second lieu pourquoi S. Epiphane traite le dogme d'Aérius de dogme monstrueux et de dogme insensé au delà de toute imagination? Aérius soutenait que le prêtre était égal à l'évêque en pouvoir et en dignité; vos théologiens prétendent que l'égalité était parfaite du temps des apôtres, mais qu'elle a cessé depuis par une sage et prudente économie de l'Eglise. Si Aérius n'a parlé que pour rétablir une égalité qui était du temps des apôtres, comment sa doctrine a-t-elle pu passer pour être monstrueuse, insensée, pleine de folie et d'extravagance? Si S. Epiphane a été dans la pensée que vous lui prêtez, comment a-t-il pu être si outré dans ses qualifications? Des expressions si fortes ne font-elles pas assez sentir que le sujet des reproches de S. Epiphane était autre que celui qu'il vous a plu d'imaginer? Selon vos théologiens, il est vrai de dire, dans un sens, que le prêtre est égal à l'évêque, et faux dans un autre; à votre compte, ils sont égaux, à ne considérer que le droit divin, et ils ne le sont pas, à considérer le droit ecclésiastique. Comment tous ces Pères, qui ont condamné comme une hérésie cette simple proposition d'Aérius : *Le prêtre est égal à l'évêque*, ne se sont-ils pas avisés de la distinguer comme vous, de l'éclaircir, et de nous faire voir en quel sens elle était mauvaise? Pour nous, nous prétendons que la proposition est mauvaise absolument et en tous sens; et c'est pour cela, disons-nous, que les Pères l'ont condamnée simplement, et sans aucune modification.

S. Epiphane demande : Comment se peut-il faire qu'un simple prêtre, qui n'a aucun droit d'imposer les mains, puisse ordonner des prêtres (1)? Si le S. docteur a eu les mêmes idées que vous sur la matière dont il s'agit, comment a-t-il pu faire cette question? N'eût-il pas vu qu'il était infiniment aisé de lui répondre : *Cela peut fort bien se faire en quittant l'usage ordinaire de l'Église, et en se servant d'un pouvoir que Jésus-Christ a donné aux prêtres aussi bien qu'aux évêques; un prêtre qui ordonnerait, ferait mal, parce qu'il ferait contre la défense de l'Église, mais au fond l'ordination faite par un prêtre ne laisserait pas d'être valide, parce qu'elle ne passerait pas les pouvoirs d'un prêtre.* Telle eût été la réponse que tout homme eût pu lui faire le plus naturellement du monde, supposé qu'on eût été pour lors dans les mêmes sentiments dans lesquels vous êtes aujourd'hui. S. Epiphane était assez éclairé pour ne pas ignorer ce qui pouvait se dire à sa question, suivant votre manière de combiner les choses; mais non, le saint jugeait la chose absolument impossible, c'est pourquoi il demande : *Comment se peut-il faire?*

Quand je n'aurais pas d'autres remarques à faire sur les textes des Pères qui ont blâmé Aérius, il y en aurait déjà bien assez pour faire sentir à tout homme d'un sens droit et équitable, le faible et le ridicule de la misérable défaite qu'emploient ici vos théologiens pour se tirer d'intrigue; mais je trouve encore de quoi vous faire remarquer l'énorme négligence de vos auteurs à s'instruire des sentiments des SS. Pères, ou de leur peu de sincérité à les rapporter.

Croiriez-vous bien, monsieur, que S. Epiphane prouve par l'Ecriture à Aérius que le prêtre n'est pas égal à l'évêque, c'est-à-dire qu'il lui prouve que dès le temps des apôtres c'étaient deux ordres très-distingués. Voici ses preuves, que vous trouverez à la page 910 du premier tome de l'édition du P. Pétau : L'Apôtre, écrivant à Timothée, parle ainsi : *Ne reprenez pas sévèrement un prêtre, mais plutôt exhortez-le comme votre père* (I Tim. 5, 1); or, ajoute le saint, pourquoi défendre à un évêque de reprendre avec aigreur un prêtre, si l'évêque n'a pas plus de pouvoir et d'autorité que le prêtre? Je sais, monsieur, que par le mot grec πρεσβυτέρῳ, qui se trouve dans le texte, plusieurs entendent un *vieillard;* la Vulgate même favorise ce sens; mais je ne parle ici que du dessein de S. Epiphane, qui a été de prouver par ce texte que le prêtre était déjà du temps des apôtres d'un ordre inférieur à celui de l'évêque. Il cite un second texte du même chapitre au v. 19 : *Ne recevez point d'accusation contre un prêtre, si ce n'est sur la déposition de deux ou trois témoins.* Sur quoi il fait cette réflexion : Où trouverez-vous qu'il ait été défendu par l'Apôtre à un prêtre de recevoir aucune accusation contre l'évêque? Après quoi il conclut : *Vous voyez donc comme Aérius, s'étant laissé séduire par le démon, a fait une déplorable chute.* Non content d'apporter des preuves tirées de l'Ecriture pour prouver que du temps des apôtres les évêques et les prêtres étaient très-distingués pour le rang et pour le pouvoir, il répond encore aux objections par lesquelles Aérius avait entrepris de prouver le contraire. Ces objections sont tirées du chapitre 4 de la première Epître à Timothée, et du chapitre premier de l'Epître aux Philippiens, et entièrement les mêmes que celles que vous avez coutume de proposer contre nous. Il serait trop long de les rapporter ici; il me suffira de remarquer que vos auteurs nous mettent dans une nécessité fâcheuse à leur égard. Nous ne pouvons nous dispenser de juger de deux choses l'une, ou qu'ils ne font que se copier les uns les autres, sans prendre la peine d'examiner les sources, ou que, s'ils les examinent, ils ont entrepris de dessein formé d'en imposer à leurs lecteurs. Car enfin, si Kemnitius, Dreyerus et Meyer, trois auteurs allemands, ont vu dans S. Epiphane les preuves de ce père, qui vont à prouver une différence primitive entre l'évêque et le prêtre, différence établie dès le temps des apôtres, et, de plus, les objections d'Aérius, qui vont à combattre la même différence primitive, comment pourront-ils encore soutenir qu'Aérius n'a été blâmé que pour avoir voulu introduire de son temps une égalité qui n'était plus de saison, et ne pas reconnaître que leur sentiment est entièrement le même que celui qui a été mis dans le catalogue des hérésies. Je demande ici où est la bonne foi germanique? Sied-il à des gens qui veulent passer pour habiles de citer des auteurs qu'ils n'ont jamais lus, ou leur sied-il de prêter à ces auteurs des sentiments et des vues qu'ils n'ont jamais eus, et dont on découvre manifestement le contraire, pour peu qu'on apporte d'attention à les lire.

Il ne vous reste donc point d'autre parti à prendre, sinon de dire que S. Epiphane, S. Augustin, S. Jean Damascène et S. Isidore se sont trompés avec toute l'Église de leur temps dont ils nous ont rapporté le sentiment; qu'à la vérité, ils ont condamné votre

(1) Καὶ πῶς οἷόν τε ἦν τὸν πρεσβύτερον καθιστάναι, μὴ ἔχοντα χειροθεσίαν τοῦ χειροτονεῖν; Ed. Pet., t. 1, p. 908.

doctrine en condamnant celle d'Aérius, mais qu'ils ont eu tort, et que vous en appelez de leur jugement. Voilà comme il faut parler quand on veut parler rondement. C'est, à la vérité, être un peu hardi, pour ne pas dire téméraire à l'excès, que de mépriser l'autorité de ces grands hommes si parfaitement instruits de la doctrine de leur temps et de toute l'antiquité; mais, au fond, ce n'est pas être fourbe ni imposteur; ce n'est pas être déterminé à vouloir s'aveugler sur un fait qui ne peut se cacher; ce n'est pas entreprendre de fasciner les yeux de ceux qui savent lire, ni compter pour rien de révolter contre soi tous les gens d'honneur qui voudront prendre la peine d'examiner la chose par eux-mêmes. Que le sieur Dreyer se plaigne après cela fort amèrement du peu de modération que font paraître les catholiques, en confondant votre doctrine avec celle d'Aérius (1); si par ces plaintes il vient à bout d'exciter la pitié des gens éclairés, ce ne sera sûrement pas sur l'injustice qu'on lui fait, mais bien sur l'aveuglement où il est de ne pas voir qu'on lui rend, à lui et à son parti, la justice la plus exacte. Je suis fort tenté de croire que ce professeur de Kœnigsberg n'a jamais lu S. Epiphane que par les yeux de Kemnitius; car s'il eût vu de ses propres yeux ce que je viens d'en rapporter, il me paraît qu'il eût été bien assez honnête homme pour ne pas crier à la calomnie, sentant qu'il n'en avait aucun sujet; son parti eût été de garder un modeste silence, et il se fût bien gardé de relever une accusation qui n'est que trop véritable, et dont la preuve est si aisée.

Que vous en semble, monsieur? ce que je viens d'avoir l'honneur de vous dire sur le sentiment des Pères, vous paraît-il indifférent au sujet que je traite? N'est-ce rien de vous avoir prouvé invinciblement, par leur témoignage, que dès le quatrième siècle on regardait comme hérétique la doctrine qui accorde aux prêtres le pouvoir d'ordonner? mais ce n'est pas tout. J'ai de quoi faire voir que l'Église a toujours agi conséquemment à cette persuasion, n'ayant jamais approuvé aucune ordination faite par de simples prêtres, et ayant constamment rejeté comme nulles celles qui n'ont pas été faites par des évêques.

Il n'est pas, monsieur, que vous n'ayez ouï parler d'un certain Ischyras qui, du temps de S. Athanase, s'ingérait à faire les fonctions de prêtre, quoiqu'il n'eût été ordonné que par Colluthe, qui, sans être évêque, s'était émancipé à donner les ordres. Voici comme s'expriment sur son sujet les Pères du concile d'Alexandrie, dans leur lettre synodique, qui s'adresse au pape Jules et à tous les évêques catholiques du monde: *D'où Ischyras aurait-il la prêtrise? par qui a-t-il été ordonné? est-ce par Colluthe? or tout le monde sait que Colluthe n'a jamais été que simple prêtre, qu'il est mort en cette qualité, que toutes les ordinations qu'il a osé faire ont été déclarées nulles, et que tous ceux qui ont été ordonnés de sa façon ont été réduits à l'ordre des laïques, et sont aujourd'hui réputés pour tels. C'est une chose notoire et dont personne ne doute* (2). Il est dit, dans la même épître, que ceux qui avaient été ordonnés par Mélèce, quoique Mélèce fut schismatique et même auteur d'un schisme très-fâcheux, n'avaient pas laissé d'être reconnus pour prêtres légitimes. Mais pourquoi les ordinations faites par Mélèce étaient-elles censées bonnes, tandis que celles de Colluthe passaient pour être nulles, quoique l'un et l'autre fussent également engagés dans le schisme? c'est que Mélèce était un véritable évêque, au lieu que Colluthe, comme s'explique le clergé de la Maréote, dans sa relation au gouverneur d'Égypte, n'était qu'un évêque imaginaire (1), s'étant arrogé la qualité d'évêque, quoiqu'il ne fut que simple prêtre. C'est pour cela, ajoute le même clergé, que le concile de Nicée a défendu à Colluthe de faire d'autres fonctions que celles de simple prêtre. C'est encore en conséquence de cela que tous ceux qui ont été ordonnés de sa main se trouvent réduits, par l'ordre du concile, au rang des simples laïques, tels qu'ils étaient auparavant.

Le premier concile de Constantinople, qui a suivi d'assez près le concile de Nicée, rendit un jugement tout semblable au sujet de ceux qui avaient été ordonnés par Maxime Cynique; car, ayant reconnu que ce Maxime n'avait jamais été évêque, il prononça que tous ceux qu'il avait prétendu faire prêtres ne l'étaient en aucune façon (2).

Le pape Damase, mort en l'an 385, parlant des corévêques qui n'étaient que de simples prêtres, qui gouvernaient la paroisse de quelque petite ville ou de quelque gros bourg, déclare pareillement tout net, dans sa cinquième lettre, que ceux d'entre eux qui ont entrepris sur les fonctions épiscopales, en s'ingérant de vouloir ordonner comme les évêques, y ont perdu leur peine, et qu'il faut regarder comme nul et non avenu tout ce qui a été fait par eux en ce genre. Grégoire III, mort en 741, écrivant à S. Boniface, l'apôtre d'Allemagne (3), l'avertit de faire ordonner de nouveau ceux qui exerçaient les fonctions de la prêtrise, au cas qu'il ne fût pas bien sûr qu'ils eussent été ordonnés par de véritables évêques. En un mot, monsieur, on ne trouvera pas une seule ordination faite par un simple prêtre qui ait jamais passé pour être bonne et valable, au lieu que nous produisons bon nombre de faits qui font voir évidemment qu'on a toujours regardé ces sortes d'ordinations comme de vaines entreprises qui n'ont eu aucun effet.

Sur quoi je vous prie, monsieur, de faire deux réflexions qui se présentent assez naturellement à l'esprit: la première est que si le pouvoir d'ordonner est commun au simple prêtre et à l'évêque en vertu de la première institution de Jésus-Christ, comme on le prétend chez vous, il faudra dire nécessairement qu'il n'a pas été au pouvoir de l'Église de déclarer nulles les ordinations faites par de simples prêtres. Car enfin, quelque défense que l'Église ait pu faire d'exercer un pouvoir accordé par Jésus-Christ, pour en réserver l'exercice aux seuls évêques, cette défense eût bien pu rendre l'ordination faite par des prêtres illicite, mais non pas invalide. Il est défendu aux laïques de baptiser, hors du cas de nécessité. Qu'un laïque s'avise de conférer le baptême à un enfant contre cette défense, l'action de celui qui baptisera sera contre l'ordre et blâmable, mais le baptême ne laissera pas d'être très-valide, et l'Église n'ordonnera jamais de rebaptiser cet enfant. Puis donc que l'Eglise a déclaré nulles les ordinations faites par de simples prêtres, et que dans plusieurs occasions elle a fait ordonner de nouveau par des évêques ceux qui n'a-

(1) *Adversarii verò nullam moderationem admittentes, conviciari audacter et aerianis nos annumerare non dubitârunt.* Controv. 21, cum Pont., ed. Regiomont. p. 611.

(2) *Unde igitur presbyter est Ischyras, aut à quonam ordinatus? Utrùm à Collutho? Atqui Colluthum in presbyteratu mortuum esse, et omnem ab illo factam manuum impositionem irritam, omnesque quos in schismate ordinaverat ille ad laicorum gradum reductos, et inter laicos in Ecclesiâ congregari, notum est, nec ulli omninò dubium.* In 2 apol. Athanasii, t. 1 ed. Parisinæ novæ, pag. 134.

(1) *Colluthus sibi imaginarium vindicârat episcopatum, et postea in generali synodo justus erat pro presbytero se habere, qualis antea fuerat, et ex consequenti, omnes qui à Collutho ordinati erant, ad eumdem locum redacti sunt, in quo antea censebantur, quemadmodùm et Ischyras inter laicos redactus est.* In relatione ad Curiosum et Philagrium, t. 1 Athan. ed. novæ Parisinæ, p. 193.

(2) *Tom. 2 Labb.*, p. 948.

(3) *Si dubium est eos episcopos fuisse qui eos ordinaverunt, ab episcopo suo benedictionem presbyteratûs accipiant, et consecrentur*, t. 6 Conc. Labb., pag. 1475.

vaient reçu les ordres que de la main de quelque ministre du second ordre, il est évident qu'elle a toujours jugé que le pouvoir d'ordonner n'appartenait pas aux prêtres en vertu de l'institution divine.

La seconde réflexion que je vous prie de faire, monsieur, c'est que l'Église ne peut pas changer la nature et l'essence des sacrements; or l'Église en ôtant aux prêtres le pouvoir d'ordonner, pouvoir accordé dans la première institution, comme vous le supposez, eût changé l'essence d'un sacrement. Car quoi qu'on en puisse dire chez vous, on a toujours regardé l'ordination dans l'Église comme un sacrement. Je vous cite pour témoin de la doctrine constante de l'Église sur ce sujet S. Augustin, qui dit en termes formels que personne ne doute que l'ordination ne soit un sacrement, aussi bien que le baptême (1). Il n'est pas de mon sujet d'entrer plus avant dans la preuve de cette vérité; il me serait aisé de la prouver bien efficacement par l'Écriture, puisqu'il est dit dans les deux Épîtres à Timothée (2) que l'imposition des mains confère la grâce; or une cérémonie instituée par les hommes ne peut conférer la grâce; il faut donc qu'elle ait Jésus-Christ même pour auteur. Que si l'ordination est un rit externe et sensible institué par Jésus-Christ pour conférer la grâce de la prêtrise, que lui peut-il manquer pour être un véritable sacrement? votre Apologie même ne fait pas de difficulté de reconnaître l'ordination pour un sacrement. Mais, monsieur, je m'en tiens à la parole de S. Augustin (3), elle me suffit pour vous faire connaître que de son temps et avant lui, l'ordination était mise au nombre des sacrements. Comment donc l'Église a-t-elle osé entreprendre d'en changer l'essence, en retranchant aux prêtres une partie si considérable du pouvoir qu'ils avaient reçu de Jésus-Christ? Quoi! vous prétendez, monsieur, que la première ordination établie du temps des apôtres communiquait aux prêtres aussi bien qu'aux évêques le pouvoir d'ordonner! daignez donc nous dire, s'il vous plaît, par quelle autorité l'Eglise a changé si fort cette ordination, et comment elle s'y est prise pour en restreindre la vertu, jusqu'à ne conférer plus aux prêtres que le pouvoir de consacrer et d'absoudre. Si l'Église avait fait véritablement ce que vous lui prêtez, n'eût-elle pas donné atteinte à l'institution de Jésus-Christ? n'eût-elle pas changé la nature et l'essence du sacrement? reconnaissez-vous dans l'Église un pouvoir qui aille jusque là? Vous en êtes certainement bien éloigné. Convenez donc, s'il vous plaît, monsieur, que rien n'est plus chimérique que ce pouvoir d'ordonner prétendu commun aux prêtres comme aux évêques en vertu de la première institution.

Je demanderais encore ici volontiers quand s'est faite la séparation de ces pouvoirs unis dans leur origine; en quelle année, en quel lieu les prêtres ont-ils été dépouillés pour la première fois des droits et des pouvoirs réservés aux seuls évêques? quel concile, quel synode les a réduits à un ordre inférieur? par l'autorité de qui ont-ils cessé d'être ce qu'ils étaient auparavant? Comment ont-ils souffert si tranquillement qu'on les dégradât sans crier à l'injustice, et sans chercher à se relever? ne trouvons-nous pas dès le temps même des apôtres des évêques établis dans plusieurs villes capitales? S. Jacques n'était-il pas évêque de Jérusalem, S. Marc évêque d'Alexandrie, S. Évode évêque d'Antioche, S. Polycarpe évêque de Smyrne, tous établis de la main des apôtres mêmes? comme je puis vous le faire voir par S. Irénée, Tertullien, Eusèbe, S. Jérôme. Ces évêques n'avaient-ils pas sous eux des prêtres qui travaillaient de concert avec eux à étendre la foi, à instruire et à fortifier les fidèles? Ne trouvons-nous pas chez Clément d'Alexandrie, si voisin du temps des apôtres, les trois ordres d'évêques, de prêtres et de diacres, parfaitement bien distingués (1)? N'a-t-on pas conservé soigneusement le catalogue des évêques des villes que je viens de nommer? nous savons exactement les noms de ceux qui ont succédé aux premiers évêques établis par les apôtres; d'où vient qu'on n'a pas conservé également la liste des prêtres qui ont eu part avec eux à la sollicitude pastorale, si ce n'est parce qu'on a toujours regardé les évêques comme d'un rang supérieur et bien différent de celui des prêtres? mais cette distinction de rang ne s'est-elle pas toujours fait sentir spécialement par le droit et le pouvoir d'ordonner? Dans les deux premiers canons apostoliques, qui, pour n'être pas des apôtres, comme presque tout le monde le reconnaît assez aujourd'hui, ne laissent pas d'être fort anciens, et de beaucoup antérieurs au concile de Nicée, au jugement même des critiques les plus difficiles, n'est-il pas dit qu'un évêque doit être ordonné par trois évêques, et le prêtre par un évêque (2)? Dans les constitutions du pape Clément (3), qui, quoique faussement attribuées au pape de ce nom, ne laissent point d'avoir chez les Pères de l'Église tout le prix de l'antiquité, ne lisons-nous pas que le prêtre doit recevoir l'ordination de l'évêque suivant l'usage constant de l'Église, et qu'il n'est pas au pouvoir d'un prêtre d'ordonner d'autres prêtres? Combien de canons dans les conciles qui défendent aux évêques d'ordonner d'autres sujets que ceux de leur diocèse? cette défense ne se trouve-t-elle pas au seizième canon du concile de Nicée (4), au treizième canon du concile d'Antioche (5), au dix-neuvième canon du concile de Sardique (6), au cinquième du premier concile de Carthage (7), au quarante-quatrième du troisième concile de Carthage (8), au huitième du concile d'Orange (9)? tout cela, monsieur, ne fait-il pas voir évidemment que ce sont les évêques qui ont ordonné en tout temps, et qu'il n'a jamais été question des prêtres, quand il s'est agi du droit ou du pouvoir de l'ordination?

Mais, monsieur, en voilà trop pour justifier la tradition constante de l'Église sur la nécessité de l'ordination épiscopale. Si après cela vous consultez aussi l'Écriture, comme vous êtes toujours très-disposé à la consulter, vous y trouverez également que tout est infiniment favorable au dogme catholique. Car enfin prenez la peine d'examiner tous les endroits où il est parlé d'ordinations, et voyez si elles n'ont pas été toutes faites par des pasteurs du premier ordre, qui avaient le caractère d'évêque; ne sont-ce pas les apôtres qui ordonnèrent les sept diacres (Act. 6, 6)? N'est-ce pas S. Paul qui imposa les mains à Timothée (2 Tim. 1, 6)? Ne regardez-vous pas le même Timothée comme ayant été évêque; et l'Apôtre ne lui dit-il pas de n'imposer les mains à personne avec précipitation (1 Tim. 5, 22)? Tite ne passe-t-il pas pareillement chez vous pour avoir été évêque; et l'Apôtre ne lui dit-il pas qu'il l'a laissé à Crète pour ordonner des prêtres dans chaque ville (Tit. 1, 5)? Paul et Barnabé n'ordonnèrent-ils pas des prêtres à Lystre, à Icone, à Antioche, et dans plusieurs autres églises

(1) *Si enim utrumque* (nempe baptismus et ordinatio) *sacramentum est*, *quod nemo dubitat*. Lib. 2 contra Ep. Parmen., c. 13, t. 7 ed. Froben., p. 42.
(2) 1 *Timoth.* 4, 14, et 2 *Timoth.* 1, 6.
(3) *Art.* 7, *de Numero Sacramentorum*, in lib. Concord., ed. Grossii p. 201.

(1) *Nam hic quoque in Ecclesiâ promotiones et ordines sunt*, *episcoporum*, *presbyterorum et diaconorum*. Clem., 6 Strom., p. 667 edit. Colon., per Jeremiam Schrey.
(2) *Tom.* 1 *Conc. Labb.*, *p.* 26.
(3) *Lib.* 3 *Const.*, c. 11, et lib. 8, c. 28, Conc. Labb. tom. 1, pag. 317 et 493.
(4) *Tom.* 2 *Conc. Labb.*, *p.* 57.
(5) *Tom.* 2, *p.* 567.
(6) *Tom.* 2, *p.* 657.
(7) *Tom.* 2, *p.* 713.
(8) *Tom.* 2, *p.* 1173.
(9) *Tom.* 3 *Conc. Labb.*, *p.* 1449.

(Act. 14, 22); et peut-on douter que les apôtres n'aient eu du moins le caractère épiscopal? S. Augustin (1) et tant d'autres Pères n'enseignent-ils pas positivement que ce sont les évêques qui ont succédé aux apôtres; et cela peut-il être si les apôtres n'ont renfermé en eux la qualité d'évêque? Faites-nous voir de votre part dans toute l'Écriture, si vous le pouvez, un seul exemple d'une ordination faite par un homme qui n'ait été que simple prêtre, et nous cesserons d'insister sur la nécessité de l'ordination épiscopale.

Je crois, monsieur, avoir prouvé, aussi solidement que vous pouvez le désirer, la première des deux propositions que je m'étais chargé de prouver dans la dernière partie de cet écrit, et qui est que l'ordination épiscopale est absolument nécessaire pour conférer les pouvoirs de la prêtrise, tels que sont les pouvoirs de consacrer et d'absoudre.

Quatrième proposition : *Les ministres ne sont ordonnés par aucun évêque.*

Il me reste présentement à prouver que vous n'avez pas d'ordination épiscopale chez vous; je veux dire que vos ministres n'ont pas été ordonnés par des évêques. Je n'aurai point grand effort à faire pour cela, je regarde même la chose comme presque déjà faite; car si votre Luther et ses consorts, qui n'ont été que de simples prêtres séculiers, ou religieux apostats, n'ont pu ordonner des prêtres, comme je l'ai prouvé si amplement, et, si je ne me flatte, si invinciblement, il est très-évident qu'ils ont encore bien moins pu ordonner des évêques. D'où vous viendraient donc vos évêques, au cas que vous prétendiez en avoir? Nous direz-vous que vos surintendants sont de véritables évêques, puisqu'ils en font toutes les fonctions, visitant les paroisses, ordonnant des ministres, présidant aux assemblées ecclésiastiques, veillant sur la conduite de leurs inférieurs? Mais, monsieur, il ne s'agit pas ici des apparences, ni des simples fonctions extérieures; il s'agit du titre et du pouvoir; il s'agit de savoir si ces fonctions faites à l'imitation des fonctions épiscopales sont légitimes et valides, ou si ce ne sont que de vaines ressemblances. Vos ministres donnent aussi des absolutions et prononcent les paroles de la consécration; consacrent-ils pour cela; remettent-ils en effet les péchés? Nous disons que non, parce qu'ils n'ont pas reçu le caractère de la prêtrise, n'ayant été ordonnés par aucun évêque. Il en est de même de vos surintendants; ils ont beau vouloir ordonner et en faire tous les semblants, s'ils n'ont pas le caractère épiscopal, comme ils ne l'ont pas en effet, ne l'ayant jamais reçu d'aucune autorité légitime qui ait pu le leur donner, tous les actes d'ordination qu'ils entreprennent de faire ne peuvent manquer d'être nuls et de rester sans effet.

Nous savons que Luther entreprit, en l'an 1540, le 22 avril, d'ordonner pour évêque, ou pour surintendant, un nommé Schuman, et qu'il a fait encore d'autres ordinations en d'autres temps et en d'autres lieux; mais nous demandons à Luther qui lui a donné le pouvoir d'ordonner et des prêtres et des évêques. Luther était prêtre, cela est vrai. Par qui avait-il été fait prêtre? Est-ce par le prieur de son monastère ou par l'évêque? Sûrement il ne l'était pas de la façon de son prieur, mais par l'imposition des mains de l'évêque; et jusqu'au temps de Luther, personne n'avait jamais été ordonné autrement, du moins personne n'avait-il passé pour être véritable prêtre, qui n'eût été ordonné par un évêque. Comment donc, et par quel privilége spécial, Luther a-t-il pu entreprendre de faire des prêtres? Qu'il nous fasse voir ses pouvoirs et sa commission; qu'il nous produise un seul exemple de l'antiquité qui autorise son entreprise. Le pouvoir que Luther s'est arrogé lui a-t-il été communiqué par les hommes? Par qui? Lui est-il venu immédiatement du ciel par un privilége rare et singulier? Où sont les attestations et les certificats qui nous garantissent le fait? Que si les pouvoirs de Luther ont été trop courts pour faire de véritables prêtres, comment aurait-il pu aller jusqu'à faire de véritables évêques? Le bon homme Schuman avait donc beau se porter pour évêque et en imiter toutes les fonctions, il était aussi peu véritable évêque qu'un roi de théâtre est peu véritable roi, son titre étant aussi mal, et même incomparablement plus mal fondé pour ordonner que celui d'un roi de théâtre pour gouverner des états. Il en est de même de tous vos autres surintendants.

Peut-être me direz-vous, monsieur, qu'il y a eu des royaumes entiers, tels que sont ceux de Suède et Danemarck, qui ont embrassé la doctrine de Luther; qu'il y avait dans ces pays plusieurs évêques qui, quoique devenus luthériens, ont pu en ordonner d'autres, et que par là le pouvoir épiscopal et les ordinations légitimes et valides ont pu se perpétuer jusqu'à vous. J'avoue, monsieur, que cela a pu se faire ainsi que vous le dites; mais cela s'est-il fait? C'est une autre question. Je doute fort que vos ministres de Strasbourg veuillent répéter du fond de la Suède et du Danemarck la légitimité de leur ordination. Vos principes sont (1) que l'ordination est une cérémonie libre dont on peut fort bien se passer, et qui n'est que pour ratifier et faire connaître l'élection faite canoniquement par le peuple; que c'est le choix même de l'assemblée qui de soi donne les véritables pouvoirs du ministère. Avec de tels principes, il n'y a pas grande apparence qu'on se soit mis fort en peine en Suède et en Danemarck de conserver la succession épiscopale; je veux dire que ceux qui depuis ont porté le nom d'évêque dans ces royaumes n'auront pas été fort attentifs à se faire ordonner par ceux qui avaient reçu le caractère épiscopal des anciens évêques déserteurs de la religion catholique, si tant est qu'il se soit trouvé des successeurs qui effectivement se soient mis en peine de le recevoir par cette voie. Et il y a d'autant plus de sujet de douter qu'on ait constamment observé l'exactitude requise à la propagation des évêques, que Luther a témoigné un mépris infini pour toutes les ordinations qui se font par l'imposition des mains de l'évêque, telles qu'elles sont et ont toujours été en usage dans l'Eglise romaine, jusqu'à dire que les ordres ne se confèrent nulle part moins validement que sous le règne du pape (2).

Mais je veux, monsieur, que dans les royaumes du Nord on soit resté constamment persuadé de la nécessité de l'ordination épiscopale, et qu'on y ait toujours agi conséquemment à cette persuasion; je veux que de ces royaumes il se soit répandu dans les pays voisins quantité de surintendants qui étaient de véritables évêques, et même qu'il en soit venu jusque dans nos quartiers; toujours est-il incontestable que Luther en a ordonné plusieurs de sa main, qui jamais n'ont reçu le caractère épiscopal, et qu'une infinité d'autres ont été ordonnés par les communautés suivant la forme prescrite par Luther dans sa lettre au magistrat de Prague; forme qui exclut positivement l'ordination de l'évêque. Comment donc pourrait-on démêler parmi les ministres d'aujourd'hui ceux qu'on suppose tenir leur pouvoir des anciens évêques, d'avec ceux qui ne peuvent penser à remonter jusque là? il faudrait, pour pouvoir en faire le discernement, dresser un arbre généalogique de tous les ministres et de tous les surintendants qui ont jamais été depuis le commencement de la prétendue réforme; mais comment cela serait-il pratiquable? Et quand bien on pourrait y réussir, et qu'on y réussirait effectivement, si les ministres qui peuvent faire preuve de leur origine en

(1) *Pro apostolis constituti sunt episcopi.* In ps. 44, t. 8 ed. Froben., pag. 417.

(1) *In confess. Joan. Gerbardi, de Sacramento ordinis*, pag. 1325.

(2) *Definita sententia est, nusquàm minùs ordines sacros conferri, aut sacerdotes fieri, quàm sub regno papæ.* De instituendis Ministris, t. 2 ed. Jen., pag. 578.

remontant jusqu'aux anciens évêques, prétendaient être meilleurs que ceux qui ne pourraient faire la même preuve ; s'ils voulaient se regarder seuls comme légitimes, et tenir les autres pour illégitimes; si les peuples donnaient leur confiance aux premiers, et qu'ils la refusassent aux seconds, quelle division cela ne mettrait il pas parmi vos ministres, et quel bouleversement n'y aurait-il pas dans tout le parti ? Vous voyez donc bien clairement, monsieur, que vous ne pouvez vous flatter d'avoir des évêques chez vous; et que quand vous en auriez, il ne vous serait pas possible de les connaître ni de les distinguer, et qu'ils ne vous serviraient de rien pour assurer votre ministère.

Que reste-t-il après cela, si ce n'est de conclure, le plus directement qu'il se puisse, que vos ministres n'ont aucun pouvoir de consacrer ni d'absoudre? Car les deux propositions qui concourent à établir cette conclusion, comme une conséquence très-juste et très-nécessaire, ont été parfaitement bien prouvées Je les répète et les réunis, pour vous faire sentir d'autant mieux la justesse et la force de l'argument : *Pour avoir le pouvoir de consacrer et d'absoudre, il faut avoir été ordonné par un évêque ; vos ministres n'ont été ordonnés par aucun évêque ; donc ils n'ont pas le pouvoir de consacrer ni d'absoudre.*

Rien de plus simple ni de plus pressant, monsieur, que ce raisonnement, et rien en même temps de plus propre pour vous faire connaître la mauvaise ruse de Kemnitius, qui emploie ici un misérable sophisme pour accréditer votre ministère. Voici son raisonnement, c'est l'unique qu'il fasse ; il lui donne beaucoup d'étendue (1) et croit dire merveille. Il faut, avant de finir, y répondre, de peur que quelqu'un de ses admirateurs n'entreprenne de le faire valoir auprès de vous, et que vous ne vous y laissiez surprendre. Le ministère de ceux, dit-il, que Dieu choisit et appelle lui-même, ne peut manquer d'être efficace. Or c'est Dieu même qui choisit et appelle ceux qui sont choisis par la communauté ; donc leur ministère ne peut manquer d'être efficace. Voilà à quoi se réduit tout ce que dit Kemnitius dans sept grandes pages.

Je réponds que le ministère de ceux que Dieu choisit et appelle est efficace, quand ils satisfont aux conditions que Dieu exige d'eux, et non hors de là ; je puis passer à Kemnitius cette proposition : que ceux qui sont choisis par la communauté sont choisis et appelés par Dieu même, bien entendu que c'est lorsque la communauté est autorisée à choisir, qu'elle choisit comme il faut, et qu'elle satisfait aux conditions requises. Or je demande si ceux qui sont choisis par la communauté sont choisis pour avoir le pouvoir de consacrer et d'absoudre, sans être ordonnés par l'évêque ; et je réponds que non, n'étant pas au pouvoir de la communauté de les choisir pour cet effet, sans satisfaire aux lois que Dieu a marquées. Ainsi, quand on y manque, Dieu n'appelle pas efficacement ; ce n'est plus une vocation qui puisse avoir aucun effet.

Avec un argument tout semblable, on prouverait aisément que quiconque a promis d'épouser une personne qui a réciproquement agréé la promesse, a déjà tous les droits d'un mari sur la personne et sur les biens de sa prétendue. Car il n'y aurait qu'à dire que le prétendant est maître de la personne et des biens de celle que Dieu a choisie lui-même pour être sa femme légitime : or celle que le prétendant a choisie pour être son épouse a été aussi choisie de Dieu. Oui, monsieur, elle a été choisie du prétendant et de Dieu en même temps, bien entendu que les deux personnes promises comparaîtront devant le curé, et se marieront suivant la forme prescrite par l'Église? Sans cela le choix du prétendant et celui de Dieu ne sera qu'un choix commencé, qui ne pourra avoir d'autre effet que de faire une fiancée, et non de faire une femme légitime. Il en est de même du choix de la communauté, et, si vous le voulez, du choix de Dieu même, qui tombe sur une personne non ordonnée ; tel choix peut faire un prétendant à l'ordination, mais non pas un ministre, qui dès là même ait le pouvoir de consacrer et d'absoudre.

(1) *In 2 parte Exam., ed. Francof.*, à p. 408 usque ad p. 414.

N'est-il pas honteux à un homme qui a osé combattre les décisions des hommes les plus habiles de l'univers assemblés en concile, des hommes les plus respectables par leur nombre et par leur profond savoir, mais encore infiniment plus dignes de vénération pour l'assistance du Saint-Esprit qui leur a été promise si formellement ; n'est-il pas, dis-je, honteux à un homme de cette suffisance de faire un si pitoyable raisonnement dans une matière de la dernière importance, où il avait à défendre non seulement la cause commune de son parti, mais aussi ses intérêts particuliers, son honneur et son caractère, de ne dire que ce que vous venez de voir, de le dire sans ordre, de l'envelopper dans une infinité de termes, et de le dire avec des airs d'assurance et de confiance qu'on ne prend que lorsqu'on croit dire les choses du monde les plus plausibles? Confiez après cela, monsieur, votre âme et votre salut à un ministère si bien prouvé, et risquez, sur la justesse de ce raisonnement, le sort de votre éternité.

Voilà, monsieur, tout ce que j'avais à dire sur l'incompétence de vos ministres, et sur l'inefficacité de vos sacrements. Vous jugez bien que je n'ai pas prétendu attaquer votre baptême, que nous reconnaissons pour bon et valide, parce qu'il n'est pas nécessaire d'être prêtre pour le conférer validement, et cela pour la raison que j'ai déjà eu l'honneur de vous dire ; mais pour ce qui est de votre cène et de votre absolution, nous soutenons hautement, fondés sur les raisons invincibles que vous avez vues, que vous ne recevez jamais que du pain et du vin, et qu'une absolution donnée par vos ministres n'a pas plus d'effet, pour vous réconcilier avec Dieu, qu'en aurait celle qui vous serait donnée par votre homme d'affaires chargé du recouvrement de vos rentes.

CONCLUSION.

Ainsi, monsieur, toutes ces préparations qui se font dès la veille, tout l'appareil de piété qui paraît le jour même de la communion, cette propreté d'habits jointe à un extérieur grave et modeste, l'ordre et l'arrangement avec lequel on fait avancer ceux qui doivent communier, leur contenance et leur maintien, quelque édifiants qu'ils puissent être, tout ce que font et disent vos ministres pour retracer la mémoire du banquet sacré et institué par Jésus-Christ, tout cela n'aboutit qu'à mettre sur la langue de chaque communiant une petite parcelle de pain bien mince et bien légère, et à faire passer quelques gouttes de vin dans leur estomac ; quelque sérieuse que soit la cérémonie dans l'idée de ceux qui y ont part, ce n'est au fond qu'une ombre et une simple représentation, où il ne se trouve aucune réalité. Voilà, monsieur, ce qui est un article de foi chez nous, et ce que nous croyons sous peine de damnation éternelle. Mais le croyons-nous légèrement? est-ce pour vous faire de la peine que nous vous disons ces sortes de choses qui vous paraissent peu obligeantes? ou est-ce un motif de charité qui nous presse, et qui ne nous permet pas de nous taire sur une perte aussi certaine et aussi fâcheuse que celle que vous souffrez? Rappelez-vous, s'il vous plaît, monsieur, le précis de tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire dans cette longue lettre, et voyez vous-même si vous pourrez encore vous cacher cette perte. D'où vos ministres auraient-ils le pouvoir de consacrer? est-ce la qualité de chrétien qui le leur donne? mais ce sentiment de Luther n'est-il pas assez généralement abandonné? Et la plupart de vos gens ne le regardent-ils pas aujourd'hui comme une véritable extravagance? est-ce le choix de la communauté qui donne un pouvoir aussi surnaturel qu'est celui de consacrer et d'absoudre? comment vous persuaderiez-

vous, monsieur, qu'une colonie de laboureurs ou de soldats, qui s'établirait dans quelque contrée inculte du nouveau monde, sans avoir de prêtres avec eux, pût en choisir un de la troupe, qui, en vertu de ce choix, eût un pouvoir réel et effectif d'administrer la pénitence et l'Eucharistie? qu'on nous produise sur cela une seule parole de l'Écriture, un seul exemple de l'antiquité, qui puisse vous rassurer. Sont-ce les prêtres et les moines apostats de la religion catholique, qui ont communiqué à vos ministres les prétendus pouvoirs en question? mais, outre qu'il vous siérait assez mal d'avoir recours à une source que votre Luther a si fort méprisée, n'ai-je pas démontré que c'était une hérésie reconnue de tous les temps de soutenir qu'un simple prêtre puisse ordonner des prêtres? Qu'est-ce qui peut donc faire encore l'appui de votre confiance au ministère luthérien? car il n'est pas possible d'imaginer d'autres sources du pouvoir ecclésiastique que celles dont il a été parlé.

Rien donc de plus triste que la situation où vous êtes, monsieur, ni de plus pressant que les motifs qui vous sollicitent d'en sortir sans délai. Quoi! pourrez-vous vous résoudre à rester privé de la divine nourriture de nos âmes, de ce gage si précieux du salut, de ce qui fait la plus douce consolation et le plus ferme appui de l'espérance d'un chrétien? Renoncerez-vous pour toujours au bénéfice des clés? Exposé à tant de chutes, ne vous mettrez-vous aucunement en peine de pouvoir profiter du remède qui a été préparé à la faiblesse humaine? Jésus-Christ ne vous avertit-il pas, en termes formels, que vous n'aurez pas la vie en vous, si vous ne mangez son corps et ne buvez son sang (Joan. 6, 54)? Se peut-il un obstacle plus réel à votre salut que celui de rester, comme vous faites, dans une impuissance volontaire de satisfaire à ce précepte? Vos gens nous reprochent sans cesse que nous enlevons au peuple le sang de Jésus-Christ; nous répliquons qu'on ne peut donner le corps sans donner en même temps le sang; que ce serait se former une idée fort bizarre de l'état du corps de Jésus-Christ, que de supposer le sang répandu hors des veines, et séparé du corps; que l'Apôtre nous avertit expressément que celui qui mange ou qui boit indignement, soit qu'il fasse l'un ou l'autre seul et séparément, ne laisse pas de se rendre également coupable du corps et du sang de Jésus-Christ (1 Cor. 11, 27), ce qui ne peut se faire sans recevoir l'un et l'autre en même temps, et que, par conséquent, il faut que Jésus-Christ soit nécessairement tout entier sous une seule espèce; rien de plus solide, ni de plus capable de satisfaire tout esprit raisonnable que cette réponse. Mais tandis que vos ministres nous font un reproche si mal fondé sur l'enlèvement prétendu d'une partie, avec combien plus de justice leur reprochons-nous l'enlèvement du tout! Car enfin, s'ils s'arrogent un pouvoir qui leur manque très-effectivement, n'est-il pas évident que par l'exercice d'un pouvoir imaginaire, ou plutôt par le faux-semblant d'un pouvoir réel, ils frustrent le peuple de tout ce que Jésus-Christ a renfermé dans cet auguste sacrement? Comparez, s'il vous plaît, les reproches que nous nous faisons de part et d'autre, et voyez si celui que nous vous faisons n'est pas et plus considérable, et tout autrement fondé que le vôtre, et prenez sur cela votre parti.

Si quelqu'un de vos amis pensait à aller s'établir dans un pays fort éloigné parmi les infidèles, où il fût sûr d'être privé pour toujours de l'usage des sacrements, ne croiriez-vous pas, monsieur, devoir lui remontrer combien il est triste de vivre et de mourir sans ces secours du salut? Faites-vous donc à vous-même, monsieur, les mêmes remontrances, et ne restez pas plus longtemps dans une religion qui vous met dans une indigence aussi fâcheuse des choses les plus nécessaires au salut que si vous étiez en effet au bout du monde, éloigné du commerce de tous les chrétiens.

C'est là une des considérations qui a eu le plus de force pour porter le duc Antoine Ulric de Wolfenbutel à se faire catholique. Se voyant dans un âge fort avancé, il appréhenda de mourir sans avoir jamais reçu d'absolution qui fût valable devant Dieu, et avant de s'être muni du précieux gage de l'immortalité. Il y avait longtemps que les savants messieurs de Walembourg lui avaient adressé un petit livre dans lequel ils lui faisaient voir bien clairement que les ministres n'avaient aucun pouvoir de consacrer ni d'absoudre. Le duc en avait été frappé, et il a avoué depuis, plus d'une fois, que les réflexions qu'il avait faites sur ce sujet avaient eu beaucoup de part à sa conversion.

Croiriez-vous bien, monsieur, que Jean, électeur de Saxe, qui avait si fort protégé Luther dans sa révolte contre l'Église, voyant les approches de la mort, refusa de recevoir les sacrements des ministres luthériens, et demanda à se confesser à un prêtre catholique, et à recevoir la communion de sa main, ce qu'il fit après avoir fait promettre à son fils de faire tout son possible pour bannir de ses états toutes les nouveautés introduites depuis peu en fait de religion, et de remettre toutes choses sur l'ancien pied; c'est là un fait dont le détail se trouve bien marqué dans une lettre adressée aux ducs Guillaume et Louis, comtes palatins du Rhin, et ducs de la Haute et Basse-Bavière, et qui leur a été écrite par l'électeur Jean Frédéric de Saxe, fils et successeur de Jean, immédiatement après la mort du père. L'original de cette lettre se conserve encore aujourd'hui dans les archives de Munich, et je puis vous en faire voir, quand il vous plaira, une copie bien et dûment collationnée, et signée par main de notaire.

Ne tardez pas, monsieur, à imiter ces exemples de sagesse; ce serait trop risquer que de différer à le faire jusqu'à une dernière maladie, ou jusqu'à un âge décrépit: il y a bien assez longtemps que vous êtes privé du plus précieux de tous les dons de l'amour de Jésus-Christ, et de l'avantage de pouvoir vous réconcilier avec un Dieu offensé; hâtez-vous de vous faire un cœur nouveau et un esprit nouveau (1), en vous nourrissant du pain des forts, qui vous donnera un tout autre courage pour résister aux tentations les plus pressantes. Jetez bien loin de vous le poids de vos péchés (2), sous lequel vous avez marché courbé jusqu'à présent. Qu'y a-t-il de comparable à la tranquillité d'une bonne conscience, et à l'allégresse d'une âme qui a pris toutes les mesures les plus justes et les plus sûres pour rentrer en grâce avec son Dieu, et pour cimenter avec lui une amitié éternelle? Eh! quoi donc, monsieur! n'êtes-vous pas de la maison d'Israël(3)? je veux dire: N'avez-vous pas, en vertu de votre baptême, tous les droits que peut avoir un chrétien à l'héritage que Jésus-Christ nous a laissé en terre? Et pourquoi donc vous laisseriez-vous mourir de langueur et de défaillance, faute de la nourriture et des remèdes qui vous ont été préparés? Est-ce qu'il n'y a pas de baume dans Galaad, ou ne s'y trouve-t-il pas de médecins(4)? Non, monsieur, non, il n'y a chez vous ni baume ni médecin; si l'on veut en trouver, c'est chez nous qu'il faut les chercher. Personne ne conteste à nos prêtres catholiques le pouvoir de consacrer et d'absoudre; du moins personne ne peut-il le faire sans se rendre ridicule: Luther lui-même avoue bien nettement que dans la papauté se trouvent le véritable sacrement de l'autel (5), les véritables clés pour la rémission des péchés; il ajoute que sous le pape se trouve la véritable chrétienté, et, qui plus est, le

(1) *Facite vobis cor novum et spiritum novum.* Ezech. 18, 31.

(2) *Projicite à vobis omnes vestras iniquitates, in quibus prævaricati estis.* Ibid.

(3) *Et quare moriemini, Domus Israel?* Ibidem.

(4) *Numquid resina non est in Galaad, aut medicus non est ibi?* Jerem. 8, 22.

(5) *In epist. ad duos parochos contra Anabaptistas.* Tom. 4 edit. Jen. German., pag. 320.

choix et l'élite des véritables chrétiens. Je m'attache aux premières paroles, et vous laisse faire vos réflexions sur les dernières. Les premières nous suffisent pour nous rassurer pleinement par l'aveu même de notre adversaire le plus échauffé. Il est vrai que Luther se contredit ici manifestement, après avoir dit que les ordres ne se conféraient nulle part moins validement que sous le règne du pape; mais, monsieur, il n'y a pas là de quoi vous surprendre; rien de plus fréquent à Luther que de tomber dans ces sortes de contradictions, qui ne manquent pas d'avoir un double effet : le premier, de rendre ridicule celui qui les fait; le second, de rendre témoignage à la vérité; car on conçoit aisément qu'il n'y a que la force de la vérité qui puisse arracher un aveu qui soit favorable aux adversaires, et que c'est uniquement la passion ou l'envie de récriminer qui dicte la proposition contraire.

Vous trouverez, monsieur, dans la même lettre que je viens de citer, un argument dont Luther se sert pour prouver contre les anabaptistes la bonté du baptême des enfants, et qui prouve également et invinciblement en faveur de notre ordination. Si le baptême des enfants, dit-il (1), n'était pas bon, il s'ensuivrait que pendant plus de mille ans il n'y aurait pas eu de chrétienté ni de véritable Église; car pendant plus de mille ans on n'a baptisé que des enfants. Que Luther applique le même argument au sujet présent, et il verra qu'il a tout autant et plus de force pour prouver la bonté de l'ordination épiscopale, qui a été constamment en usage depuis le commencement de l'Église. Car si cette ordination n'a pas son effet, qui est de faire de véritables prêtres, il faudra dire que pendant plus de quinze siècles les chrétiens n'ont eu ni ministres légitimes ni sacrements; et en ce cas qui pourra regarder une telle société ainsi destituée de tout, comme étant encore la véritable Église de Jésus-Christ?

Ainsi donc ne tardez pas davantage à préférer le certain à l'incertain, suivant la belle et sage maxime de S. Augustin : *Tene certum, dimitte incertum.* Oui, monsieur, je veux que je n'en aie pas dit assez pour pouvoir vous persuader entièrement sur l'inefficacité de votre ministère; n'y a-t-il pas du moins de quoi faire naître les doutes les plus légitimes à quiconque voudra réfléchir sur tout ce qui a été dit? Il s'agit ici de votre salut et de votre éternité. Si votre ministre n'a pas de pouvoir, vous voilà pour toujours retenu dans les liens de vos péchés, vous voilà pour toujours privé du germe de l'immortalité; votre confiance trompée ne pourra réparer la perte que votre erreur vous aura fait encourir, et elle vous rendra inexcusable devant Dieu, de n'avoir pas mieux pris vos sûretés dans l'affaire du monde la plus importante que vous ayez à ménager.

Comment en useriez-vous, monsieur, si vous aviez un testament à faire, et que l'on vous présentât deux notaires, dont l'un, de l'aveu de tout le monde, serait bien et dûment autorisé par le magistrat, tandis que le plus grand nombre disputerait à l'autre la qualité et les pouvoirs de notaire? et si, dans une maladie dangereuse, on vous parlait de deux médecins, dont l'un aurait des remèdes reconnus généralement pour bons et efficaces, et l'autre n'apporterait, au jugement de tout le monde que des remèdes propres à amuser le malade, sans pouvoir le guérir? à quel notaire vous adresseriez-vous pour disposer de vos biens? à quel médecin auriez-vous recours pour guérir promptement de votre maladie? ne suivriez-vous pas en ces cas la règle de prudence qui dit qu'il faut préférer le certain à l'incertain? et comment donc pourrez-vous vous déterminer à négliger cette règle, lorsqu'il s'agit d'intérêts tout autrement considérables, qui sont ceux de votre salut et de votre éternité?

Vous n'êtes sans doute pas fait, monsieur, pour vous rassurer par les impressions de l'habitude, et je vous crois bien éloigné de donner dans le faible sur lequel Luther a si fort compté, en disant aux hussites, pour les encourager à se contenter de sa nouvelle méthode d'ordonner, que le temps et les années ne manqueraient pas de corriger et d'adoucir ce que la nouveauté pouvait avoir de rebutant (1). Si vous ne trouvez pas l'ordination luthérienne bonne dans son origine, je me persuade aisément qu'un usage de deux cents ans ne pourra pas la rectifier dans votre esprit.

Voilà, monsieur, bien des choses que j'ai eu l'honneur de vous dire; j'appréhende que vous n'en soyez fatigué. Mais l'espérance de vous toucher en essayant de vous faire sentir l'énorme perte que vous faites, m'a rendu plus diffus que je ne voulais l'être. J'avoue que je n'ai pas été assez maître de ma matière; elle m'a entraîné, et comme forcé à en dire plus que je n'avais projeté. J'ai parlé de l'abondance du cœur, j'ai voulu répondre à tout, prévenir tous vos doutes, donner sur chaque chose les éclaircissements que les chicanes de vos ministres peuvent faire désirer; et par-là je me suis mis en danger de vous ennuyer : cela même, monsieur, peut vous convaincre qu'aucun inconvénient ne m'arrête quand il s'agit de vous procurer des avantages aussi considérables que le sont ceux que j'ai eu en vue de vous procurer. Je suis, avec un attachement infini, et avec une vraie impatience de voir l'heureux moment de votre retour à l'Église, monsieur, votre très-humble, etc.

(1) *Tom. 4 ed. Jen. Germ., p. 330 b, per Donatum, an.* 1560.

(1) *Lenietur autem usu modico, si quid asperum est hujus novitatis.* De instit. Minist., t. 2 edit. Jen. Lat., pag. 579 b.

SIXIÈME LETTRE.

Vous attendez sans doute de moi, monsieur, que j'achève de satisfaire à ma promesse. Je me suis engagé à vous exposer dans six lettres les six obstacles au salut qui se trouvent dans votre religion, et qui en sont inséparables. Nous voici au sixième : il fera le sujet de la dernière lettre que j'aurai l'honneur de vous écrire sur cette matière. Ne vous offensez pas, monsieur, de la proposition que j'ai à vous faire. Je suis pénétré de respect pour votre personne, vous le savez; mais je ne pense pas que le respect que je me sens pour vous, et dont vous voulez bien être persuadé, exige de moi des réserves qui m'empêchent d'appeler les choses par leur nom, surtout lorsqu'il est du devoir de mon zèle de les nommer sans déguisement. Ce serait conniver au mal que de vous en dissimuler la qualité, et je croirais me rendre responsable de toutes les tristes suites qui sont à craindre pour vous, si je ne vous représentais le danger de votre état par les termes les plus propres à vous le bien marquer.

Première proposition : *Luther a renouvelé plusieurs hérésies anciennes.*

J'ose donc vous dire, monsieur, que vous adhérez à un corps de doctrine mêlé de plusieurs hérésies, condamnées par l'Église des premiers temps, et reconnues pour telles par les plus savants Pères de l'É-

glise. C'est là un reproche qui, comme vous voyez, roule uniquement sur un fait, et le fait n'est pas difficile à discuter. Il n'y a pour cela qu'à confronter plusieurs de vos dogmes avec ceux qui se trouvent dans le catalogue que les Pères nous ont laissé des anciennes hérésies, et voir si ce ne sont pas absolument les mêmes. Si la chose n'est pas telle que j'ai l'honneur de vous le dire, je consens à passer dans votre esprit, et partout ailleurs, pour le plus hardi des calomniateurs; mais si le reproche que nous vous faisons ici, et qui certainement n'a pas d'autre principe que la charité, qui nous presse de vous faire entendre, autant qu'il est nécessaire, combien triste est votre situation pour le salut, afin que vous y remédiez efficacement ; si, dis-je, ce reproche est des plus véritables, et qui souffre le moins de réplique, comment pourrez-vous rester encore dans une religion qui adopte des doctrines si pernicieuses, flétries par les censures de l'ancienne Église, dont vous respectez vous-même les jugements?

1° *Luther a renouvelé l'hérésie d'Aérius.*

Prenez la peine, monsieur, de vous éclaircir par vous-même de la vérité du fait. J'ai actuellement devant moi le sixième tome des œuvres de S. Augustin de l'édition d'Érasme par Froben, édition qui ne doit pas vous être suspecte. Voici ce que je lis dans le livre que le S. docteur a composé sur les hérésies. Il ne tiendra qu'à vous de vérifier ma citation, et de vous en assurer par vos propres yeux ; voici, dis-je, les paroles du S. docteur : *Les Aériens se nomment ainsi pour être les disciples d'un certain Aérius, prêtre qui, ayant eu en vue de devenir évêque, chagrin de n'avoir pas réussi, se jeta dans le parti d'Arius, et professa son hérésie. Il y ajouta quelques dogmes de sa façon, disant qu'il ne fallait ni prier, ni offrir de sacrifices pour les morts; qu'il ne fallait pas garder les jours de jeûne ordonnés par l'Église, mais que chacun devait jeûner lorsqu'il le trouverait à propos, pour ne pas paraître être asservi à la loi ; il disait aussi qu'il n'y avait aucune différence à faire entre l'évêque et le prêtre* (1).

Vous voyez, monsieur, que S. Augustin et toute l'Église de son temps a regardé les trois dogmes d'Aérius, que je viens de rapporter, comme autant d'hérésies. Car je vous prie de remarquer qu'Aérius n'a pas été mis dans le catalogue des hérésiarques pour s'être attaché au sentiment d'Arius, S. Augustin n'ayant nullement entrepris de faire une liste des sectateurs, mais bien des chefs et des auteurs des hérésies; c'est donc pour les dogmes qui lui ont été particuliers qu'il a été mis au nombre des hérésiarques. Arius avait déjà trouvé sa place avant lui dans le catalogue, Aérius y trouve aussi la sienne à son tour; c'est donc pour une doctrine nouvelle, et différente de celle du chef des ariens, qu'il y a été placé ; et comme il n'est pas permis de douter qu'un Père aussi savant et aussi éclairé que l'était S. Augustin n'ait été parfaitement instruit de la doctrine de l'Église, et qu'il ne nous l'ait rapportée très-fidèlement dans un livre où il s'agissait de parler avec toute l'exactitude et toute la précision possible ; dès que nous voyons que le S. docteur a compté les trois dogmes d'Aérius parmi les hérésies, n'avons-nous pas droit de conclure le plus légitimement du monde qu'il faut que toute l'Église de son temps ait regardé la doctrine d'Aérius sur le même pied. Je vous connais, monsieur, trop de bonne foi pour appréhender de votre part d'être désavoué sur la remarque que je viens de faire.

(1) *Aeriani ab Aerio quodam sunt nominati, qui, cùm esset presbyter, doluisse fertur quòd episcopus non potuit ordinari, et in Arianorum hæresim lapsus propria quoque addidisse dogmata nonnulla, dicens orare, vel offerre pro mortuis oblationem, non oportere, nec statuta solemniter esse celebranda jejunia, sed cùm quisque voluerit esse jejunandum, ne videatur esse sub lege ; dicebat etiam presbyterum ab episcopo nullâ differentiâ debere discerni.* Tom. 6 edit. Froben., pag. 25.

S. Épiphane, qui a écrit avant S. Augustin, charge Aérius d'avoir enseigné les mêmes erreurs, et le place également dans son catalogue des hérésies. Voici comme il le fait parler en rapportant sa doctrine : *Que revient-il à un mort des prières et des aumônes que les vivants font pour lui* (1)? *A quoi bon établir des jours de jeûne? ce sont là des jougs et des servitudes qui conviennent aux Juifs, et non aux chrétiens* (2). *Quel pouvoir a l'évêque que n'ait pas le prêtre ? il n'y a aucune différence entre l'un et l'autre* (3).

C'est là, monsieur, la doctrine que S. Epiphane traite d'hérétique, d'extravagante et d'insensée, et qu'il compte pour la cinquante-cinquième hérésie qui a infecté le christianisme (4). Vous trouverez dans les catalogues que nous ont laissés S. Jean Damascène (5) et S. Isidore de Séville, la condamnation des mêmes articles, conçue à peu près dans les mêmes termes dont s'est servi S. Augustin. Ainsi je me dispenserai de rapporter les paroles de ces deux Pères.

Voilà donc le fait, monsieur; c'est que tous les Pères qui ont dressé un catalogue des hérésies qui se sont élevées depuis le commencement du christianisme, tous, sans en excepter un seul, y ont placé les trois dogmes d'Aérius, et ont prétendu que regarder la prière et le sacrifice pour les morts comme chose inutile, se croire affranchi de l'obligation de jeûner aux jours marqués par l'Église, confondre l'ordre de la prêtrise avec celui de l'épiscopat, comme si l'un et l'autre avaient les mêmes pouvoirs, ils ont prétendu, dis-je, que c'était là tout autant de sentiments hérétiques.

Or, monsieur, je vous demande si ces trois articles ne font pas partie de votre doctrine? N'enseigne-t-on pas chez vous qu'il est inutile de prier pour les morts? Dès que vous ne croyez que deux endroits, le paradis et l'enfer, et que vous ne voulez pas d'un troisième lieu que nous nommons le purgatoire, de quoi serviraient les prières aux morts? Votre Mélancton a beau nous dire, dans l'article douzième de l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, que vous ne défendez pas de prier pour les morts (6), que vous ne prétendez pas prendre partie pour Aérius (7), en soutenant comme lui l'inutilité de la prière pour les morts; votre conduite ne dément-elle pas un langage si peu sincère? Qui d'entre vous prie pour les morts? Qui ne regarde pas la pratique des catholiques comme une pratique superstitieuse? Quel serait l'objet ou le but de votre prière? n'entendons-nous pas tous les jours les railleries que vous nous faites sur le soin que nous avons de prier pour nos proches et amis décédés? Mais à quoi a pensé Mélancton d'ajouter au même endroit qu'Aérius n'a pas été condamné pour avoir rejeté le sacrifice pour les morts (8)? Avait-il lu le texte de S. Augustin que j'ai cité? Y avait-il pris garde? S'en souvenait-il lorsqu'il écrivait son Apologie ; ou a-t-il cru pouvoir nous en imposer par le ton assuré avec lequel il a osé débiter une si grande fausseté? Prenez-y garde, monsieur; rien n'est plus formel

(1) *Nam ut vivus oret, aut in pauperes bona sua dispenset, quid ex eâ re tandem ad mortuum redit?* T. 1 ed. Petavii, p. 997.

(2) *Sed neque jejunii instituenda est ulla ratio, hæc enim omnia Judæorum propria sunt, et cuidam servitutis jugo subjecta.* P. 907.

(3) *Quânam in re presbytero episcopus antecellit? nullum inter utrumque discrimen est.* P. 906.

(4) *Edit. Petavii, t. 1, p.* 908.

(5) *Edit. Basil., p.* 381.

(6) *Scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus.* Edit. Grossii, p. 274.

(7) *Aerius sensit quòd orationes pro mortuis sint inutiles, neque nos patrocinamur Aerio.* P. 275.

(8) *Falsò citant adversarii contra nos damnationem Aerii, quem dicunt propterea damnatum esse, quòd negaverit in missâ oblationem fieri pro vivis et mortuis.* Pag. 274.

que les paroles de S. Augustin : *Le dogme d'Aérius*, dit-il (1), *était de soutenir qu'il ne fallait ni prier, ni offrir de sacrifices pour les morts.* Vous voyez, monsieur, comme le saint joint ici le sacrifice à la prière, et comme il condamne Aérius pour avoir rejeté l'un et l'autre. Peut-être me direz-vous pour disculper en quelque sorte Mélancton, qu'apparemment il n'avait pas lu cet endroit de S. Augustin. Je le veux, monsieur ; mais cela empêche-t-il que votre doctrine sur la prière et les sacrifices pour les morts ne soit entièrement la même que celle d'Aérius? Les paroles de S. Augustin, qui sont si claires, ne font-elles pas assez voir ce qui en est? La négligence de Mélancton à s'instruire, et sa hardiesse à parler à tort et à travers, peuvent-elles vous mettre à couvert. Ce n'est pas tout ; Mélancton, non content de dire en général qu'Aérius n'a été blâmé que pour avoir rejeté la prière pour les morts, cite encore nommément S. Epiphane comme ayant condamné Aérius sur le seul chapitre de l'inutilité de la prière pour les morts (2), en quoi il s'est encore trompé, ou a cherché à tromper ses lecteurs. Car S. Epiphane enseigne aussi bien que S. Augustin, en termes exprès, que le dogme d'Aérius consistait à dire qu'il ne faut pas offrir de sacrifice pour les morts (3).

Qui n'admirera donc ici la belle défense de Mélancton, pour empêcher les siens d'être agrégés aux aériens. Il dit d'abord que vous ne trouvez pas à redire à la prière qui se fait pour les morts ; première fausseté. Il ajoute ensuite qu'Aérius n'a pas été condamné pour avoir rejeté le sacrifice pour les morts ; seconde fausseté. Il prête de plus à S. Epiphane une restriction qui se trouve démentie par les paroles du saint ; troisième fausseté. N'est-ce pas là un fondement bien légitime du reproche amer qu'il nous fait sur notre injustice à vouloir confondre votre doctrine avec celle d'Aérius (4)? Est-ce ainsi qu'on répond aux accusations les mieux fondées et les plus pressantes? N'y a-t-il qu'à accumuler faussetés sur faussetés pour se tirer d'affaire ? Suffit-il de crier à la calomnie pour paraître innocent? Est-ce satisfaire à ses adversaires que de leur prêter de n'avoir d'autre vue que celle de noircir et de flétrir par des comparaisons odieuses avec les anciens hérétiques ? Que Mélancton corrige ses bévues ou ses infidélités, et dès lors la vérité de notre reproche paraîtra à découvert. N'est-il pas étonnant que l'auteur de deux de vos livres symboliques ait avancé trois faussetés en quatre lignes, et que, non content de cela, il y ajoute immédiatement après un quatrième mensonge encore plus grossier que les précédents, en nous reprochant d'enseigner que *la messe dite pour les plus grands pécheurs leur mérite par elle-même, et sans aucun bon mouvement de leur part la rémission de la coulpe et de la peine, pourvu qu'ils n'en arrêtent pas l'effet par un obstacle positif* (5) ? Est-il permis de farcir une profession de foi de pareilles extravagances? Vos gens, lisant l'Apologie, croient ne lire que des articles de foi ; la discussion que je viens de faire de l'endroit qui regarde mon sujet est certainement capable de leur en donner une bien autre idée, puisque cet endroit n'est, ainsi que vous l'avez vu, qu'un tissu de mensonges et de calomnies. Que penser encore de tels livres symboliques, où l'auteur a si peu ménagé la vérité, et où il a encore moins ménagé sa réputation?

Mais n'en voilà que trop sur le premier article de la doctrine d'Aérius. Le second, qui regarde l'obligation du jeûne aux jours marqués par l'Église, ne vous est pas moins commun avec lui que le premier. Car vous m'avouerez, monsieur, que vous ne qualifiez les jeûnes établis par l'Église que de traditions humaines que vous méprisez souverainement, soutenant qu'elles ne peuvent en aucune façon obliger personne en conscience. On ne sait chez vous ce que c'est de garder le carême, et vigile, et quatre-temps ; vous voulez être libres pour jeûner quand il vous plaît ; et si vous le faites quelquefois, c'est par le mouvement d'une dévotion particulière, sans prétendre jamais vous astreindre à aucune loi. Votre Luther témoigne, dans cent endroits de ses écrits, n'être sur aucun article plus jaloux que sur celui de la liberté qu'il appelle évangélique, et qui chez lui n'est autre chose qu'une exemption parfaite de tout joug qu'on voudrait imposer aux consciences par des lois humaines. Les aériens, au rapport de S. Jean Damascène, ne gardaient aucune abstinence, mangeant aux jours de jeûne sans aucun discernement de viandes (1), et tout ce qui flattait leur appétit ; ils n'observaient ni mercredis, ni vendredis, qui étaient dans l'église d'Orient les deux jours de la semaine consacrés à l'abstinence, comme le vendredi et le samedi le sont encore aujourd'hui dans l'Église d'Occident ; se peut-il sur le précepte du jeûne une plus grande conformité, et de sentiment et de pratique, que celle qui vous rend les parfaits imitateurs de ces anciens hérétiques ?

Peut-être me direz-vous, monsieur, que vous ne manquez pas de bonnes raisons pour en user comme vous faites ; que S. Paul dit bien positivement que personne ne *doit vous juger pour le boire ni pour le manger* (Col. II, 16,). Mais permettez-moi de vous dire que nous n'en sommes pas là présentement. Il ne s'agit pas ici de discuter la question qui regarde le droit, nous en sommes à examiner un simple fait ; le fait est que vous pensez sur l'obligation du jeûne ce qu'en a pensé Aérius, et que ce qu'il en a pensé a été traité d'hérésie par les plus savants Pères de l'Église, et regardé pour tel par tous les fidèles de leurs temps. Convenez premièrement du fait, et quand vous aurez reconnu que vous êtes dans le cas pour lequel les aériens ont été flétris, alors nous penserons à satisfaire à vos difficultés, et à toutes celles qu'ont pu avoir ces anciens hérétiques avant vous.

Pour ce qui est du troisième dogme d'Aérius, par lequel il confondait la prêtrise avec l'épiscopat, en accordant aux prêtres les pouvoirs qui ne sont propres qu'à l'évêque, j'ai déjà eu l'honneur, monsieur, de vous faire voir assez au long, dans la lettre qui a précédé celle-ci, que le sentiment de vos théologiens sur ce sujet était parfaitement le même que celui de cet ancien novateur. J'ajouterai seulement ici qu'il est marqué bien expressément dans vos articles de Smalcald que chaque pasteur, sans être évêque, a le droit et le pouvoir de conférer les ordres dans son église (2) ; doctrine qui confond les pouvoirs de prêtre avec ceux de l'évêque ; doctrine qui a fait le sujet de l'étonnement de S. Épiphane, et que ce saint docteur a blâmée et réfutée dans Aérius, la traitant avec le der-

(1) *Dicens orare vel offerre pro mortuis oblationem non oportere.* Tom. 6 ed. Froben., p. 25.

(2) *Epiphanius testatur Aerium sensisse quòd orationes pro mortuis sint inutiles ; id reprehendit, neque nos Aerio patrocinamur.* Ed. Grossii, p. 275.

(3) *Fide quidem existens Arianus perfectissimus, verùm ampliùs docet non oportere offerre pro his qui dormierunt.* In Anacephaleosi, tom. 2 ed. Petav., p. 148.

(4) *Allegant veteres hæreses, et cum his falsò comparant nostram causam, ut illâ collatione prægravent nos.* P. 275.

(5) *Scelestè defenditis quòd missa ex opere operato justificet, quòd mereatur remissionem culpæ et pœnæ, etiam injustis, pro quibus applicatur, si non ponant obicem.* Art. 13 ed. Grossii, p. 275.

(1) *Jejunium feriâ quartâ et sextâ, et quadraginta diebus servari prohibet, stata hæc damnat omnia. Carnibus et cibis omnis generis usus est sine religione.* De Hæresibus, ed. Basileensis, p. 581.

(2) *Cùm jure divino non sint diversi gradus episcopi et pastoris, manifestum est ordinationem in suâ ecclesiâ factam jure divino ratam esse.* De Potestate et Jurisd. episcoporum, ed. Grossii, p. 352.

nier mépris, l'appelant *dogme monstrueux et insensé* (1), demandant *comment cela pourrait-il se faire* (2)? ajoutant, comme une chose notoire et qui n'était ignorée de personne, que *l'ordre des évêques est destiné à fournir des pères spirituels à l'Église, au lieu que les prêtres, n'ayant aucun pouvoir pour cela, ne peuvent que donner la naissance spirituelle à ceux qui, par le baptême deviennent leurs fils en Jésus-Christ* (3).

Il est donc clair comme le jour que vous avez adopté en tous points la doctrine qui a fait le sujet de la condamnation particulière d'Aérius; sur quoi il me vient dans l'esprit un doute qui ne me paraît pas des plus aisés à résoudre; souffrez, monsieur, que je vous le propose; vous verrez qu'il est beaucoup plus de votre intérêt que du mien d'y chercher une bonne solution : Ou votre Luther et ses premiers associés au dessein de réformer la religion avaient lu les catalogues des hérésies dressés par les saints Pères, ou ils ne les avaient pas lus avant de commencer l'ouvrage de la prétendue réforme; si vous jugez qu'ils ne les avaient pas vus, voilà certainement bien de la négligence dans des réformateurs, bien peu d'acquit, bien peu de capacité dans des gens qui se sont crus députés du ciel pour démêler les bonnes doctrines d'avec les mauvaises, pour donner de savantes leçons à tout l'univers sur ce qu'il faut croire et ne croire pas. Devait-ce être le moindre de leurs soins de s'instruire des sentiments de l'antiquité? Entreprenant d'entrer dans de nouvelles routes, ne devaient-ils pas prendre une connaissance exacte des écueils dans lesquels avaient donné les anciens novateurs, et cela pour éviter d'y donner également? Que si vous aimez mieux supposer que les chefs de votre réforme avaient lu ces catalogues, comment ont-ils donc eu assez de hardiesse pour renouveler des erreurs qu'ils savaient avoir été proscrites et condamnées comme autant de détestables hérésies, ont-ils osé préférer leur jugement au jugement de ces grands et savants docteurs de l'Église, ont-ils raisonnablement pu se flatter de trouver plus de créance dans les esprits que n'en méritent des autorités si respectables? Que dis-je, monsieur? s'agit-il ici du jugement des Pères? Ne s'agit-il pas du jugement de toute l'ancienne Église? Qui pourra se figurer que ces quatre Pères aient tous également ignoré ce qui de leur temps passait pour être ou n'être pas une docrine appartenant à la foi? Qui pourra les soupçonner ou d'infidélité, ou de peu d'exactitude à rapporter les sentiments de l'Église de leur temps, eux qui n'avaient d'autre but en faisant leur recueil que de donner à tous les chrétiens, présents et à venir, une instruction nette et précise, pour prémunir leur foi contre la séduction des hérétiques?

Supposons, pour un moment, que ces Pères se soient trompés en donnant pour hérétique une doctrine bonne et innocente en elle-même; ne se serat-il trouvé personne de leur temps, ni dans les temps postérieurs, qui ait eu assez de lumière et de zèle pour relever une si lourde méprise? Quoi! S. Épiphane nous déclare au quatrième siècle que les trois dogmes d'Aérius sont trois dogmes hérétiques; S. Augustin, au cinquième, confirme la même chose: S. Isidore, au sixième; S. Jean de Damas, au septième; personne ne les contredit; tout le monde applaudit à leur ouvrage; chacun lit leurs catalogues, comme l'instruction la plus exacte, comme un très-excellent préservatif contre toute sorte d'erreurs; et l'on pourra soupçonner ces Pères de ne nous avoir dit que leur sentiment particulier, et de s'être écartés du sentiment général de l'Église, en traitant d'hérésie ce qui ne le méritait pas? Ce ne sera pas vous, monsieur, qui vous laisserez aller à des pensées si peu raisonnables, j'en réponds; vous avez trop de justesse dans l'esprit pour écouter jamais de pareils soupçons.

Mais si c'est toute l'Église qui, depuis tant de siècles, a abhorré la doctrine d'Aérius, comment a-t-il pu venir en pensée à Luther de chercher à la rétablir? Comment ses partisans ne se sont-ils pas révoltés à la seule proposition qui leur en a été faite? Qu'en pensez-vous, est-ce Luther qui a raison? Est-ce l'Église des siècles de S. Épiphane et de S. Augustin qui a tort? Interrogez, s'il vous plaît, sur cela le plus habile de vos ministres, et observez-le au moment qu'il vous répondra. Qu'il vous réponde sans rougir, je l'en défie; il ne se peut qu'il ne lui en coûte de taxer toute l'ancienne Église d'injustice, pour sauver l'honneur de Luther. Il faut cependant nécessairement en venir là, ou convenir que les trois dogmes qui vous sont communs avec Aérius se trouvent le plus justement du monde dans le catalogue des hérésies.

Quand bien nous n'aurions pas d'autres reproches à faire à vos gens, monsieur, que celui d'être les sectateurs d'Aérius sur les trois articles dont il a été parlé, il y en aurait déjà bien assez, et de reste, pour vous faire comprendre bien clairement l'obstacle que vous mettez à votre salut, en vous rendant les défenseurs d'une doctrine si authentiquement réprouvée; car vous savez qu'il suffit d'un seul sentiment hérétique pour perdre et ruiner entièrement la foi dans une âme chrétienne, la foi divine étant de sa nature absolument incompatible avec l'hérésie. C'est donc particulièrement en cette matière, plus qu'en toute autre, que se vérifie la parole de S. Jacques (2, 10) : *Qui peccat in uno, factus est omnium reus.*

Mais, monsieur, ce ne sont pas là les seuls articles qui vous font avoir part à la condamnation des anciens hérétiques; il y en a bien d'autres qui vous associent à leur triste sort. Souffrez que je vous en indique encore quelques-uns; nous en trouverons et dans les mêmes catalogues, et dans d'autres écrits des saints Pères, et dans les décisions des conciles généraux; soyez persuadé que j'ai toute la répugnance possible à vous rien dire qui puisse vous faire la moindre peine, et que si je vous annonce des vérités peu agréables, c'est que le désir de vous faire connaître ce qu'il vous importe infiniment de savoir, l'emporte chez moi sur toute autre considération. J'aurais tort d'user ici de tels ménagements qui me feraient trahir vos plus solides intérêts.

2° *Luther a renouvelé l'hérésie d'Eunomius.*

Reprenons, s'il vous plaît, le catalogue des hérésies, et vous y trouverez que la cinquante-quatrième a été celle d'Eunomius, qui enseignait qu'on pouvait, sans préjudice du salut, commettre les plus grands péchés, et y persévérer, pourvu que l'on eût la foi telle qu'il l'enseignait (1). Peut-être ignorez-vous que Luther a enseigné la même doctrine presque dans les mêmes termes; voici ses paroles : Un homme baptisé ne peut se perdre quand il le voudrait, en commettant même les plus grands crimes, si ce n'est qu'il refuse de croire; il n'y a pas de péché qui puisse le damner, si ce n'est la seule incrédulité (2). Que si vous me dites qu'on ne prêche plus aujourd'hui cette doctrine chez vous, je n'aurai

(1) *Est autem dogma illius supra hominis captum, furiosum et immane.* Tom. 1 ed. Petav., p. 906.

(2) *Hoc enim quî constare potest?* P. 908.

(3) *Si quidem episcoporum ordo ad gignandos patres præcipuè pertinet; hujus enim est patres in Ecclesiâ propagare; alter, cùm patres non possit, filios Ecclesiæ regenerationis lotione producit.* T. 1, p. 908.

(1) *Eunomius fertur usque adeò fuisse bonis moribus inimicus, ut asseveraret quòd nihil cuique obesset quorumlibet perpetratio peccatorum, si hujus quæ ab illo docebatur fidei particeps esset.* Tom. 6 Aug. ed. Froben., pag. 25.

(2) *Ita vides quàm dives sit homo baptizatus, qui etiam volens non potest perdere salutem suam quantiscumque peccatis nisi nolit credere, nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas.* Tom. 2 ed. Lat. Jen., apud Rhodium, p. 285 b.

pas de peine à vous en croire sur votre parole. Mais cela empêchera-t-il que Luther n'ait enseigné fort crûment l'hérésie d'Eunomius? Et dès qu'il est convaincu d'avoir donné dans des erreurs si grossières, comment pourrez-vous le regarder encore sur le pied d'un homme spécialement éclairé de Dieu.

3° *Luther a renouvelé la doctrine de Jovinien.*

La quatre-vingt-deuxième hérésie rapportée au catalogue de S. Augustin, est celle de Jovinien; elle consistait à égaler l'état des vierges à celui des gens mariés, et à dire qu'il n'y avait pas plus de mérite à garder la virginité et la continence qu'à vivre dans le mariage en gardant la fidélité conjugale (1). S. Augustin marque que cette doctrine porta plusieurs vierges romaines consacrées à Dieu à se marier, mais qu'elle ne pût séduire aucun prêtre (2). Il n'en a pas été de même de la doctrine de Luther, qui a fait un égal ravage dans les monastères de l'un et de l'autre sexe; on doit même dire que Luther a porté les choses beaucoup plus loin que Jovinien, ne s'étant pas contenté de vouloir établir une égalité de mérite et de perfection entre les deux états; mais ayant de plus cherché à avilir le célibat, et à le mettre beaucoup au-dessous de l'état des gens mariés, jusqu'à dire que l'état du mariage était de l'or, et que l'état ecclésiastique n'était que de la boue (3), et que toutes les religieuses de l'univers qui se flattent d'être dans un état plus parfait que les gens mariés, ne méritaient pas de donner de la bouillie à un petit bâtard baptisé (4).

4° *Luther a pensé comme les lampétiens sur l'état religieux.*

S. Jean Damascène fait mention dans son catalogue des lampétiens condamnés pour une erreur fort approchante de celle de Jovinien. Ils permettaient à ceux qui avaient embrassé la vie religieuse de quitter leur état pour vivre à leur gré (5). Or prenez la peine de lire le 6e article de la Confession d'Augsbourg sur les vœux monastiques (6), et vous verrez que tout le contenu de cet article ne tend qu'à établir la même liberté. La princesse de Monsterberg s'étant évadée secrètement du couvent de Freyberg, dont elle était abbesse, pour goûter la liberté prêchée par les nouveaux prédicateurs, Luther lui applaudit si fort, qu'il ne feignit pas d'appeler son évasion (7) un véritable miracle du nouvel Évangile. Je ne sais, monsieur, quelle réflexion vous ferez ici sur la doctrine et sur la conduite de Luther; pour moi je ne puis penser autre chose, si ce n'est qu'il faut que Luther ait eu les passions du monde les plus fougueuses et les plus indomptées, puisque, pour les satisfaire, et pour grossir son parti par les déserteurs de la chasteté, il n'a pas craint de renouveler des erreurs qui ont fait horreur à toute l'antiquité. Il a voulu couvrir la honte d'un mariage sacrilége contracté avec une religieuse; et, pour y réussir, il n'a pu éviter de tomber dans l'infamie des anciens hérétiques. J'ai eu l'honneur de vous dire que je ne parlais ici que des faits, sans entreprendre d'entrer dans une discussion du droit.

(1) *Virginitatem sancti monalium et continentium sexûs virilis in sanctis eligentibus cœlibem vitam conjugiorum castorum atque fidelium meritis coæquabat.* Tom. 6 ed. Froben., p. 30.

(2) *Citò hæc hæresis oppressa est, nec usque ad deceptionem aliquorum sacerdotum potuit pervenire.* Tom. 6, p. 30.

(3) *Edit. Germ., apud Christ. Rodiger.*, pag. 301 b.

(4) *Edit. Germ.*, pag. 171.

(5) *Lampediani iis qui vitam in communitatibus et cœnobiis degere instituunt, sinunt quòd quisque velit et probet vivendi genus id sequi.* Edit. Bas. pag. 585.

(6) *Edit. Grossii*, p. 32.

(7) *T. 4 ed. Jen. Germ., per Donat. Ritzenhein.*, p. 357.

5° *Luther a pensé comme Vigilance sur le culte et l'invocation des saints.*

Mais avançons, et nous ne manquerons pas de trouver encore chez d'autres Pères de nouvelles preuves de la témérité avec laquelle Luther a cherché à faire revivre les anciennes hérésies. Se peut-il une guerre plus forte que celle que S. Jérôme a faite à Vigilance; mais pourquoi la lui a-t-il faite? N'était-ce pas pour venger les saints martyrs du peu de considération que cet hérétique avait pour eux, en ne voulant pas qu'on gardât leurs reliques avec respect, ni qu'on passât une partie de la nuit en prière auprès de leurs tombeaux, ni qu'on leur demandât le secours de leurs suffrages? *Vous prétendez*, lui dit le saint, *que nous pouvons prier utilement les uns pour les autres* (1) *tandis que nous sommes encore en vie, mais qu'après la mort il n'y aura plus de prières qui puissent être utiles à qui que ce soit. Quoi! les apôtres et les martyrs étant revêtus de leur corps mortel, lorsqu'ils avaient à penser à leurs propres intérêts, n'ont pas laissé de prier pour d'autres, et ils ne le feront pas, ou ils le feront avec moins de crédit, maintenant qu'ils sont dans la gloire, et qu'ils jouissent paisiblement du fruit de leurs victoires? S. Paul nous apprend qu'étant dans un vaisseau près de faire naufrage, Dieu accorda à sa prière la conservation de deux cent soixante-seize personnes, et maintenant qu'il est auprès de Jésus-Christ, il fermera la bouche et ne dira mot en faveur de ceux qui ont cru en son saint Évangile? et ce sera dans cette occasion que, conformément à la parole du Sage* (Eccl. 9, 4), *un chien vivant vaudra mieux qu'un lion mort, c'est-à-dire que la prière de Vigilance qui vit, aura plus d'effet que la prière du grand S. Paul qui n'est plus sur terre parmi nous!* Que vos ministres, si accoutumés à offrir leurs prières à leurs ouailles, tandis qu'ils ne témoignent que du mépris pour l'intercession des saints, se gardent ici de cette piquante raillerie; ils la méritent certainement tout entière, en persistant, comme ils font, dans les mêmes sentiments que S. Jérôme a si fortement condamnés dans Vigilance.

6° *Luther a pensé comme Novat sur la confirmation.*

Vous savez, monsieur, que le sacrement de confirmation n'est point en usage chez vous, et qu'on n'y fait aucun état du saint chrême; mais savez-vous également qu'Eusèbe reproche à Novat, chef des novatiens (2), d'avoir négligé de se faire confirmer après avoir reçu le baptême? savez-vous que Théodoret rapporte des novatiens, comme une chose qui leur était particulière et fort blâmable en eux, de ce qu'ils ne faisaient pas d'onction avec le saint chrême, lorsqu'ils conféraient le baptême (3)? Le même auteur remarque que quand quelqu'un d'entre eux venait à se convertir, les évêques ne manquaient pas de suppléer les onctions qu'il n'avait pas reçues. Vous voyez ici sans doute, monsieur, que les idées des novatiens sur la confirmation et sur le saint chrême étaient par-

(1) *Dicis in libello tuo quòd, dùm vivimus, mutuò pro nobis orare possumus; postquàm autem mortui fuerimus, nullius sit pro alio exaudienda oratio... Si apostoli et martyres, adhuc in corpore constituti, possunt orare pro cæteris quando pro se debent adhuc esse solliciti, quantò magis post coronas, victorias et triumphos?.. Paulus apostolus sibi dicit in navi animas condonatas, et postquàm resolutus cœperit esse cum Christo, tunc ora clausurus est, et pro his qui in toto orbe ad suum Evangelium crediderunt, mutire non poterit, meliorque erit Vigilantius canis vivens, quàm ille leo mortuus.* Tom. 4 ed. Martianay, part. 2, p. 283.

(2) *Sed neque Novatus, postquàm liberatus est à morbo, ab episcopo consignatus est, hoc autem signaculo minimè præcepto quomodò Spiritum sanctum potuit accipere?* Lib. 6 Hist. eccl., cap. 43, ed. Paris., p. 244.

(3) *Iis qui ab ipsis baptizantur, sacrum chrisma non præbent, quocirca etiam eos qui ex hâc hæresi corpori Ecclesiæ conjunguntur, benedicti Patres ungi jusserunt.* In Compend. hæret. Fabul., lib. 3.

faitement semblables aux vôtres.

7° *Luther parle comme Pétilien sur la chaire de S. Pierre.*

Avec quelle indignité vos auteurs ne traitent-ils pas le siége de Rome? ne l'appellent-ils pas le plus communément la chaire empestée, le siége de l'Antechrist, le trône de la tyrannie papale, le centre des superstitions et de l'idolâtrie? sont-ils les premiers à outrager ainsi le Saint-Siége? ou plutôt ne sont-ce pas là des termes empruntés de je ne sais combien d'hérétiques qui ont rompu avec Rome avant vous, et nommément des donatistes, à qui S. Augustin reproche de s'être répandus en injures et en invectives contre le Siége apostolique? *Que vous a fait la chaire de S. Pierre*, demande-t-il à un de leurs principaux chefs, *pour l'appeler une chaire de pestilence* (1)? Avouez, monsieur, qu'on est en droit de vous faire la même demande, ou plutôt le même reproche, puisque votre déchaînement contre le Saint-Siége passe de beaucoup tous les excès des donatistes.

8° *Luther enseigne sur l'Eucharistie la même erreur qu'enseignaient certains esprits égarés du temps de S. Cyrille.*

Votre doctrine sur l'Eucharistie a eu des partisans dès le temps de S. Cyrille d'Alexandrie, mais des partisans que ce Père traite d'extravagants et d'insensés. Vous enseignez que Jésus-Christ n'est présent que dans l'usage, c'est-à-dire au moment de la manducation, ou tout au plus pendant que dure la cérémonie de la cène, d'où il s'ensuit bien clairement qu'une hostie consacrée gardée jusqu'au lendemain ne contiendrait plus le corps de Jésus-Christ, et ne serait plus que du pain sans aucune vertu ni efficace pour la sanctification des âmes. Or c'est là justement ce qu'enseignaient certains esprits égarés du temps de S. Cyrille; ce Père les reprend comme avançant une insigne folie; voici ses paroles : *J'apprends qu'il y en a qui disent que s'il y reste quelque chose de ce qui a été conservé jusqu'au lendemain* (2), *cela ne peut plus servir de rien pour la sanctification des âmes; mais il faut avoir perdu l'esprit pour donner dans un sentiment aussi bizarre que celui-là.*

9° *Luther contredit les décisions des conciles généraux.*

En voilà bien assez, monsieur, pour vous faire voir par le témoignage des Pères que, sur un assez bon nombre d'articles, vous avez épousé le sentiment et emprunté le langage des anciens hérétiques. Venons aux décisions des conciles généraux, nous en trouverons plusieurs que vous n'avez pas craint de contredire, et en les contredisant ne vous êtes-vous pas encore chargé par cet endroit de tout ce que l'hérésie a de funeste et d'odieux? car enfin qu'est-ce que la décision d'un concile général, si ce n'est une déclaration authentique du sentiment de l'Eglise? Quand est-ce que l'Eglise sera censée parler, si ce n'est lorsqu'elle s'explique par la bouche de tous ses chefs assemblés, je veux dire par la bouche de tous les évêques du monde chrétien? Peut-on résister aux décisions émanées d'un tel tribunal, sans encourir l'anathème prononcé par Jésus-Christ même? Peut-on, sans se mettre au rang des païens et des publicains, pousser l'indocilité jusqu'à oser combattre les oracles rendus par la voix la plus éclatante que l'Eglise puisse employer pour se faire entendre? Quel caractère plus visible de la mauvaise opiniâtreté qui fait l'hérétique, que d'oser préférer son sentiment particulier au sentiment général de tous les premiers pasteurs établis de Dieu pour gouverner l'Eglise, et pour veiller à la conservation du dépôt de la foi? Vincent de Lérins, auteur du cinquième siècle, qui nous a laissé un recueil admirable des plus belles pensées et des plus solides réflexions des SS. Pères sur la religion, ne nous recommande-t-il pas avant toutes choses de nous tenir invariablement attachés aux décisions des conciles généraux (1), supposé que nous voulions nous garantir bien sûrement des piéges des hérétiques? Or, monsieur, combien ne vous êtes-vous pas écarté de cette règle? et sur combien de chefs ne soutenez-vous pas une doctrine absolument contraire à celle des conciles généraux?

Vous rejetez avec mépris le dogme de la transsubstantiation, qui a été décidé il y a plus de cinq cents ans par le quatrième concile de Latran tenu sous Innocent III. Les paroles de ce concile ne peuvent être plus claires et plus formelles; car il y est dit : *Nous croyons que le corps et le sang de Jésus Christ sont véritablement présents sous les espèces du pain et du vin* (2), *la substance du pain et du vin ayant été changée par la puissance divine en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ.* Ce concile n'a fait que déclarer le sens le plus naturel des paroles de l'institution ; car enfin, si c'est le corps de Jésus-Christ, comme le texte sacré le marque si expressément, ce n'est donc plus du pain, n'étant pas possible que la même chose soit pain et chair en même temps; cependant, nonobstant une conséquence si naturelle, si légitime et si sensible, vous aimez mieux soutenir votre impanation, en donnant aux paroles du Sauveur le sens du monde le plus extraordinaire et le plus éloigné de l'usage établi, que de déférer à l'autorité légitime d'un concile universel, reconnu de tout temps pour juge infaillible des sens de l'Ecriture, et muni des promesses les plus formelles du Sauveur pour rassurer la soumission des fidèles.

Que ne dites-vous pas contre l'usage d'une seule espèce? Y a-t-il artisan chez vous, quelque ignorant qu'il soit, qui ne se croie plus éclairé que tous les Pères du concile général de Constance, pour juger, comme il faut, de la nécessité du calice? Ce concile, qui s'est tenu plus de cent ans avant que Luther se soit avisé de trouver à redire à notre manière de communier, a beau déclarer que la coutume de donner la seule espèce du pain (3) aux laïques s'est établie dans l'Eglise depuis un temps très-considérable pour d'importantes raisons, dans la vue d'éviter bien des scandales, et d'obvier à bien des inconvénients; qu'il n'est permis à aucun particulier de changer de sa propre autorité un usage universellement reçu dans l'Eglise ; qu'il est évident que le corps et le sang de Jésus-Christ sont renfermés sous une seule espèce comme sous les deux (4); qu'il faut traiter comme hérétiques ceux qui osent blâmer la conduite générale de l'Eglise comme sacrilége ou irrégulière (5);

(1) *Cathedra tibi quid fecit Ecclesiæ Romanæ, in quâ sedit Petrus? quare appellas cathedram pestilentiæ cathedram apostolicam?* Lib. 2 contra Litteras Petiliani, cap. 51, t. 7 ed Froben., p. 122.

(2) *Audio esse alios qui dicunt mysticam benedictionem nihil juvare ad sanctificationem, si quid ex eà fiat reliqui in alium diem, insaniunt verò qui hæc asserunt.* T. 6, p. 365.

(1) *Duobus inhærere debent quicumque hæretici esse nolunt : primùm si quid antiquitus ab omnibus Ecclesiæ catholicis sacerdotibus universalis concilii auctoritate decretum.* T. 7 Bibl. Pat., apud Anissonios, p. 262.

(2) *Cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane et vino in corpus et in sanguinem potestate divinâ.* Cap. *Firmiter*, tom. 11 Conc. Labb., parte primâ, pag. 143.

(3) *Cùm hujusmodi consuetudo ab Ecclesiâ, et sanctis Patribus rationabiliter introducta, et diutissimè observata sit, habenda est pro lege, quam non licet reprobare, aut sine Ecclesiæ auctoritate pro libito mutare.* Tom. 12 Conc. Labb., p. 100.

(4) *Firmissimè credendum est, et nullatenùs dubitandum, integrum Christi corpus et sanguinem tam sub specie panis quàm sub specie vini veraciter contineri.* Ibidem.

(5) *Dicere quod hanc consuetudinem aut legem observare sit sacrilegum aut illicitum, censeri debet erroneum, et pertinaciter id asserentes tanquàm hæretici arcendi et graviter puniendi sunt.* Ibidem.

le concile, dis-je, a beau rendre ainsi raison d'un réglement par lequel il n'a fait que confirmer ce qui était déjà établi ; quelque sensée que soit en elle-même cette déclaration, quelque conforme qu'elle soit à la pratique de Jésus-Christ, qui s'est contenté de donner une seule espèce à deux de ses disciples (Luc. 24, 30, 31), lorsqu'étant avec eux à table dans le bourg d'Emmaüs, il leur présenta le pain sacré qu'il avait béni, et qui eut la vertu de leur désiller les yeux ; quoique le Sauveur répète jusqu'à quatre fois dans un même chapitre (1) que c'est assez de manger de ce pain pour vivre éternellement ; quoique d'ailleurs nous puissions justifier par cent exemples de l'antiquité, que les premiers chrétiens n'ont jamais regardé l'usage du calice comme nécessaire, vos petits bourgeois néanmoins, gens sans aucune connaissance de l'antiquité et sans aucune teinture de lettres, prononcent hardiment que le concile de Constance s'est trompé ; et lorsqu'ils condamnent ainsi le concile d'être tombé dans une erreur grossière, n'allez pas croire, monsieur, qu'ils se fondent sur l'autorité de Luther ou sur celle de leurs ministres, pour porter ce jugement : car ils déclarent hautement qu'ils ne se laissent pas gouverner par ces sortes d'autorités qui ne pourraient assez affermir leur foi, mais que c'est par leurs propres lumières qu'ils en jugent ainsi, après s'être convaincus par eux-mêmes de l'égarement du concile; de sorte que vos fileuses de laine et vos rouleurs de tabac ont bien assez bonne opinion d'eux-mêmes, pour pouvoir se persuader qu'ils voient clairement dans l'Ecriture la nécessité du calice, tandis que les hommes les plus habiles de l'univers assemblés en concile n'ont jamais pu l'y apercevoir; et quand nous leur disons que si l'usage de la coupe était nécessaire au salut, comme ils le soutiennent avec tant de chaleur, il s'ensuivrait de là que les chrétiens eussent été privés pendant plusieurs siècles d'une chose nécessaire au salut, et par conséquent qu'une erreur très-préjudiciable eût prévalu contre l'Eglise malgré la promesse du Sauveur, qui l'a rassurée contre les efforts de l'enfer même les plus redoutables; et quand nous ajoutons que, dans le cas de l'injustice criante qu'ils reprochent à tous les évêques du monde, en les chargeant d'avoir enlevé au peuple une partie essentielle du sacrement contre l'ordre et l'institution de Jésus-Christ, il s'ensuivrait manifestement que Jésus-Christ aurait abandonné tous les pasteurs de l'Eglise pendant un temps fort considérable, contre sa parole si expresse de demeurer avec eux tous les jours jusqu'à la consommation des siècles, alors nous voyons ces bonnes gens ouvrir de grands yeux, rester sans réplique, et témoigner par leur contenance qu'elles sont disposées à admettre plutôt toutes les plus horribles suites, que d'avouer qu'elles ne conçoivent pas assez le sens des paroles qui leur paraissent contenir un précepte. Peut-il y avoir une témérité plus imprudente que celle qui va jusqu'à oser combattre les jugements d'une autorité infaillible, lors même qu'on se trouve des lumières si courtes, qu'on n'est pas en état de pouvoir prendre une connaissance même médiocre de la chose qui a été décidée? or, monsieur, n'est-ce pas là la situation du plus grand nombre de vos gens?

Mais ce ne sont pas là les seules décisions de l'Eglise, contre lesquelles Luther et ses adhérents n'ont pas craint de s'élever ; il y en a bien d'autres encore qu'ils n'ont pas respectées davantage ; je puis vous en faire remarquer jusqu'à trois dans le seul concile de Florence. Vous n'ignorez pas, monsieur, que ce concile s'est tenu environ quatre-vingts ans avant la naissance des disputes de Luther, que les plus grands personnages de l'église grecque s'y sont trouvés, que le pape Eugène IV y a présidé en personne, et que l'empereur grec Jean Paléologue y a été présent avec les ambassadeurs de la plupart des princes chrétiens ; de sorte que cette assemblée est très-propre à bien représenter l'Eglise universelle, vu surtout le grand nombre d'évêques des églises d'Orient et d'Occident réunis pour régler la créance des fidèles sur les points contestés, et chercher à établir une solide union entre les deux églises. Or, monsieur, ce concile déclare aux Arméniens, que la foi constante de l'Eglise est de croire qu'il y a sept sacrements (1) : le baptême, la confirmation, l'Eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage ; il déclare encore dans l'acte de l'union avec les Grecs, qu'il y a un purgatoire, où les âmes des justes achèvent d'expier les peines dont elles sont redevables à la justice divine, pour ne les avoir pas assez expiées en cette vie par des fruits dignes de pénitence (2) ; que Jésus-Christ a donné à l'évêque de Rome, en la personne de S. Pierre, dont il est successeur, le pouvoir et la charge de régir et de gouverner toute l'Eglise (3) ; or vous combattez tous ces articles aussi librement que si le concile n'en eût jamais fait aucune mention, et vous vous érigez chacun en juge du concile, en citant à votre tribunal le tribunal suprême que Dieu a établi pour juger des difficultés de la religion. Je sais que Luther se vante d'avoir trouvé un expédient, pour ne point se laisser gêner par les décisions des conciles généraux. L'expédient consiste à ne faire aucun cas de leur autorité, et à soutenir hardiment tout ce qui nous paraîtra vrai, soit qu'il ait été condamné ou approuvé par les conciles (4). C'est là une de ces maximes contenue dans la vingt-neuvième de ses propositions censurées par le pape Léon X. Luther n'a pas tout-à-fait tort de se vanter ici de s'être frayé une nouvelle route ; car il est bien sûr qu'avant lui personne n'avait encore pensé sur ce sujet comme lui. On avait toujours regardé jusque-là les décisions des conciles généraux comme autant d'oracles du Saint-Esprit : les décrets du premier concile de Jérusalem dictés par le Saint-Esprit même, comme l'Ecriture nous en assure (Act. 15, 28), n'avaient pas permis de se former une moindre idée des décisions des conciles suivants ; on savait que le Sauveur avait promis à ses apôtres et à leurs successeurs, je veux dire aux premiers pasteurs de l'Eglise, l'Esprit de vérité, pour leur enseigner toute vérité (ibid. 16, 13), et l'on ne voyait pas de conjoncture où l'on eût plus lieu de s'assurer de l'effet de cette promesse, que celles de ces saintes assemblées, où tous les pasteurs du premier ordre concourent à chercher le véritable sens des Ecritures sur les points contestés pour l'enseigner à leurs peuples. On jugeait que l'Eglise, comme tout autre état, ne devait pas manquer

(1) *Hic est panis de cœlo descendens, ut si quis ex ipso manducaverit, non moriatur.* Joan. 6, 50. *Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum.* 6, 52. *Qui manducat me, et ipse vivet propter me.* 6, 58. *Non sicut manducaverunt patres vestri manna, et mortui sunt ; qui manducat hunc panem vivet in æternum.* 6, 59.

(1) *Novæ legis septem sunt sacramenta, videlicet baptismus, confirmatio, Eucharistia, pœnitentia, extrema unctio, ordo et matrimonium.* Tom. 13 Concil. Labb., p. 534.

(2) *Si verè pœnitentes charitate decesserint, antequàm dignis pœnitentiæ fructibus de commissis satisfecerint, et omissis, eorum animas pœnis purgatoriis post mortem purgari*, T. 13 Concil. Labb., p. 1167.

(3) *Pontificem Romanum esse B. Petri principis apostolorum successorem, et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiæ caput, omnium christianorum patrem et doctorem existere, et ipsi in B. Petro pascendi, regendi et gubernandi universalem Ecclesiam à Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem esse traditam.* Ibid.

(4) *Via nobis est facta enervandi auctoritatem conciliorum, et liberè contradicendi eorum gestis, et judicandi eorum decreta, et quidquid verum videtur, sive probatum, sive reprobatum fuerit à quocumque concilio.* T. 2 edit. Jen. Christ. Rhodii, p. 324.

de ressource pour terminer les différends, et on ne trouvait que dans le dernier jugement de l'Eglise réputé pour infaillible de quoi fixer l'agitation des esprits.

Aussi avait-on regardé de tout temps comme hérétique quiconque n'avait pas voulu acquiescer aux décisions des conciles généraux, de même que la soumission rendue à leurs décisions avait toujours passé pour la marque la moins équivoque d'une foi pure et non suspecte. S. Grégoire de Nazianze dispensait toujours les apollinaristes de se justifier sur leur doctrine (1), supposé qu'il fût vrai, comme ils l'avançaient, qu'ils eussent été reconnus orthodoxes par un concile. S. Basile ne trouvait pas de meilleur expédient pour s'assurer de la foi de ceux qui s'étaient rendus suspects, que de leur proposer les décrets du concile de Nicée, et de savoir d'eux s'ils les recevaient ou non (2). S. Augustin excuse S. Cyprien d'avoir donné dans l'erreur de ceux qui voulaient qu'on regardât comme nul le baptême conféré par les hérétiques (3), sur ce qu'aucun concile général n'avait encore rien déterminé à ce sujet. S. Grégoire pape dit anathème (4) à tous ceux de son temps qui ne recevaient pas les cinq premiers conciles généraux; or il ne s'en était pas tenu davantage jusque là. Tel avait été jusqu'au temps de Luther l'attachement inviolable de tous les fidèles aux décisions des conciles généraux; mais Luther, homme à nouvelle découverte, s'ouvre, comme il le dit lui-même, un chemin qui n'avait pas encore été frayé, et c'est en opposant son jugement particulier au sentiment universel de tous les premiers pasteurs de l'Eglise. Vous savez, monsieur, que dans la plupart des disputes de religion il ne s'agit que du sens de l'Ecriture, je veux dire de l'intelligence des passages sur lesquels on conteste; les lumières de la droite raison, aussi bien que celles de la foi, avaient fait croire jusque là que tous les supérieurs ecclésiastiques, assemblés en corps, étaient plus propres qu'aucun particulier à découvrir sûrement le véritable sens de l'Ecriture, pour le notifier au peuple chrétien. Mais non, monsieur: Luther en juge tout autrement; ce n'est plus l'Eglise qui doit juger, c'est chaque particulier qui doit juger l'Eglise. L'ordre de Jésus-Christ était d'écouter l'Eglise, Luther dispense de cet ordre, et sauve l'anathème à quiconque se croira plus éclairé que le corps des pasteurs. Plus des deux tiers du monde ne sont pas capables de juger par la voie de l'examen: n'importe, il vaut mieux qu'ils s'en rapportent à leurs lumières défectueuses, ou à celles de leur ministre qu'ils reconnaissent eux-mêmes pour être très-sujettes à caution, que d'adhérer aux décisions des conciles généraux.

Voilà, monsieur, le bel expédient que Luther a imaginé pour rendre la foi de tous les chrétiens uniforme, prudente, ferme et inébranlable. C'est par cette heureuse méthode que les disputes cesseront, que la paix et la tranquillité se maintiendra, et que chacun saura précisément à quoi s'en tenir. C'est bien dommage que Luther n'ait point étendu ses réflexions jusque sur le civil; avec un peu plus de méditation il fût sans doute parvenu à abolir aussi toutes les cours de justice, en faisant voir leur inutilité; car il n'avait qu'à renvoyer les plaideurs au corps de droit, en leur suggérant le secret admirable d'y chercher les passages les plus clairs, et de s'en tenir à ceux qui seraient les plus favorables à l'une ou à l'autre partie. Mais, monsieur, le sujet est trop sérieux pour le tourner en plaisanterie; je sens que je ne vous ferais pas plaisir en continuant sur le même ton; ainsi je vous avouerai bien sérieusement que je n'ai jamais pu comprendre comment il s'est pu faire que tant de gens d'esprit, dont assurément il y a bon nombre dans les différentes sociétés protestantes, ont pu s'accorder à recevoir un principe si contraire au bon sens, à l'ordre, à la paix et à la pratique de tous les siècles, principe si chimérique dans l'idée, et si insoutenable dans l'exécution. Je dis si insoutenable dans l'exécution; car ceux-là mêmes qui ont rejeté avec hauteur l'autorité des conciles généraux, en abandonnant au caprice de chaque particulier la discussion des articles controversés, se sont vus obligés plus d'une fois à convoquer des assemblées pour régler, à la pluralité des voix, les différends de religion, et ils n'ont pu parvenir à rétablir la paix et la concorde qui avait été troublée qu'en obligeant, sous des peines grièves, tous les pasteurs à souscrire à ce qui avait été réglé par le plus grand nombre. Les assemblées de Dordrecht, de Francfort, de Torga, de Naumbourg, peuvent en fournir de bonnes preuves. Mais revenons au sujet principal.

J'ai entrepris de prouver que Luther, en composant son corps de religion, avait adopté plusieurs hérésies condamnées par l'antiquité la plus respectable, et je pense, monsieur, vous l'avoir fait voir bien clairement par une simple exposition de faits, sans y ajouter de moi-même aucun raisonnement qui puisse vous être suspect. Les pièces que j'ai produites sont le catalogue des anciennes hérésies, d'autres écrits des saints Pères, et les décisions des conciles généraux. Pour peu que vous consultiez les endroits que j'ai eu l'honneur de vous indiquer, vous remarquerez certainement une conformité parfaite de vos sentiments avec ceux qui ont été condamnés ou flétris dès les premiers siècles de l'Eglise, ou du moins bien antérieurement aux disputes de Luther. Si la vérité que j'ai pris la liberté de vous annoncer, en osant vous dire que vous adhériez à un corps de doctrine mêlé de plusieurs hérésies, porte avec elle son amertume, qui, j'en conviens moi-même, ne la rend pas des plus agréables, le genre de preuves que je viens d'employer pour l'établir doit, ce me semble, me disculper pleinement auprès de vous. Pouvais-je, sans manquer à ce que la sincérité de mon zèle exigeait absolument de moi, vous laisser ignorer des choses si importantes à savoir et si propres à vous faire faire de salutaires réflexions. Ne croyez pas pour cela, monsieur, que ce soient là tous les reproches que nous ayions à faire à Luther, vous n'avez encore vu que la moitié du mal; si nous blâmons Luther pour avoir réveillé d'anciennes hérésies, nous ne le blâmons pas moins pour y en avoir ajouté quantité de nouvelles de sa façon.

DEUXIÈME PROPOSITION : *Luther a donné naissance à plusieurs hérésies nouvelles.*

Je vous avouerai franchement, monsieur, que je n'ai pas osé vous faire d'abord l'ouverture entière de tout ce que nous pensons sur votre doctrine, craignant de vous aigrir, et de vous indisposer contre mon sujet. J'ai cru devoir en user comme les médecins discrets, qui voyant plusieurs maux compliqués, n'en découvrent d'abord qu'une partie, pour ne pas trop effrayer le malade. L'essai que je viens de faire semble me donner droit d'en entreprendre davantage. Vous eussiez eu peine à vous persuader que le premier reproche qui charge Luther d'avoir fait revivre plusieurs anciennes hérésies, fût aussi bien fondé que vous venez de le voir; j'espère que ce que vous avez lu sur ce sujet vous aura disposé à examiner avec la même attention ce qui me reste à dire pour vérifier le second reproche que nous faisons à Luther, d'avoir donné la naissance à plusieurs hérésies nouvelles.

(1) *Ac quidem si vel nunc vel ante suscepti sunt, qui Apollinarii placita sectantur, hoc ostendant, et nos acquiescemus.* Ep. 1, ad Cledonium, tom. 1 ed. Colon., p. 738.

(2) *Epist.* 78, t. 3 ed. Paris., pag. 137.

(3) *Illis temporibus antequàm plenarii concilii sententiâ, quid in hâc re sentiendum esset, totius Ecclesiæ consensio confirmasset, visum est ei*, etc. Lib. de Bapt., c. 18, tom. 7 ed. Froben., p. 388.

(4) *Quisquis aliter sapit, anathema sit. Quisquis verò prædictarum synodorum fidem tenet, pax sit ei à Patre per Jesum Christum.* tom. edit. 2 Paris., 1 novæ, lib. 1, ep. 25, ad. J. Constant. et cæteros patriarchas, p. 515.

Oui, monsieur, je dois vous le dire, et vous ne vous en offenserez pas, car je fais une trop haute profession de vous honorer pour que vous puissiez n'être pas persuadé que c'est uniquement le désir de votre salut qui me fait parler : non seulement la doctrine dont vous faites profession contient quantité d'anciennes hérésies, elle en renferme de plus un bon nombre de nouvelles, dont on n'avait pas encore ouï parler.

Car enfin, si vous considérez la nature de l'hérésie, et que vous vouliez bien réfléchir sur l'idée qu'on a constamment attachée à ce terme, qu'est-ce qu'une hérésie, si ce n'est une opinion nouvelle et particulière en matière de foi, soutenue avec opiniâtreté contre le sentiment général des fidèles? L'étymologie du mot ne nous fait-elle pas assez connaître la nature de la chose? Vous savez aussi bien que moi que ce mot *hérésie* est dérivé du verbe grec αἱρέομαι (1), qui signifie choisir, faire choix d'un parti, s'y attacher fortement. Or le choix d'une opinion nouvelle et particulière dans les matières de foi se fait en deux manières : premièrement en préférant une opinion nouvelle à un sentiment général qui, pour n'être pas marqué expressément dans l'Ecriture, n'en est pas moins universellement établi, parce qu'ayant été enseigné de vive voix par les apôtres, il a été transmis à la postérité par la doctrine constante de l'Eglise. C'est ainsi qu'Helvidius a été mis dans le catalogue des hérésiarques (2), pour avoir enseigné que la mère de Dieu, après avoir mis le Sauveur au monde, n'était pas restée constamment vierge. Quoiqu'il ne se trouve nulle part marqué bien positivement dans l'Ecriture que Marie ait persévéré pendant toute sa vie dans la pureté virginale, sans avoir jamais cohabité avec Joseph, son époux, dès que le sentiment général des chrétiens, et la tradition constante de l'Eglise lui assurent la gloire d'une constante virginité, Helvidius n'a pu s'élever contre sans se rendre coupable d'hérésie.

La seconde manière de s'attacher à une opinion particulière et contraire à la foi, est de donner à des textes de l'Écriture susceptibles de deux sens une explication nouvelle et inouïe jusque là, et de préférer cette explication à celle de l'Église universelle, et de la soutenir malgré elle. C'est de cette façon qu'Arius, Macédonius, Nestorius, Eutichès, Pélage, et la plupart des autres hérésiarques ont appuyé leur doctrine de quantité de passages de l'Écriture, qu'ils ont appliqués dans un sens nouveau, et fort différent de celui qui était reçu et établi avant eux.

Car vous n'ignorez pas, monsieur, que tout auteur d'hérésie ne manqua jamais d'avoir recours à l'Écriture, d'en faire son fort, d'y chercher soigneusement de quoi appuyer ses erreurs, et de provoquer les orthodoxes au combat, en s'engageant bien hautement à ne se servir d'autre règle pour terminer la dispute que de la pure parole de Dieu. Ç'a été de tout temps la méthode et la ruse des hérétiques, comme nous l'apprend Tertullien. *Ces sortes de gens*, dit cet auteur, *ne vous parlent qu'Écriture, et, à force de la citer, ils viennent à bout d'en ébranler plusieurs ; ils fatiguent ceux qui sont fermes dans la foi, ils surprennent ceux qui sont faibles, et ils remplissent de scrupule ceux qui ne sont que médiocrement instruits* (3). *Que gagnerez-vous avec eux*, ajoute-t-il, *vous qui vous piquez de bien savoir l'Écriture* (4)? *Si, pour prouver une vérité, vous leur citez quelque passage, ils vous nieront qu'il faille l'entendre dans le sens dans lequel vous l'entendez ; et si, pour soutenir une erreur, ils vous en citent à leur tour d'autres, dont vous leur contestiez le sens, ils vous soutiendront que le sens qu'ils y donnent est le sens légitime. Quelle sera l'issue et le fruit de votre dispute? Vous y perdrez la voix à force de crier, et vous n'y gagnerez que de vous échauffer la bile.*

A Dieu ne plaise néanmoins, monsieur, que je donne ici pour marque d'héréticité de citer beaucoup l'Écriture ; je prétends seulement dire que les citations n'étant pas moins fréquentes dans la bouche des hérétiques qu'elles le sont dans la bouche des orthodoxes les plus habiles, elles ne peuvent assurer par elles-mêmes la bonté de la cause, ni suffire pour mettre personne à couvert du reproche ni du soupçon de l'hérésie. Le mal n'est pas d'en appeler à l'Écriture, ni d'y chercher la vérité. Il est bien sûr qu'elle s'y trouve comme dans la source la plus pure ; et où serait donc la vérité, si elle n'était dans la parole immuable de celui qui ne peut se tromper ni tromper personne? Mais le mal est d'en appeler à l'Écriture avec un esprit d'orgueil et de présomption, avec une vaine et sotte confiance en ses propres lumières, en se flattant d'être plus infaillible pour la bien entendre que ne l'est l'Église universelle, et en abandonnant l'explication du corps des pasteurs, pour s'attacher à celle que suggère le caprice et l'amour de la nouveauté. Voilà, monsieur, ce qui fait proprement l'essence et le véritable caractère de l'hérésie, et c'est ce que S. Hilaire a admirablement bien exprimé, en nous disant avec autant de précision que d'élégance (1), que ce n'est pas de l'Écriture que nous viennent les hérésies, mais de la mauvaise manière de l'entendre, et que le mal n'est pas dans les paroles qu'on cite, mais dans le mauvais sens qu'on y attache. S. Augustin nous assure pareillement (2) que la source des hérésies est la témérité avec laquelle on s'opiniâtre à soutenir une mauvaise interprétation de l'Écriture, ajoutant que l'Écriture est très-bonne en elle-même, mais qu'on en abuse par la liberté de ses explications.

Or, monsieur, à ce compte, et supposé les deux voies de donner dans l'hérésie que je viens de marquer, pourra-t-on nier que les points de doctrine qui sont de l'invention de Luther, et par lesquels il s'est écarté de la doctrine de l'Église catholique, ne soient autant d'hérésies qu'il a ajoutées aux hérésies empruntées des anciens hérétiques? car, premièrement, combien de coutumes et d'usages établis dès les premiers temps du christianisme, et constamment observés par tous les fidèles de l'univers, Luther n'a-t-il pas osé blâmer et critiquer comme autant d'abus très-dignes de censure et de réforme? Avec les connaissances que vous avez de l'antiquité, pouvez-vous disconvenir qu'on n'ait offert le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ pour les morts dès les premiers temps du christianisme (3), et qu'on n'ait con-

(1) *Hæreses dictæ Græcâ voce, ex interpretatione electionis, quâ quis sive ad instituendas, sive ad suscipiendas utitur.* Tertull., lib. de Præscriptionibus, ed. Froben., p. 97.

(2) *Aug., hæres.* 84, ed. Froben., p. 31 ; *Epiph.*, t. 1 ed. Petav., p. 1033 ; *Damas., de Basil.*, p. 581.

(3) *Scripturas obtendunt, et hâc suâ audaciâ statim quosdam movent; in ipso verò congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt.* Lib. Præscrip., ed. Froben., p. 102.

(4) *Quid promovebis, exercitatissime Scripturarum? cùm si quid defenderis, negetur ex adverso, si quid negaveris, defendatur; et tu quidem nihil perdes, nisi vocem in contentione, nihil consequeris, nisi bilem de inflammatione.* Ibidem.

(1) *De intelligentiâ est hæresis, non de Scripturâ; sensus, non sermo, fit crimen.* Hilar., lib. 2 de Trinitate, edit. Paris. 1693, p. 789.

(2) *Neque enim natæ sunt hæreses, nisi dùm Scripturæ bonæ intelliguntur non benè, et quod in eis non intelligitur, etiam temerè et audacter asseritur.* Tract. 18, in Joan., t. 9 ed. Froben., p. 155.

(3) *Tertull., de Monog.*, ed. Froben., p. 578 ; *Cypr.*, l. 1, epist. 9, ed. Froben., pag. 35; *Cyrill. Hieros., Cath. 5 Mystag.*, ed. Paris., p. 241, 242 ; *Chrysost., hom. 3, in c. 1 epist. ad Philip.*, apud Hugonem, p. 266 ; *Aug., lib. de Curâ pro mort.*, t. 4 ed. Froben., p. 880 ; *item Confess.*, l. 9, cap. 12, tom. 1, pag. 159, etc. ; 13, p. 160.

rement révélées dans l'Ecriture? n'est-il pas, par exemple, clairement révélé dans l'Ecriture que l'Eglise est infaillible; qu'elle doit toujours subsister sans aucune interruption (1); qu'elle doit toujours être visible (2); que les clés de l'Eglise, symbole de l'autorité ecclésiastique, ont été données à Pierre et à ses successeurs (3); que toutes les ouailles lui ont été confiées (4); que les apôtres et leurs successeurs ont reçu le pouvoir d'absoudre des péchés, avec charge d'en faire le discernement (5); que le pain que Jésus-Christ nous donne dans l'Eucharistie est sa chair, et qu'il n'y a pas de pain dans le sacrement (6); que les malades doivent appeler les prêtres pour se faire oindre avec de l'huile (7); que l'homme est justifié par les œuvres, et non seulement par la foi (8); que les bonnes œuvres sont nécessaires au salut (9)? Si ce ne sont pas là des vérités clairement révélées dans l'Ecriture, faites-nous donc, monsieur, la grâce de nous dire ce qu'il faut pour qu'elles soient censées être clairement révélées? Car examinez, je vous prie, les textes qui les contiennent, et que j'ai cités à la marge, vous verrez qu'il ne se peut rien de plus précis ni de moins ambigu que les paroles qui les énoncent; et que si vous aviez à vous exprimer sur les mêmes choses que nous prétendons y être marquées, il ne vous serait pas possible de vous servir d'expressions plus propres ni plus significatives que celles que le Saint-Esprit y a employées. Si cela ne suffit pas, que faudra-t-il donc pour mériter à ces articles le nom et la qualité de vérités clairement révélées? Exigerez-vous, monsieur, que la vérité de la révélation frappe tellement les yeux de tous les chrétiens, qu'il n'y en ait aucun qui ne l'aperçoive et qui n'en convienne? Mais à ce compte il ne pourra plus y avoir d'hérétiques; car dès qu'il se trouvera des gens qui contesteront une vérité, en se figurant qu'elle n'est pas assez marquée dans l'Ecriture, dès lors cette vérité cessera d'être du nombre des vérités clairement révélées, et, par conséquent, ceux qui la combattraient ne pourraient plus, si votre définition est bonne, être hérétiques. Que si vous dites que pour être vérité clairement révélée, il suffit qu'elle soit regardée comme telle par le plus grand nombre des chrétiens, il est évident que les catholiques, faisant le plus grand nombre, auront la vérité clairement révélée de leur côté. Et si pour plus grande assurance de la clarté de la révélation, vous voulez de plus qu'elle ait été aperçue et reconnue du grand corps des chrétiens avant les contestations survenues, ne trouvons-nous pas encore dans le consentement général des fidèles de tous les temps une preuve très-forte en faveur des sens catholiques, que nous soutenons avoir été très-clairement exprimés? C'est néanmoins contre des vérités de cette espèce, vérités si bien marquées dans l'Ecriture, vérités si généralement reconnues, que Luther a osé s'élever, sans respecter ni la clarté qui brille dans le texte, ni le sentiment général du monde chrétien qui en a toujours été frappé. Voilà donc Luther convaincu à votre tribunal même, et en suivant la forme de procédure que vous avez jugé à propos de nous marquer; le voilà, dis-je, convaincu encore par cet endroit d'avoir donné naissance à plusieurs hérésies.

Je réponds, en second lieu, que la notion que vous donnez de l'hérésie n'est ni assez étendue pour comprendre tous les hérétiques, ni assez spécifique pour distinguer toujours aisément ceux qui le sont de ceux qui ne le sont pas. Je dis qu'elle ne comprend pas tous les hérétiques; car elle ne comprend pas ceux qui attaquent la tradition constante et universelle de l'Eglise. C'est néanmoins uniquement pour ce fait qu'Helvidius et plusieurs autres ont été mis au catalogue des hérésiarques, comme j'ai déjà eu l'honneur de vous le faire remarquer. Certainement ceux qui contredisent la parole non écrite prêchée par les apôtres, et venue jusqu'à nous par le canal de la tradition, ne sont pas moins téméraires ni moins coupables que ceux qui osent contredire la parole écrite, puisque les apôtres n'ont pas eu moins l'assistance du Saint-Esprit en enseignant de vive voix, qu'en nous laissant leurs instructions par écrit.

Je dis, de plus, que votre notion n'est pas assez propre pour convaincre aisément tout hérétique, ni pour distinguer toujours assez sûrement celui qui l'est de celui qui ne l'est pas. Car vous savez fort bien, monsieur, que les hérétiques saisissent avec beaucoup de soin tous les passages qui paraissent favorables à leurs dogmes, et qu'ils ne manquent guère d'en trouver d'assez apparents, qui, par rapport à la mauvaise disposition où ils sont, font à peu près le même effet sur leur esprit que pourraient faire les textes d'une clarté très-réelle. *Si vous leur demandez*, dit l'incomparable Vincent de Lérins (1), *par quelle raison ils veulent que vous quittiez l'ancienne religion, pour vous attacher à leur doctrine nouvelle et particulière, ils vous répondront d'abord :* OH! C'EST QU'IL EST ÉCRIT, etc. *Et aussitôt ils produiront mille passages, mille exemples, mille autorités tirées de la loi, des psaumes, des apôtres et des prophètes, dont ils vous embarrasseront l'esprit. Qu'ils conversent*, ajoute ce Père (2), *avec leurs gens ou avec ceux d'une autre religion; qu'ils soient en particulier ou en public; qu'ils composent des livres ou qu'ils prononcent des discours; qu'ils se trouvent à un festin ou qu'ils causent dans la rue, à peine entendrez-vous sortir une parole de leur bouche, qu'ils ne l'accompagnent aussitôt de quelque passage de l'Ecriture, pour lui donner du poids. Or comment feront les fidèles*, demande cet auteur (3), homme à solides réflexions, s'il y en

(1) *Portæ inferi non prævalebunt adversùs eam;* Matth. 21, 18. *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem seculi;* Matth. 28, 20.

(2) *Dic Ecclesiæ : Si Ecclesiam non audierit;* Matth. 18, 17. *Vos estis lux mundi; non potest civitas abscondi supra montem posita;* Matth. 5, 14. *Corde creditur ad justitiam, ore autem fit confessio ad salutem;* Rom. 10, 10.

(3) *Tibi dabo claves regni cœlorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis*, etc.; Matth. 16, 19.

(4) *Pasce agnos meos, pasce oves meas;* Joan. 21, 16, 17.

(5) *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt;* Joan. 20, 23. *Quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cœlo;* Matth. 18, 18.

(6) *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vità;* Joan. 6, 52.

(7) *Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros Ecclesiæ, et orent super eum ungentes eum oleo in nomine Domini;* Jac. 5, 14.

(8) *Videtis quoniam ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantùm;* Jac. 2, 24. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multùm;* Luc. 7, 48.

(9) *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* Matth. 19, 17. *Ite, maledicti, in ignem æternum; esurivi enim, et non dedistis mihi manducare;* Matth. 25, 42.

(1) *Si quis interroget : Unde probas quòd Ecclesiæ catholicæ universalem et antiquam fidem dimittere debeam, statim ille :* SCRIPTUM EST ENIM, *et continuò mille testimonia, mille exempla, mille auctoritates parat de lege, de psalmis, de apostolis, de prophetis.* T. 7 Bibl. Patrum, p. 260 H.

(2) *Sive apud suos sunt, sive alienos; sive privatim, sive publicè; sive in sermonibus, sive in libris; sive in conviviis, sive in plateis; nihil unquàm penè de suo proferunt, quod non etiam Scripturæ verbis adumbrare conentur.* Ibidem.

(3) *Quid facient catholici homines? Quomodò in Scripturis veritatem à falsitate discernent? Hoc scilicet facere curabunt, ut divinum canonem secundùm universalis Ecclesiæ traditionem et juxta catholici dogmatis regulas interpretentur; in quo item catholicæ, apostoli-*

eut jamais, comment feront-ils *pour distinguer toujours sûrement le faux du vrai, lorsqu'entendant citer sans cesse l'Ecriture, ils verront souvent le faux revêtu des apparences les plus plausibles du vrai? Il faut*, répond-il, *qu'ils expliquent les passages de l'Ecriture selon la tradition universelle de l'Eglise, sans se départir du sens qui leur est marqué par le dogme universellement reçu; car il est absolument nécessaire, s'ils veulent ne point s'égarer, qu'ils s'attachent à suivre l'universalité, l'antiquité et le consentement général des chrétiens.*

Vous voyez, monsieur, que dès le cinquième siècle on avait sur la nature de l'hérésie les mêmes idées que nous en avons aujourd'hui. Que dis-je, du cinquième siècle? L'auteur fait une haute profession, au commencement de son ouvrage, de ne débiter d'autres maximes que celles qu'il avait puisées dans l'antiquité (1). Oui, monsieur, c'est de tout temps qu'on a regardé l'hérésie comme un écart de l'universalité, sans penser jamais à charger chaque fidèle en particulier de la discussion des passages plus ou moins clairs, persuadé qu'on était que la véritable et réelle clarté se trouvait toujours du côté de l'Eglise, et que la clarté fausse et apparente ne manquait pas d'être du côté de ceux qui se détachent du grand corps des chrétiens, pour adhérer à leur opinion particulière. La clarté plus ou moins grande dans le conflit des passages, si on la considère par rapport à l'impression qu'elle fait sur les esprits, ne peut être auprès d'une infinité de gens qu'une marque fort équivoque; car la supériorité de clarté étant souvent relative aux différents génies et aux différentes dispositions de ceux qui disputent de religion, se faisant sentir aux uns, tandis qu'elle disparaît aux yeux des autres, il est évident que son impression dépend assez souvent du caprice, et que dès là même elle ne peut conduire assez sûrement le jugement de chaque chrétien, pour lui faire discerner l'hérésie d'une manière à ne pouvoir s'y méprendre. C'est le consentement général des chrétiens, ce sont les décisions de l'Eglise, qui sont de bons et de sûrs garants de l'héréticité d'une doctrine, lorsqu'on la trouve opposée à l'une ou à l'autre de ces règles.

Mais, monsieur, ce n'est là que trop discourir sur la juste notion de l'hérésie; j'ai tout lieu de craindre que vous n'en soyez fatigué; il me reste néanmoins encore une remarque à faire, qui mérite votre attention, du moins autant que tout ce que j'ai déjà eu l'honneur de vous dire. Si vous ne me la refusez pas, et qu'après avoir considéré la nature de l'hérésie, vous en examiniez aussi les propriétés, je compte que vous trouverez, par une voie beaucoup plus abrégée, qu'il n'est rien de plus juste ni de plus exact que la qualification que nous donnons à la doctrine de Luther.

Remarquez donc, s'il vous plaît, que de toutes les hérésies qui se sont jamais élevées dans le christianisme, et qui ont fait quelque bruit dans l'Eglise, il n'y en a aucune dont on ne puisse marquer cinq ou six choses qui, étant toutes réunies, font un assemblage des plus propres à bien caractériser l'hérésie. Premièrement, on peut nommer celui qui a été l'auteur de l'hérésie, marquer l'année qui l'a vu naître, dire le lieu qui lui a servi de berceau; dire le dogme nouveau qui a révolté les orthodoxes, nommer les adversaires qui ont été les premiers à le combattre, nommer encore le concile qui l'a condamné. Par exemple, on sait que c'est Arius, prêtre et curé, qui a été l'auteur de l'hérésie arienne; que c'est en l'an 316 qu'il commença à prêcher sa doctrine impie; que c'est dans Alexandrie, ville d'Égypte, que cette doctrine fit les premiers progrès; que le dogme d'Arius fut de nier la consubstantialité du Verbe; que le patriarche Alexandre et S. Athanase signalèrent leur zèle et leur érudition à le combattre aussitôt; et que ce dogme a été foudroyé par les anathèmes du concile de Nicée.

Voilà, monsieur, ce qu'on sait également touchant les hérésies de Nestorius, d'Eutychès, de Pélage, et généralement de toutes celles qui ont jamais troublé la paix de l'Eglise. Or, à considérer les six articles que je viens de marquer, puis-je douter que vous n'y voyiez du premier coup-d'œil le rapport parfait qu'a le luthéranisme avec toutes les anciennes sectes reconnues de vous et de nous pour sectes hérétiques? Car, premièrement, le seul nom de votre religion n'en fait-il pas assez connaître l'auteur? Y eût il jamais eu ni luthéranisme ni luthériens dans le monde si Luther n'y eût paru? Tout le corps de votre doctrine n'étant fondé que sur les explications qu'il a plu à Luther de donner de son chef à l'Ecriture, qui ne voit que s'il y avait eu une tête de moins dans le monde, l'ancienne religion serait restée telle qu'elle était, et qu'il n'eût jamais été parlé de tout ce qui vous sépare aujourd'hui de nous. C'est ici où j'appliquerais volontiers à Luther les belles paroles dont se servit autrefois un saint et savant évêque de Barcelonne contre les novatiens. *D'où cet homme a-t-il reçu l'autorité qu'il s'est donnée de changer la religion* (1), demande S. Pacien, qui vivait au quatrième siècle? *A-t-il eu le don des langues? A-t-il été prophète? A-t-il ressuscité des morts? Il ne fallait pas moins que des miracles de cette espèce pour être en droit de prêcher un Evangile nouveau, ou du moins pour être en droit de donner à l'Evangile une nouvelle explication; encore l'Apôtre nous avertit-il : « Si quelqu'un de vous annonce un autre Evangile que celui que nous vous avons « annoncé, fût-ce un ange descendu du ciel, qu'il soit « anathème. » Mais*, nous direz-vous, *Novatien n'a ainsi expliqué l'Evangile que parce que Jésus-Christ l'a ainsi enseigné. Vraiment oui; il faudra donc dire que depuis Jésus-Christ jusqu'au temps de l'empereur Dèce, il n'y ait eu personne qui ait bien entendu l'Evangile?* Nous n'avons, monsieur, qu'à changer les noms et les temps, et vous verrez que les paroles de S. Pacien seront encore beaucoup plus efficaces pour faire le procès à Luther.

On sait, en second lieu, la date de l'origine de votre religion. Ce fut en l'an 1517, le 13 d'octobre, que Luther afficha à la porte de l'église des thèses qui contenaient déjà une partie de ses nouveautés, et qui donnèrent occasion à de si grandes disputes. Pendant les années 18 et 19, Luther ne laissa pas de rester encore attaché au Saint-Siége; car il écrivit deux lettres fort respectueuses au pape (2), l'une en l'an 1518, datée du jour de la Trinité, l'autre (3) en 1519, du 3 mars, avec de grandes protestations de soumission et d'obéissance; disant néanmoins ne pouvoir se rétracter, mais offrant de garder un profond silence, pourvu qu'on le fît aussi garder à ses adversaires. Le pape, instruit des intrigues de Luther, et de tous les mouvements qu'il continuait à se donner pour répandre et faire valoir sa nouvelle doctrine, après avoir tenté inutilement toutes les voies de la douceur pour le ramener, se porta enfin à condamner quarante-une de ses propositions, par une bulle publiée le 14 juin

cœque Ecclesiæ sequantur necesse est universitatem, antiquitatem, consensionem. T. 7 Bibl., p. 261, D.

(1) *A Majoribus tradita apud nos deposita describam, relatoris fide potius quàm auctoris præsumptione.* T. 7 Bibliot. Patrum, apud Anissonios, p. 15.

(1) *An ipse tantum auctoritatis accepit? Linguis locutus est? Prophetavit? Suscitare mortuos potuit? Horum enim aliquid habere debuerat, ut Evangelium novi juris induceret. Etsi contra clamet Apostolus : « Licèt « nos aut angelus de cœlo evangelizet vobis præterquàm « quod evangelizavimus vobis, anathema sit. » Novatianus sic intellexit; sed Christus sic docuit; ergo à Christo usque ad Decii tempora nullus intelligens?* Epist. 3, ad Sympronianum, t. 4 Bibl. Pat., apud Anisson., p. 304.

(2) *T. 1 ed. Jen. Germ. per Donatum Ritzenham*, p. 58.

(3) *T. 1 ejusdem ed.*, p. 143.

de l'an 1520. Ce fut pour lors que Luther, ne se possédant plus, en vint aux dernières extrémités ; car le lundi d'après la Saint-Nicolas de la même année, il brûla publiquement, et avec beaucoup d'appareil, la bulle du pape, et ce fut par ce coup d'éclat qu'il prétendit notifier à tout l'univers sa rupture avec l'Église romaine. Depuis ce jour, il ne pensa plus qu'à fortifier son parti, et à le rendre irréconciliable par les changements qu'il fit de jour à autre dans la religion, soit pour la discipline, soit pour le dogme. Permettez-moi, monsieur, de citer ici un petit mot d'un des plus anciens auteurs de l'Église. Il est des plus propres à vous faire connaître tout le mauvais de l'entreprise de Luther. *Qui êtes-vous?* disait Tertullien aux marcionites et aux valentiniens (1). *D'où êtes-vous venus? Quand êtes-vous venus? N'étant plus de l'Église, pourquoi entreprenez-vous de la réformer? Par quelle autorité changez-vous les bornes de nos Pères? Pourquoi nous faire un nouveau système de religion selon votre caprice; pourquoi vouloir nous repaître de vos songes et de vos idées? Nous sommes en possession, nous y sommes depuis longtemps, nous y sommes avant vous. L'origine de notre foi ne peut être suspecte ; elle vient des auteurs de la religion même : nous sommes les héritiers des apôtres, ayant pour maîtres et pour instructeurs ceux qui leur ont succédé par une succession non interrompue.* Tel était le langage qu'on tenait aux hérétiques du second siècle. Faites-nous, monsieur, la justice de reconnaître que nous sommes parfaitement en droit d'en dire tout autant de Luther et à ses premiers associés.

Pour ce qui est du lieu où le luthéranisme a pris naissance, personne ne le peut ignorer; mais si l'on sait que c'est dans les écoles de l'université de Wittemberg, ville de Saxe, que les premières leçons du luthéranisme ont été débitées, on sait également que par la protection que l'électeur Frédéric donna à Luther, sa doctrine se répandit assez promptement par tout l'électorat; que de là elle se communiqua aux pays voisins, surtout à ceux du Nord; que néanmoins elle ne passa jamais ni les Alpes, ni les Pyrénées, ni l'Océan, ni la Méditerranée; de sorte qu'étant demeurée resserrée dans des bornes si étroites, elle ne peut passer pour être la doctrine des apôtres, qui doit être annoncée à toutes les parties du monde. Car, comme S. Augustin l'a parfaitement bien remarqué, les apôtres n'ont reçu le don des langues à la descente du Saint-Esprit, que pour prêcher à tous les peuples et à toutes les nations. C'est pour cela, ajoute-t-il, qu'il est dit au dix-neuvième psaume : *Il n'y a point de nation, quelque langage qu'elle parle, qui n'entende leur voix* (2). Et parce que David, continue ce Père, prévoyait l'étendue que devait avoir l'Église de Jésus-Christ, voulant marquer qu'elle occuperait toute la terre, et que les vérités de l'Évangile y retentiraient en toutes sortes de langues; suivant en esprit cet événement, il ajoute : *Le bruit de leurs paroles s'est répandu par toute la terre, leur langage s'est fait entendre jusqu'à l'extrémité du monde* (3). C'est sur ce fondement que S. Augustin appuyait l'argument qu'il faisait aux donatistes, en leur disant : *La véritable Église de Jésus-Christ est connue à toutes les nations : le parti de Donat est inconnu à plusieurs nations; ce n'est donc pas le parti de Donat qui est la véritable église* (1). Il faut ici, monsieur, de deux choses l'une : ou que vous regardiez le raisonnement de S. Augustin contre les donastites comme très-faible et très-défectueux, ou que vous le reconnaissiez pour être également concluant contre vous.

Nous pouvons, en quatrième lieu, marquer aussi les dogmes nouveaux de Luther, dont on n'avait pas encore ouï parler jusque là, et nous pouvons les marquer non pour un ou pour deux, ainsi qu'à la naissance des autres hérésies; il nous serait aisé de les nommer à la douzaine; car qui, avant Luther, s'était jamais avisé d'enseigner que la contrition et le bon propos ne sont pas des dispositions nécessaires à la justification; que les jeûnes et les macérations du corps sont nuisibles, lorsque ces œuvres de pénitence se font dans la vue d'acquitter les peines temporelles dont on est redevable à la justice de Dieu; que les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut, comme vos livres symboliques l'enseignent si expressément (2); que l'humanité de Jésus-Christ est partout; que c'est à la communauté, et non à l'évêque à conférer les pouvoirs de consacrer et d'absoudre; que le sacrifice de la messe est une abomination ? etc. Je ne chercherai point ici à étendre le détail des innovations de Luther, en ayant déjà dit bien assez sur ce sujet dans tout le cours de cet écrit. Souffrez seulement, monsieur, si vous avez peine à convenir que les articles que je viens de rapporter soient des nouveautés, souffrez, dis-je, que j'ose vous demander si vous savez dans tout le monde chrétien une seule université qui, avant le seizième siècle, ait enseigné aucun de ces dogmes. Pourriez-vous nous faire voir un seul livre, soit imprimé, soit manuscrit, de quelque théologien qui ait vécu avant Luther, où cette doctrine soit contenue? Pourriez-vous nommer une seule province, ou une seule ville, ou un seul bourg, où l'on ait fait profession de cette créance? Qu'appellera-t-on dogmes nouveaux, si ceux dont on ne peut trouver aucun vestige, et dont il n'y eut jamais de sectateurs qu'on puisse nommer, ne sont pas regardés comme tels?

Enfin, monsieur, si pour achever le parallèle entre le luthéranisme et les anciennes hérésies, il faut aussi nommer les adversaires qui se récrièrent aussitôt contre les nouveautés de Luther, et dire de plus le concile qui ne tarda pas à condamner sa doctrine, ne savons-nous pas que le célèbre Jean Eckius, le savant Jérôme Emser, l'infatigable Jean Cochlée, le vigilant et courageux archidiacre de Cologne, Jean Gropper, et plusieurs autres habiles gens, s'empressèrent à défendre l'ancienne religion contre les entreprises de Luther; que les universités de Paris, de Louvain, de Cologne, de Leipsick, d'Ingolstadt, signalèrent aussitôt leur zèle, en censurant grand nombre de propositions extraites de ses livres, qui avaient mis tout le monde en rumeur.

Mais ce qui est de plus décisif sur ce sujet, et ce qui met le parti de Luther dans son tort autant qu'aucun parti convaincu d'hérésie y ait jamais été, c'est que la doctrine de Luther a été condamnée comme hérétique par un concile général, tribunal suprême et indéclinable de l'Église. Je n'ignore pas, monsieur, tous les prétextes auxquels on a recours chez vous pour se dispenser de reconnaître l'autorité du concile de Trente, mais est-ce par là que vous prétendrez vous distinguer des hérétiques; ou plutôt n'est-ce pas là

(1) *Meritò ad illos dicendum est : Qui estis? Quando et undè venistis? Quid in meo agitis non mei?.... Quâ potestate limites meos commovetis?.... Quid hìc ad vestram voluntatem seminatis? Mea est possessio, olim possideo; habeo origines firmas ab ipsis auctoribus quorum fuit res, ego sum hæres apostolorum.* L. de Præscript., ed. Froben., p. 109.

(2) *In omnibus linguis futurum Evangelium illud tunc miraculum portendebat, quod et in psalmo tantò ante prædictum est : « Non sunt loquelæ, neque sermones, quorum non audiantur voces eorum. »* Lib. 2 cont. litt. Petil., c. 32, t. 7 edit. Froben., 108.

(3) *Seu quia in omnibus gentibus et linguis futurum Evangelium, et corpus Christi per totum orbem terrarum linguis omnibus personaturum significabat, secutus ait : « In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum. »* Ibidem.

(1) *Ecclesia nota est omnibus gentibus, pars autem Donati ignota est pluribus gentibus, non est ergo ipsa.* Lib. 2 cont. litt. Petiliani, c. 104, ed. Froben., p. 160.

(2) *In Epit. articulorum*, edit. Grossii p. 590.

justement le trait le plus essentiel de ressemblance que vous puissiez avoir avec eux? Car y en eut-il jamais qui aient manqué de raisons et de prétextes pour chercher à éluder l'autorité des conciles qui les avaient condamnés? S'ils s'y étaient soumis, dès lors ils eussent cessé d'être hérétiques; c'est leur obstination à ne pas vouloir écouter les chefs de l'Eglise assemblés, qui a mis le dernier sceau à la qualité d'hérétiques qui leur est restée. Ainsi, monsieur, cherchez, tant qu'il vous plaira, à faire valoir vos prétextes contre le concile de Trente, il sera toujours vrai de dire que les sentiments de Luther ont été condamnés par ceux que Dieu a établis pour juges de la doctrine; par ceux qui ont toujours fait les fonctions de juges toutes les fois qu'il est survenu quelque différend considérable dans l'Eglise; par ceux qui avant les contestations étaient incontestablement les supérieurs légitimes du corps dans lequel les contestations se sont élevées, et qui par conséquent en devaient être naturellement les arbitres; par ceux que Luther et ses adhérents ont reconnus eux-mêmes pour juges, ayant interjeté leur appel au premier futur concile général, qui devait sans doute être composé, ainsi que l'avaient été tous ceux qui avaient été tenus jusque là, je veux dire composé de tous les premiers pasteurs des églises particulières, ayant à leur tête le pape ou ses légats, comme je l'ai prouvé si amplement dans ma troisième lettre. Or c'est contre les décisions d'une assemblée si auguste, si autorisée à parler au nom de l'Eglise, et à instruire tous les fidèles, si respectable par les promesses de Jésus-Christ, si accréditée par la déférence que les chrétiens ont eue de tout temps pour un tel corps, si digne d'être écoutée préférablement à toute autorité humaine quelle qu'elle soit; c'est contre les décisions d'un tel corps, dont la voix passa toujours pour être la voix de l'Eglise et l'organe du Saint-Esprit, que vous vous êtes roidis, et que vous vous roidissez encore. Nommeriez-vous bien, monsieur, aucun parti qui ait jamais porté la résistance jusque là, et qui ne soit pas resté flétri dans l'esprit de la postérité, comme ayant encouru les anathèmes de l'Eglise et la malédiction du Fils de Dieu? De quel droit vous croiriez-vous privilégié? Il n'est donc que trop vrai que les six articles si propres à désigner l'hérésie, lorsqu'ils sont réunis, concourent ici parfaitement à faire voir tous les rapports possibles du luthéranisme avec les hérésies des temps passés.

Cessez donc, monsieur, de regarder la doctrine de Luther du même œil dont vous l'avez regardée jusqu'à présent. A force d'entendre les vanteries de vos ministres, qui ne cessent de l'appeler la doctrine pure et saine de l'Evangile, vous vous en êtes formé une idée qui ne vous a pas permis jusqu'ici d'y apercevoir le poison fatal de l'hérésie : mais je crois avoir prouvé solidement deux choses dans cet écrit : la première, que Luther en composant son nouveau système de religion, avait adopté quantité d'anciennes hérésies qu'il a fait revivre; la seconde, qu'il en a ajouté quantité de nouvelles de sa façon; de sorte que le corps de doctrine par lequel il a cherché à se distinguer de nous n'est à proprement parler qu'un mélange d'hérésies anciennes et nouvelles. Si Luther diffère en quelque chose des hérésiarques des temps passés, c'est en deux points qui ne le rendent que plus coupable : premièrement, en ce que les autres hérésiarques n'ont été pour l'ordinaire chefs d'hérésie que pour un ou deux articles, au lieu que Luther s'est fait le père et le restaurateur de plus de trente erreurs condamnées. En second lieu, les hérésiarques qui ont précédé Luther n'ont pas touché à l'ordination, s'étant contentés d'innover sur quelque point de doctrine, sans frustrer les peuples du sacerdoce ni des sacrements; au lieu que Luther en substituant à l'ancienne ordination une ordination nouvelle qui n'est d'aucune valeur, a enlevé à son parti et les prêtres et les moyens les plus nécessaires au salut. D'où il s'ensuit qu'il ne s'est jamais fait dans la religion chrétienne un bouleversement ni plus général ni plus funeste que celui qui s'y est fait par l'entreprise de Luther.

CONCLUSION.

Voilà, monsieur, le sujet que j'avais entrepris de traiter, assez bien développé, suivant moi, pour mériter de votre part de sérieuses réflexions. J'ai pris la liberté de vous dire que vous adhériez à un corps de doctrine mêlé de plusieurs hérésies anciennes et nouvelles. Mais me suis-je contenté de le dire? l'ai-je dit sans le prouver? est-ce un zèle amer qui m'a suggéré les termes d'une proposition qui vous a paru dure? est-ce l'inconsidération qui me l'a fait avancer légèrement, et sans avoir de quoi la justifier? Réfléchissez, s'il vous plaît, monsieur, sur la nature de mes preuves : en est-il de plus convaincantes? j'ai fait voir par une simple exposition de faits, que plusieurs de vos sentiments étaient entièrement les mêmes que ceux qui ont été condamnés dans les anciens hérétiques, j'ai de plus examiné la nature et les propriétés de l'hérésie, et fait voir que l'idée la plus juste qu'on puisse s'en former, convenait parfaitement à la doctrine de Luther sur un grand nombre de chefs, et que tous les indices les plus propres à désigner l'hérésie, se trouvaient ici rassemblés pour rendre témoignages contre le luthéranisme.

A quoi tiendra-t-il donc, monsieur, que vous ne vous hâtiez de quitter une religion si féconde en erreurs pernicieuses et damnables? peut-il y avoir un plus grand obstacle au salut que l'hérésie? Une seule ne suffirait-elle pas pour vous perdre? que sera-ce donc que cet amas d'erreurs foudroyées par les anathèmes de l'Eglise, si vous continuez à y être attaché d'esprit et de cœur, et à en faire profession publique? Vous persuaderez-vous, monsieur, qu'il n'y a que les vices grossiers, je veux dire ceux qui mettent le déréglement dans les sens, ou qui troublent le commerce de la vie civile, tels que sont l'ivrognerie, l'impudicité, les fourberies, les rapines, qui puissent fermer l'entrée du ciel? compterez-vous pour rien les vices de l'esprit? compterez-vous pour rien celui qui les renferme tous, et qui de plus les surpasse tous par la malignité de son espèce? Si vous faites l'analyse de l'hérésie, qu'y trouverez-vous autre chose que beaucoup d'orgueil, de présomption, d'entêtement, l'amour de l'indépendance, la révolte contre l'autorité légitime, le mépris de tout ordre et de toute subordination, et cela en matière de religion, et pour se soustraire à la soumission que l'on doit à la révélation divine notifiée dans les règles les plus justes et les plus sûres? n'est-ce rien de dire en soi-même, ou d'adhérer à ceux qui le disent ou qui l'ont dit : *Je suis beaucoup plus éclairé que tout le corps des pasteurs. L'Eglise peut se tromper en expliquant l'Ecriture, et s'est trompée en effet; mais moi je ne puis me tromper en l'expliquant, je suis sûr que je ne me trompe pas.* Tel est le langage intérieur de tous les hérétiques. Or, je le demande, monsieur, une pensée aussi extravagante ne fera-t-elle pas le juste sujet de leur condamnation? entreprendront-ils de la justifier au jugement de Dieu? quand le charme qui leur fascinait les yeux cessera, et qu'un vif rayon de l'éternité leur donnera une juste idée des choses, ne verront-ils pas pour lors parfaitement tout le ridicule et tout l'odieux d'un sentiment si peu raisonnable et si outré en fait d'orgueil, de présomption et de témérité? C'est sans doute ce que S. Paul a voulu leur faire entendre, lorsqu'il a dit que l'hérétique était un homme absolument dérangé dans ses pensées (1), et que tandis qu'il persévérait dans cette aberration, il ne cessait de pécher, et n'éviterait jamais d'être condamné par le jugement de sa propre conscience.

J'aurais tort, monsieur, de faire de plus grands efforts pour vous représenter vivement toute la noir-

(1) *Subversus est qui ejusmodi est, et delinquit, cùm sit proprio judicio condemnatus.* Tit. 3, 11.

ceur de l'hérésie. Vous en savez sur cela plus que je ne puis vous en dire, et vous serez le premier à convenir que si les disciples de Luther sont effectivement engagés dans l'hérésie, ils ne pourront éviter de se damner en mourant dans leur religion ; il ne s'agit ici que de la vérité du reproche ; non, monsieur, il ne s'agit que de cela ; mais n'en ai-je pas assez dit pour vous faire voir que ce reproche devait cesser de vous paraître injurieux, et qu'il vous est fait au contraire avec toute la justice du monde, et dans les règles les plus exactes de la charité? Certainement, en osant vous l'adresser, je n'ai eu en vue que de vous sauver les funestes suites de l'hérésie. Il a fallu pour cela vous parler franchement et sans vous rien déguiser ; je me suis étudié à ne point séparer le respect que je vous dois, du zèle qui m'anime, et si je n'avais pas réussi à vous persuader, j'aurais du moins à me consoler d'avoir fait tous mes efforts pour éviter de vous aigrir.

Me voici enfin, monsieur, par la grâce de Dieu, arrivé au terme de cet écrit. Vous vous souviendrez sans doute de la proposition que j'ai pris la liberté de vous faire dès l'entrée de ma première lettre : je vous ai dit qu'en continuant à professer le luthéranisme, vous ne pouviez espérer de vous y sauver. Je m'engageai pour lors à vous prouver cette proposition par six différentes raisons ; je viens de vous exposer la sixième, après avoir donné aux cinq autres toute l'étendue qu'elles m'ont paru mériter. Ainsi je crois avoir satisfait pleinement à ma parole.

Serait-il possible, monsieur, que vous eussiez lu, médité, approfondi tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire sur un sujet si intéressant, et que vous n'en eussiez pas été frappé? Tant d'obstacles au salut, si réels et si propres à se faire sentir, n'auraient-ils pas fait naître dans le fond de votre âme la moindre inquiétude sur l'avenir? Conserverez-vous toujours un secret penchant pour le tolérantisme? penchant que je regarde comme le plus dangereux adversaire qu'on ait à combattre pour vous gagner à l'Eglise de Jésus-Christ. Oui, monsieur, sondez votre cœur, et voyez si l'étonnante sécurité dans laquelle vous avez vécu jusqu'à présent, n'a pas pour source une idée de religion qui les trouve toutes bonnes. Cette idée n'est que trop commune parmi les gens d'esprit de votre communion. Ne seriez-vous pas du nombre de ceux qui pensent qu'on n'a qu'à vivre en homme de bien dans quelque société chrétienne que ce soit, et que cela suffit pour accomplir infailliblement son salut? N'iriez-vous pas même jusqu'à regarder tout changement de religion comme une faiblesse, ou comme une légèreté d'esprit, jusqu'à dire en vous-même qu'un homme d'honneur doit vivre et mourir dans la religion dans laquelle Dieu l'a fait naître? Quoi ! monsieur, il ne pourra y avoir de mauvaises religions? toutes conduiront également au ciel? il ne pourra rien sortir de damnable d'aucune cervelle humaine? il sera permis de suivre les caprices de chaque novateur? un siècle ou deux qui auront coulé sur leurs égarements les auront autorisés, purifiés, légitimés? On aura franchi toutes les barrières, méprisé toutes les lois, renversé tout ordre établi par Jésus-Christ, aboli les usages les plus saints et les plus anciens du christianisme, donné cours aux erreurs les plus pernicieuses, et il n'y aura aucun mal à applaudir à toutes ces doctrines, à les ratifier, à y adhérer par état? pourvu qu'on n'en soit pas l'auteur, et qu'on trouve le désordre tout établi, on ne sera responsable de rien? Et de quel usage sera donc l'esprit que Dieu a donné à l'homme, si ce n'est pour être employé à discerner le bien et le mal? dans quelle vue Dieu l'a-t-il fait naître libre, si ce n'est pour lui faire une obligation de s'attacher au bien, et de se détacher du mal? or n'est-ce pas un mal qu'une mauvaise religion? en est-il un plus grand? en est-il qui ait de plus terribles suites? Suffira-t-il d'y être né pour y rester en toute sûreté de conscience? depuis quand la naissance fut-elle un titre légitime pour persévérer dans le mal, et dans un mal du premier ordre? Vous voulez sans doute, monsieur, que ceux qui sont nés avec de mauvais penchants travaillent sérieusement à les corriger, à les réformer, et à prendre de meilleures inclinations : par quelle raison voudriez-vous que ceux qui sont nés dans une mauvaise religion, ne pensassent pas également à corriger le malheur de leur naissance, en se mettant dans les bonnes voies, dont ils se trouvent malheureusement écartés.

Non, monsieur, votre naissance dans le luthéranisme ne peut vous autoriser à y vivre, bien moins encore à y mourir. Vous êtes séparé de la véritable Eglise de Jésus-Christ, hors de l'Eglise point de salut.

Vous n'avez qu'une foi humaine fondée sur des interprétations incertaines et arbitraires de l'Ecriture ; de pures opinions ne peuvent faire un fidèle : sans la foi divine que vous n'avez pas, il n'est pas possible de plaire à Dieu.

Vous persévérez dans la révolte contre les pasteurs légitimes établis de Dieu ; tout soulèvement contre l'autorité légitime est un soulèvement contre Dieu même, et un titre de condamnation inévitable.

En vain vous flattez-vous du pardon de vos péchés, si vous ne satisfaites à la condition que Dieu exige de vous : il veut que vous déclariez vos péchés à un prêtre, c'est ce que vous ne faites pas, et en continuant à rejeter l'unique moyen de réconciliation que Dieu vous offre, vous n'éviterez pas de mourir dans vos péchés.

Le céleste aliment que le Sauveur vous a préparé est absolument nécessaire au soutien de la vie de l'âme, Jésus-Christ vous ordonne de le recevoir sous peine de damnation éternelle. C'est bien volontairement que vous en restez privé, puisque, pour le recevoir, vous vous adressez à des gens qui n'ont aucun caractère pour pouvoir vous le donner ; de vaines ressemblances ne suppléèrent jamais à la réalité.

Enfin, s'il est permis de le dire, et pourquoi ne le dirais-je pas après l'avoir si bien prouvé? vous vous trouvez engagé dans un grand nombre d'hérésies anciennes et nouvelles.

Qu'en pensez-vous, monsieur? sont-ce là des articles de nulle conséquence? n'y a-t-il rien dans tout cela qui doive vous intéresser? ces reproches vous paraissent-ils frivoles? sont-ils faits sans preuves, ou ne regardent-ils que des minuties? Faites réflexion, s'il vous plaît, à la nature des choses que nous reprochons ici à votre religion. Sont-elles de nature à pouvoir devenir innocentes pour vous, eu égard à l'éducation que vous avez reçue? votre naissance fera-t-elle votre apologie? comptez-vous d'être bien reçu dans vos justifications, lorsque devant le souverain Juge qui doit vous juger, et à qui vous ne rendrez pas moins compte de votre foi que de votre vie, vous n'alléguerez pour vous disculper d'autres raisons que celle de l'engagement dans lequel la Providence vous a fait naître? il est très-vrai, monsieur, que ce premier engagement ne vous a pas été libre, aussi ne serez-vous pas blâmé pour être né luthérien ; mais il vous est très-libre aujourd'hui de quitter cet engagement, et si vous ne le faites pas, vous serez condamné très-justement pour n'avoir pas fait de votre raison et de votre liberté l'usage que vous en deviez faire. Il ne peut plus vous être permis de rester dans une religion où vous trouvez des obstacles si essentiels au salut ; obstacles que vous ne pourrez plus désormais vous dissimuler, après avoir lu tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire pour vous les faire remarquer.

Ah ! monsieur, ne fermez pas les yeux à de si vives lumières, rendez-vous à la grâce qui vous presse de retourner à la religion de vos pères. Pouvez-vous douter qu'une infinité de personnes se soient sauvées dans la religion catholique avant qu'il ait jamais été question de la vôtre? N'est-il pas également certain que vous y trouverez encore aujourd'hui les mêmes

secours pour le salut qu'y ont trouvés tant de grands saints, dont Dieu a manifesté la sainteté et la gloire par une infinité de miracles? Que tardez-vous? qu'est-ce qui peut encore vous arrêter? n'y a-t-il pas déjà bien assez de vos années écoulées dans le schisme, dans l'hérésie, dans la privation des sacrements et dans un éloignement constant des voies du ciel? aimerez-vous toujours à multiplier vos pertes et à courir de nouveaux risques? Songez qu'il ne sagit ici de rien moins que de votre éternité. Si vous venez à la rendre malheureuse, qu'est-ce qui pourra vous dédommager? Les jugements des hommes, l'étonnement d'un ami, le murmure du parti pendant quelques jours, sont-ce là des suites de conversion plus à craindre que toutes les suites d'une malheureuse éternité? Je proteste ici dans les mêmes termes dont se servit autrefois S. Paul en parlant aux chefs de l'église d'Éphèse, lorsqu'il fut sur le point de les quitter? je proteste que si vous venez à vous perdre, *je prétends être pur de votre sang* (1), et n'avoir aucune part à la perte de votre âme, car j'ai fait tout ce qui m'a été possible pour la prévenir. *Je n'ai omis de vous annoncer aucune des choses qui vous étaient utiles* (2). *Je n'ai point omis de vous déclarer tout le conseil de Dieu* (3). Je vous ai dit bien nettement ce qui vous rend le salut absolument impossible dans l'état où vous êtes, et ce que Dieu exige indispensablement de vous pour vous faire part de ses miséricordes.

Si mon étude et mon application à recueillir et à ranger tout ce qui m'a paru le plus propre à faire impression sur vous devait rester inutile et sans effet, et qu'en tout cela il n'y eût que ma peine de perdue, je m'en consolerais fort aisément; mais si les six lettres que j'ai eu l'honneur de vous écrire, dans la vue de vous porter à entrer dans les véritables voies du salut, devaient jamais servir à votre condamnation; si ce qui a été destiné à vous marquer l'ardeur de mon zèle et la sincérité de mon attachement à votre personne n'aboutissait qu'à devenir la preuve de votre attachement inexcusable à l'erreur; si Dieu vous jugeant après votre mort produisait contre vous ces lettres comme autant de témoignages de la volonté sincère qu'il a eue de vous sauver, en vous laisant voir que c'est lui qui m'en a inspiré le dessein; que c'est lui qui m'a animé à les continuer et à les finir, malgré toutes les distractions qui me sont survenues, et que ç'a été par des vues d'une miséricorde très-spéciale sur vous qu'il vous avait ménagé des moyens de conviction plus que suffisants, vous représentant en même temps qu'il n'avait tenu qu'à vous de consulter les personnes les plus habiles de votre religion sur le contenu de ces lettres; que si vous n'avez pas daigné le faire, ou que si vous leur avez proposé quelqu'une des difficultés qui vous ont donné le plus à penser, vous n'avez jamais obtenu d'eux aucune réponse capable de satisfaire un homme d'un sens droit et d'un esprit raisonnable; et ainsi que si vous êtes mort dans la mauvaise religion dans laquelle vous vous êtes trouvé engagé par votre naissance et par votre éducation, vous ne pouvez vous en prendre qu'à une indocilité bien volontaire, qui vous a fait résister aux lumières du Saint-Esprit; si mes lettres devaient jamais vous attirer de pareils reproches et avoir un effet si différent de celui que je me suis proposé, et qu'à ce moment je pusse en avoir connaissance, ou que votre détermination à rester dans l'erreur ne me le fît craindre que trop justement, ah! monsieur, je vous avoue que ce serait pour moi la plus accablante de toutes les afflictions, d'avoir fourni contre mon intention les plus fâcheuses pièces du procès que vous aurez à soutenir devant le tribunal qui décidera de votre éternité.

Mais non, monsieur, l'espérance l'emporte chez moi de beaucoup sur la crainte. Je connais la bonté de votre esprit, la droiture de votre cœur, le désir sincère que vous avez de vous sauver, et votre courage à suivre tout ce que vous croyez être de votre devoir; je sens en même temps combien les six obstacles au salut que j'ai eu l'honneur de vous exposer ont de réalité, et quelque imparfaite que soit l'exposition que j'en ai faite, connaissant néanmoins votre goût et votre discernement pour le vrai, il ne m'est pas permis de douter que vous n'en restiez vivement frappé. Je serai, si vous le voulez, celui qui aura planté; les prières des bons amis que vous avez parmi nous vous obtiendront les grâces qui arroseront; mais au fond ce sera à Dieu seul à donner l'accroissement. Votre conversion ne peut être que son ouvrage, elle ne pourra jamais être le mien. J'attends beaucoup des réflexions que vous ferez sur ce que vous avez lu, beaucoup de cette régularité de vie qui vous dispose à profiter des lumières du ciel, beaucoup des prières que vous ferez vous-même pour connaître bien sûrement les voies de la vérité et celles du salut; mais ce qui fait le plus grand fondement de mon espérance, ce sont les marques d'une bonté spéciale de Dieu à votre égard, marques que je ne puis m'empêcher de voir dans l'empressement si vif que Dieu m'a donné pour travailler à vous réunir à la véritable Église de Jésus-Christ. Je ne mourrai jamais content que je ne vous voie des nôtres, et si jamais j'ai la consolation de vous voir catholique, il me semble que dès-lors j'aurai moins d'attachement à la vie après avoir obtenu ce qui fait le plus ardent de mes souhaits. C'est avec cette vivacité de zèle, joint à un très-profond respect, que j'ai l'honneur d'être, etc.

P. S. Si quelqu'un veut répondre à ces lettres, et qu'il se propose de le faire en termes convenables aux honnêtes gens, qu'il paraisse à découvert aussi bien que moi; Dieu aidant, je lui rendrai bon compte de tout ce qui a été dit. Pour vous, monsieur, vous pourrez désormais, sans rien risquer de votre réputation, satisfaire la curiosité du public en vous déclarant, par un heureux changement, pour le gentilhomme qui a fait l'objet de mon zèle. Je crois vous avoir aplani les voies. Le public, instruit de vos motifs, non seulement ne pourra pas être surpris de votre changement de religion; mais il aurait tout lieu de l'être, si, témoin de tout ce qui a été dit, il vous voyait résister à des raisons si invincibles. Ce n'est pas un bon caractère d'esprit, ni qui soit propre à faire honneur dans le monde, que celui d'un homme déterminé à ne rien écouter; vous savez vous-même parfaitement qu'on n'a que du mépris pour les entêtements bien marqués, ainsi, s'il y avait quelque chose à craindre pour votre réputation, ce serait beaucoup plus de ce côté-là que de tout autre. Quiconque trouvera à redire à votre conversion aura à montrer le faible de mes lettres, et tandis qu'il ne le fera pas, elles feront toujours votre apologie la plus complète; or comptez, monsieur, qu'on aimera beaucoup mieux se taire sur votre chapitre que d'entrer dans une discussion si pénible et avec si peu d'apparence de réussir. Bien habile sera celui qui pourra faire voir aux gens éclairés que dans tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire il n'y a pas de quoi faire une juste impression sur l'esprit d'un protestant raisonnable, et qui pense sérieusement à faire son salut.

(1) *Contestor vos hodiernâ die, quia mundus sum à sanguine omnium.* Act. 20, 26.

(2) *Quomodò nihil substraxerim utilium, quominùs annuntiarem vobis.* Act. 20, 20.

(3) *Non subterfugi, quominùs annuntiarem omne consilium Dei.* Act. 20, 27.

SEPTIÈME LETTRE.

Si c'est contre votre attente et avec quelque surprise que vous recevez aujourd'hui, monsieur, une lettre assez ample sur le sujet de la messe, j'espère que vous ne tarderez pas à revenir de votre étonnement lorsque j'aurai l'honneur de vous dire qu'en composant cet écrit, et en osant vous l'adresser, je n'ai fait que me rendre au désir de ceux qui vous ont précédé.

J'ai lu dans l'histoire de Sleidan que les magistrats de Strasbourg, s'étant assemblés le 20 février, en l'an 1529, avaient fait un décret portant qu'on cesserait de célébrer la messe jusqu'à ce qu'il eût été prouvé qu'elle est un culte agréable à Dieu (1); d'où je conclus que la messe n'a pas été absolument abrogée à Strasbourg; que la célébration n'en a été qu'interrompue et différée jusqu'à de plus grands éclaircissements; que les membres de la magistrature étaient pour lors disposés à écouter ce qui pourrait se dire en faveur de la messe, et que l'esprit du décret devant subsister tant que le décret n'a pas été révoqué par aucun acte contraire, il y a lieu d'espérer que les successeurs de ceux qui l'ont rendu ne se seront pas éloignés de la disposition où ont été leurs ancêtres.

Si vous prétendez, monsieur, trouver dans le décret une entière suppression de la messe, en considérant les termes dans lesquels il est conçu comme le langage d'une ferme assurance qu'on ne réussira jamais à la justifier, je ne pourrai pour lors regarder l'expression dont on s'est servi que comme une espèce de défi, ou comme une provocation faite à tous les théologiens catholiques de venir à la défense d'un culte qui passait déjà dans l'esprit du magistrat pour être absolument insoutenable.

De quelque manière qu'il faille prendre la chose, soit que messieurs les magistrats aient été sincèrement disposés à conserver la messe au cas qu'on leur en fît connaître le prix et l'excellence; soit qu'ils aient voulu marquer combien toutes les représentations qu'on pourrait faire pour maintenir un usage qui leur déplaisait, leur paraissaient inutiles, je ne puis trouver dans les termes du décret qu'une occasion très-légitime de parler sur un sujet sur lequel vous avez témoigné vous-même, plus d'une fois, désirer d'être éclairci.

Oui, monsieur, si c'est une invitation qu'on a prétendu faire aux théologiens catholiques, je m'y rends; et si c'est un défi qu'on a voulu leur donner, je l'accepte, non que je ne sache parfaitement que ce n'est point aux possesseurs d'un ancien usage à fournir les preuves qui fassent voir que cet usage est juste et légitime, toute l'obligation de prouver se trouvant du côté de l'agresseur. C'est sans doute à celui qui trouve à redire à ce qui est établi à faire voir ce qu'il y a de répréhensible, tandis que ceux qui sont en possession n'ont qu'à rester sur la défensive. Il n'y a personne de votre illustre corps qui, jouissant depuis longtemps d'un bien qu'on lui disputerait aujourd'hui, ne fût fort surpris d'entendre prononcer qu'il cessera de percevoir les rentes de ce bien, jusqu'à ce qu'il ait fait voir la bonté de son titre.

Tel a été le jugement prononcé par les magistrats en l'an 1529, jugement irrégulier, s'il en fut jamais, puisqu'il charge de la preuve le possesseur de l'obligation, pour en exempter l'agresseur contre toutes les règles du droit et de l'équité naturelle.

Mais sans m'arrêter à relever ici le défaut d'une procédure si extraordinaire, je me hâte de venir au fond de l'affaire, et vais fournir les preuves qu'on a exigées de nous, quoiqu'on n'eût aucun droit de nous les demander. Elles ne consisteront pas, je vous assure, monsieur, dans des raisonnements subtils et abstraits, plus propres à éblouir l'esprit qu'à persuader la raison; je les éviterai pour n'en proposer qu'un seul qui, supposant en vous les qualités que j'y révère, je veux dire un sens droit, un jugement équitable, une certaine probité de raison qui fait une des principales parties du mérite de l'honnête homme, un goût pour le vrai que l'amour de la dispute n'a point altéré, me paraît aussi des plus propres à faire impression sur des personnes de votre caractère. Le voici en deux mots; vous y trouverez le précis de tout ce que je dois avoir l'honneur de vous dire sur la matière en question.

On ne peut raisonnablement douter qu'un culte établi dès les premiers temps de l'Église, répandu dès lors chez toutes les nations chrétiennes de la terre, pratiqué constamment jusqu'aux disputes de Luther, par toutes les églises du monde, même par celles qui, depuis plus de mille ans, sont séparées de l'Église romaine, culte qui subsiste encore aujourd'hui dans les mêmes églises séparées; on ne peut, dis-je, raisonnablement douter qu'un culte si ancien, si étendu, si universel parmi les chrétiens, ne soit véritablement un culte agréable à Dieu, et des plus propres à le glorifier; surtout si le sentiment général des chrétiens a toujours été de regarder ce culte comme l'action la plus sacrée et la plus importante de la religion, et qu'ils n'aient jamais hésité à en référer l'origine à l'institution de Jésus-Christ, le grand et souverain Prêtre de la nouvelle Alliance. Or, monsieur, ce sont là tout autant de particularités qui conviennent parfaitement au sacrifice de la messe, comme il me sera très-aisé de le faire voir; il ne peut donc être permis de se former de ce sacrifice d'autres idées que celle d'un culte très-agréable à Dieu, et des plus propres à lui procurer beaucoup de gloire.

Si je réussis à mettre toutes les parties de ce raisonnement dans le jour où elles doivent être, pour que vous ne puissiez refuser de les reconnaître pour incontestablement vraies, je compte, monsieur, que votre droiture, jointe au penchant que vous avez à la véritable piété, vous portera à employer tout ce que peut votre exemple et votre autorité pour corriger et réparer les mauvais effets d'un décret porté sans doute avec trop de précipitation, et sans assez de connaissance de cause.

Première proposition : *Le sacrifice de la messe a toujours été reconnu et est encore reconnu aujourd'hui par toutes les sociétés chrétiennes.*

Je commence d'abord, monsieur, par établir deux vérités de fait qui me fourniront une abondance de preuves, et qui, de plus, donneront beaucoup de force à celles que je tirerai encore d'ailleurs pour remplir toute l'étendue de mon sujet, suivant le plan que je viens de me tracer. La première vérité de fait est qu'immédiatement avant les disputes de Luther, toutes les nations chrétiennes du monde, même celles qui, depuis un nombre de siècles, se trouvent séparées de l'Église romaine, étaient dans l'usage d'offrir en sacrifice le corps et le sang de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin pour les vivants et pour les morts, et que toutes ces sociétés séparées par un schisme si ancien et si invétéré, persévèrent encore aujourd'hui dans la même pratique. La seconde vérité de fait est que dans les premiers siècles du christianisme, et dans les temps les plus voisins des apôtres, l'usage du même sacrifice n'a pas été moins indubitablement établi, ni moins universellement observé.

(1) *Itaque fit decretum februarii die vigesimo, suspendi missam oportere ac intermitti, donec adversarii demonstrent esse cultum Deo gratum.* Lib. 6 Comment., typis Theod. Rihelii, p. 168.

Quel préjugé pour nous, monsieur, si je puis démontrer ces deux vérités d'une manière à ne pouvoir être contredit? Or qu'il me soit permis de donner ici à mon tour un défi; oui, monsieur, si vous me le permettez, je défie les esprits les plus âpres à la dispute, et les plus livrés à l'amour de la chicane, je les défie d'oser s'inscrire en faux sur ces deux articles; j'ai de quoi faire plier tout ce qui voudra se roidir contre mes deux propositions. Jugez-en vous-même, s'il vous plaît, par les pièces que je vais produire; quoique vous soyez partie, je ne récuse pas pour cela votre jugement; bien loin de là, je cite à votre tribunal quiconque refusera de se rendre à mes preuves.

Première vérité de fait : *Nous avons pour nous l'usage de toutes les églises orientales séparées.*

Il n'est pas, monsieur, que vous n'ayez connaissance des différentes tentatives que firent les protestants d'Allemagne, presque dès le commencement de leur prétendue réforme, pour faire approuver la confession d'Augsbourg au patriarche de Constantinople, chef de l'église grecque, séparée de l'Eglise romaine plusieurs siècles avant qu'on eût jamais ouï parler de Luther dans le monde. Mélancton traduisit cette Confession en grec sous le nom de Paul Dolscius, et l'envoya en 1559 au patriarche Joseph, qui ne daigna lui faire aucune réponse. Quatorze ans après, Crusius, professeur des lettres latines et grecques dans l'université de Tubingue, et Jacques André, ministre de cette ville, renouvelèrent les mêmes pratiques auprès du patriarche Jérémie, par le moyen d'un nommé Etienne Gerlach, luthérien, qui faisait la fonction d'aumônier auprès de l'ambassadeur de l'empereur à Constantinople. Après un assez long commerce de lettres, le patriarche le pria de ne plus lui écrire sur le sujet de la religion, leur reprochant d'avoir corrompu le sens des Ecritures, et les regardant comme des gens incurables, qui, ayant renoncé à la tradition constante de l'Eglise, avaient aussi renoncé à la lumière qui pouvait les tirer de leurs erreurs. Or c'est ce Crusius qui, étant si bien instruit de la doctrine des Grecs par leur patriarche, et par les informations qu'il avait tirées de Gerlach, déclare que les Grecs ont sept sacrements; qu'ils croient la transsubstantiation, et, ce qui est ici le point en question, qu'*ils offrent dans leurs Liturgies le corps et le sang de Jésus-Christ à Dieu le Père, pour les péchés des prêtres et du peuple* (1).

Vous conviendrez sans doute aisément, monsieur, que ce témoignage est considérable, puisqu'il est d'un homme parfaitement instruit, qui n'avait aucun intérêt à faire cette déclaration, et qui semble même avoir eu un intérêt tout contraire.

Monsieur de Pomponne, ambassadeur extraordinaire de sa majesté très-chrétienne auprès du roi de Suède, désirant connaître bien sûrement la créance des Moscovites touchant l'Eucharistie, et s'assurer en même temps par là de celle des Grecs, qui sont unis de sentiments et de commnunion avec eux, pria le grand-chancelier de Suède d'employer son crédit auprès de monsieur de Lilienthal, résident de Suède en Moscovie, pour lui procurer sur cela des éclaircissements sur lesquels il pût compter. M. de Lilienthal, pour satisfaire l'un et l'autre, s'adressa à l'archevêque de Gaza, nommé Païsius Ligaridius, qui passait pour lors pour un des plus habiles hommes qui fût en Moscovie, et qui pour son rare mérite logeait dans le palais même du grand-duc, et il obtint de ce prélat un écrit assez ample, daté de l'an 1666, dont l'original se conserve dans la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Voici comme il s'explique sur la messe : *La messe est un sacrifice propitiatoire, institué pour obtenir la rémission des péchés aux vivants et aux morts, pour apaiser la colère de Dieu, et pour détourner les fléaux dont nous sommes menacés; car quoique le sacrifice ne produise pas immédiatement par lui-même la grâce, comme font les sacrements, toujours est-il vrai de dire qu'il a la vertu de fléchir Dieu, et de l'engager à accorder le don de pénitence par le moyen duquel on parvient à la justification* (1). Le même monsieur de Pomponne ayant fait connaissance à Stockholm avec un seigneur de Moldavie, nommé Nicolas Spadari, l'engagea à mettre par écrit le sentiment des Moldaves sur l'Eucharistie, autre voie de s'assurer de la créance de l'église grecque, qui exerce sa juridiction sur la Moldavie. Quoique ce seigneur eût commandé les troupes de son prince, et qu'il eût été employé en plusieurs négociations importantes, il s'était néanmoins si fort appliqué à l'étude de la religion, qu'il n'en parlait pas avec moins de justesse et d'habileté que de la guerre et des affaires d'état. Il eut donc la complaisance de composer un écrit, qui depuis a été imprimé, et qui a pour titre : *Stella orientalis occidentalis splendens.* Dans le quatrième article de cet écrit, il dit en parlant de la messe : *Nous croyons que l'oblation du mystère est le très-grand et véritable sacrifice du Testament nouveau, par lequel Dieu est rendu propice aux vivants et aux morts* (2).

Mais pourquoi m'arrêter à recueillir des témoignages rendus par des particuliers en faveur des églises filiales, tandis que je trouve dans le sein de l'église principale de la Grèce les attestations les plus magnifiques, et qui ont été données dans la forme la plus solennelle.

Monsieur le marquis de Nointel, ambassadeur du roi à la Porte ottomane, étant sollicité par des docteurs catholiques, qui étaient aux prises avec les calvinistes de France, de leur procurer des certificats bien sûrs et bien authentiques de la foi des Grecs sur les principaux points contestés, crut devoir profiter d'une occasion favorable qui se présenta, et qui avait rassemblé jusqu'à sept archevêques grecs à Constantinople. Il leur proposa par écrit quinze articles qui lui avaient été envoyés de France, et sur lesquels il leur demanda leur sentiment. La réponse sur le troisième fut que *l'Eucharistie est un sacrifice pour les vivants et pour les morts, établi par Jésus-Christ, et que les apôtres nous ont laissé par tradition.* L'acte fut donné à Péra, faubourg de Constantinople, l'an 1671, le 18 juillet, et signé par Barthélemi d'Héraclée, Jérémie de Calcédoine, Méthodius de Pisidie, Métrophane de Cyzique, Antoine d'Athènes, Joachim de Rhodes, Néophyte de Nicomédie.

Par quelle voie pourra-t-on s'assurer de la foi des Grecs? J'ose le demander, monsieur : si une attestation donnée dans la capitale par sept métropolitains à un ambassadeur de France, pour être montrée à des parties intéressées, vivement animées par la dispute, et servir dans tout l'Occident de monument constant de la créance de l'église grecque; si, dis-je, une telle attestation ne peut suffire pour faire connaître les véritables sentiments de cette église. Il vous paraît sans doute qu'il ne se peut rien ajouter à la force et à l'authenticité de cet acte; mais si je fais voir que des synodes entiers ne se sont pas expliqués moins

(1) *Septem habent sacramenta, et panem in corpus Domini, et vinum in sanguinem transmutari putant. Hæc in Liturgiis Deo Patri offerunt pro peccatis sacerdotum et ignorantiis populi.* Germano-Græca, l. 5, p. 226.

(1) *Missa est tanquàm sacrificium propitiatorium, instituta ad peccatorum veniam impetrandam tum vivis tum defunctis, et ad iram divinam placandam, necnon ad avertenda flagella nobis impendentia, quâ ratione dicitur et est ἱλαστικόν, id est, propitiatorium; etsi enim sacrificium missæ non sit instrumentum immediatum producens gratiam, sicut sacramenta sunt, est tamen instrumentum movens Deum, ut jam placatus peccatori donum pœnitentiæ concedat, cujus interventu justificetur.*

(2) *Credimus oblationem mysterii esse verissimum ac proprium sacrificium novi Testamenti, quo propitiatur Deus vivis et mortuis.*

clairement, vous concevrez encore mieux qu'il n'y a que des esprits ridiculement contentieux qui oseront disputer sur un fait si invinciblement établi. Or je puis produire les décisions de deux synodes, célébrés dans ces derniers temps par les Grecs séparés de nous.

Le premier s'est tenu dans l'île de Chypre, à Leucosie, l'an 1668, par l'archevêque Nicéphore, plusieurs évêques, grands-vicaires, abbés et prêtres de cette île. Hilarion Cicada, évêque de la même île, en a fait un extrait, qui a été envoyé en France, et dont l'original grec se trouve dans la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Sur ce qui regarde la messe, voici les termes du synode : *Si quelqu'un dit que ce n'est pas un sacrifice non sanglant, propitiatoire pour les péchés des vivants et des morts, et qu'il ne faut pas adorer Jésus-Christ dans le sacrement de l'Eucharistie, qu'il soit regardé comme hérétique, et soumis à toutes les peines et censures portées contre les hérétiques.* Le synode ajoute, à la fin, que c'est là la foi de quatre patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem, des Moscovites, des Russes, de la Bulgarie, de la Servie, de la Mysie-Supérieure et Inférieure, de l'Epire, des Arabes, et des Egyptiens. Si ce n'était pas là en effet la créance de tous ces peuples, le synode eût-il jamais osé la leur imputer? et la crainte d'être contredit par ceux qui auraient eu peine à se voir prêter une autre doctrine que la leur, n'eût-elle pas rendu le synode assez circonspect pour ne pas mettre sur le compte d'autrui ce qui ne devait pas y être.

Le second synode a été tenu à Jérusalem, sous le patriarche Dosithée. Ce fut par son ordre et par celui du synode que fut composé un extrait synodal intitulé : *Bouclier de la foi*, qui fut envoyé par le patriarche à Louis XIV, comme une preuve authentique de la foi des peuples commis à ses soins, et qui se conserve précieusement dans la Bibliothèque-du-Roi. Dosithée, parlant au nom du synode, se plaint d'abord des calvinistes de France, de ce qu'ils imputent aux Grecs des sentiments dont ils sont infiniment éloignés; il dit que ce n'est pas par ignorance qu'ils en usent ainsi, puisqu'il a paru bon nombre de livres, dont il cite plusieurs, qui expliquent très-clairement leur doctrine, mais que c'est par une malice extrême, et pour en imposer aux simples. Venant ensuite à l'article de la messe, il dit qu'*il y a un sacrifice véritable et propitiatoire, qu'on offre pour toutes les personnes pieuses, vivantes et mortes, et pour l'utilité de tous, comme il est porté expressément dans les prières du sacrifice.* Et, sur la fin, il ajoute que les nestoriens, les Arméniens, les Cophtes, les Syriens, les Ethiopiens, qui demeurent sous la ligne équinoxiale, et au-delà même, vers le Tropique du Capricorne, quoique séparés des Grecs depuis plusieurs siècles, sont néanmoins parfaitement d'accord avec eux sur le nombre des sacrements, et sur ce qui a été dit dans le traité de la transsubstantiation et du sacrifice. *C'est ce que nous voyons de nos yeux*, dit-il, *et nos sens nous l'apprennent dans cette sainte ville de Jérusalem, où il y a des gens de tous les lieux du monde, et qui y viennent en pélerinage, tant savants que simples.* Qui pourra se persuader qu'un patriarche, parlant au nom d'un synode et de tout son patriarcat, ait entrepris de tromper un aussi grand roi que l'était Louis XIV, en déguisant ou en altérant la doctrine reçue dans son église.

Le patriarche d'Anthioche ne l'a point cédé à celui de Jérusalem; car quoiqu'il ne se soit pas déclaré à la tête d'un synode, il a fait signer l'acte (1), qu'il a fait remettre à M. le Marquis de Nointel, par un si grand nombre de témoins respectables, que cet acte ne peut passer pour être d'une autorité inférieure à celle d'une déclaration synodale.

Je dois d'autant moins omettre de rapporter ce qui est dit sur le sujet que je traite, que rien n'est plus propre à faire connaître la haute idée qu'ont les Grecs du sacrifice de la messe. *Nous croyons, dit le patriarche, que la messe est un vrai sacrifice non sanglant, d'autant plus parfait que les sacrifices qu'on offrait dans la loi de Moïse, que l'agneau de Dieu, qui ôte les péchés du monde, est plus parfait que les agneaux qui n'ont point d'âme raisonnable, et que le Prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech est plus parfait que celui qui est vêtu d'infirmité et capable de pécher; parce que le Messie dans la divine messe est celui qui est offert et qui offre, qui reçoit et qui donne, comme dit S. Chrysostôme. Or nous offrons ce sacrifice non sanglant au Très-Haut pour le pardon des péchés qu'ont commis les fidèles vivants et trépassés, comme nous ont appris les SS. apôtres instruits par le Messie.*

Qu'en pensez-vous, monsieur, vous qui êtes fait à examiner la nature et la qualité des pièces, et qui savez en estimer la juste valeur? celles que je viens de produire ne doivent-elles pas suffire pour convaincre tout le monde que l'église grecque est parfaitement dans les mêmes sentiments que nous touchant le prix, l'excellence et la vertu du sacrifice de la messe? Ce sont des attestations données par autorité publique, scellées du sceau des chefs des églises, signées par un très-grand nombre de témoins respectables, légalisées par des ambassadeurs ou par des consuls de nation, mises en dépôt dans des lieux dont chacun peut approcher pour les examiner et s'assurer de leur authenticité. Si jamais pièce écrite a mérité la foi du public, celles que je viens de citer ne doivent-elles pas être mises au premier rang de celles que l'on peut le moins contester?

Mais il ne s'agit pas ici de la seule église grecque, il y a encore d'autres sociétés chrétiennes en Orient, séparées de l'Eglise catholique par un schisme beaucoup plus ancien que celui des Grecs, et qui n'en sont pas moins d'accord avec eux et avec nous sur le point en question. Ce sont les jacobites et les nestoriens. Les premiers, qu'on appelle aussi monophysites parce qu'ils ne croient qu'une nature en Jésus-Christ, ont pour patriarche le successeur de Dioscore, condamné par le concile de Calcédoine, et, par conséquent, sont séparés de l'Eglise catholique depuis le temps de ce concile, qui s'est tenu l'an 451. Ils ont grand nombre d'églises dans l'Assyrie, l'Arménie, l'Egypte et l'Ethiopie. Les nestoriens, qui croient deux personnes en Jésus-Christ, et qui sont séparés de l'Eglise catholique depuis le concile d'Ephèse, célébré en 431, c'est-à-dire depuis treize siècles, sont répandus dans l'Asie, la Mésopotamie, le Diarbeck, la Perse, la Tartarie, et bien avant dans les Indes. Or les uns et les autres ne diffèrent en rien des catholiques, soit pour l'idée qu'ils ont de la nature du sacrifice de la messe, soit pour l'usage où ils sont de l'offrir pour les vivants et pour les morts. Il me sera fort aisé, monsieur, de vous en convaincre par des actes publics, que vous trouverez n'être pas moins bien conditionnés que ceux que vous avez déjà vus. Venons d'abord aux jacobites.

Les Arméniens, qui ont de nombreuses églises à Alep, à Ispahan et à Saint-Erméazin, sont incontestablement de cette secte; daignez jeter les yeux sur les déclarations authentiques qui ont été faites par les chefs de ces trois églises.

Le patriarche des Arméniens d'Alep, parlant au nom de son peuple, dit dans un acte daté du 1er mai 1668 : *Nous adorons d'un culte de latrie Jésus-Christ, qui est caché dans la sainte Eucharistie, et nous offrons dans le saint sacrifice de la messe, pour la rémission des péchés des vivants et des morts, le même corps qui a été crucifié, et le même sang qui a été répandu sur le calvaire.* Il ajoute à la fin : *Si quelqu'un ose soutenir le contraire de cette doctrine, qu'il soit anathème.* Cet

(1) *Cet acte, daté du premier mai 1673, a été dressé par le patriarche Néophyte, signé et approuvé par six archevêques et un très-grand nombre d'ecclésiastiques, et se garde dans la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés.*

acte est signé de trois évêques et de tout le clergé d'Alep. M. Baron, consul de la nation française, atteste que les sceaux et les seings ont été mis en sa présence.

L'archevêque des Arméniens d'Ispahan a fait quelque chose de plus, car il a adressé son attestation au roi : *Potentissimo coronato Ludovico regi gentis victricis Francorum.* Elle est datée du 10 décembre 1671, signée par trois évêques et le clergé d'Ispahan. M. de Nointel atteste qu'elle lui a été remise pour la faire tenir au roi. L'archevêque et les siens y protestent fortement contre treize articles de la doctrine de Calvin et de Luther, se plaignant qu'on la leur imputait calomnieusement. Parmi ces articles, contre lesquels ils se récrient si fort, est le quatrième, dans lequel il est dit que *la messe n'est pas un sacrifice de propitiation, et qu'ainsi il ne faut pas l'offrir pour les vivants et pour les morts.*

C'est contre les mêmes articles, conçus à peu près dans les mêmes termes, que le patriarche des Arméniens de Saint-Erméazin, situé dans l'Arménie-Majeure, appelée Ararat, s'éleva avec encore plus de force; car étant venu pour affaires à Constantinople, du temps que M. le marquis de Nointel était ambassadeur à la Porte, après avoir été requis par ce seigneur de s'expliquer sur les articles qui faisaient le sujet de la dispute entre les catholiques et les protestants, il lui déclara par l'acte le plus solennel qui se puisse, et qui se conserve avec d'autres de la même espèce dans la bibliothèque de Saint-Germain-des-Prés, que *ses oreilles n'avaient jamais rien ouï de pareil aux prétentions des calvinistes et des luthériens; que les propositions qu'ils soutenaient n'étaient jamais tombées dans sa pensée, et qu'il les rejetait comme des dogmes empestés et pleins de venin, protestant que lui et les siens n'entendront jamais qu'avec douleur des discours si horribles.* Or la quatrième des propositions contre lesquelles il témoigne tant d'horreur, était celle que j'ai déjà rapportée, qui est que *la messe n'est pas un sacrifice propitiatoire, et qu'il ne faut pas l'offrir pour les vivants et pour les morts.*

Vous trouverez sans doute, monsieur, qu'en voilà bien assez pour vérifier dans les jacobites une parfaite conformité de leurs sentiments avec les nôtres sur le sujet de la messe; reste à voir ce que pensent les nestoriens sur le même sujet. Je me contenterai de produire une seule attestation du métropolitain des nestoriens de la ville de Diabecker. C'est à M. Piquet que nous sommes redevables de cette pièce; ayant été consul pour les Français à Alep, il sut trouver le moyen d'engager le chef de cette église à s'expliquer sur les points contestés par les novateurs. L'acte est de l'an 1669, du 24 du mois de nisan. Il est bon, monsieur, de vous avertir que vous trouverez à la fin de cet écrit un certificat de M. l'abbé de Targni, bibliothécaire du roi, et un autre du R. P. Louis l'Emerault, bibliothécaire de Saint-Germain-des-Prés, qui font foi que les pièces que je cite sont dans l'une ou dans l'autre de ces deux bibliothèques, et que mes citations sont très-conformes à l'original. Voici les paroles du patriarche Joseph et de son clergé : Nous avons *appris avec un extrême étonnement qu'un certain fils de Satan, de la nation de France* (c'est de M. Claude, ministre de Charenton, qu'il parle), *a osé faire une injure atroce à l'église orientale, en lui imputant faussement de ne pas croire et de ne pas recevoir le très-grand mystère de l'oblation sacrée. Nous croyons fermement qu'après les paroles de Jésus-Christ, que le prêtre prononce par l'autorité qu'il a reçue du ciel, la substance du pain est changée en la substance du corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et que la substance du vin est changée en la substance de son sang précieux, en sorte qu'il ne reste rien du pain et du vin que les accidents de l'un et de l'autre. Nous offrons ce saint corps crucifié pour nous, et ce sang versé pour plusieurs et pour nous, c'est-à-dire pour les vivants et pour les morts, pour la rémission de leurs péchés et des peines qu'ils ont méritées, nous anathématisons ceux qui disent le contraire et qui ne reçoivent pas cette doctrine.* Quoi de plus formel, monsieur, que cette déclaration? Convenez, s'il vous plaît, que si un catholique romain avait à expliquer ce qu'il croit du mystère de l'Eucharistie et de l'oblation qui en est faite, il ne serait pas possible qu'il marquât sa pensée en termes plus clairs ni plus précis.

Voilà donc une vérité de fait parfaitement démontrée : c'est que toutes les églises d'Orient séparées de l'Eglise romaine depuis plusieurs siècles sont absolument d'accord avec nous sur ce qui regarde le sacrifice de la messe; j'ai dit toutes les églises d'Orient, car outre les trois dont j'ai parlé, savoir celle des Grecs, qu'on nomme melchites, celle des jacobites, et celle des nestoriens, il n'y en a pas d'autres en Orient, toutes les nations chrétiennes orientales étant dans l'une de ces trois communions, si l'on en excepte les catholiques romains.

Que s'il est invinciblement établi que toutes les églises orientales pensent aujourd'hui comme nous sur l'article de la messe, il est également manifeste qu'elles pensaient aussi de même immédiatement avant la naissance des disputes de Luther; car si ces églises avaient été pour lors d'un autre sentiment qu'elles ne sont aujourd'hui, il faudrait de nécessité que pendant le cours des deux derniers siècles il fût arrivé dans leur doctrine un changement fort considérable dont on pourrait marquer l'époque, l'auteur, les causes et les circonstances, ce que personne n'entreprendra de faire, je m'assure. D'ailleurs, si quelqu'un prétendait affirmer un changement arrivé en ce point, je lui demanderais s'il s'est fait imperceptiblement ou avec éclat; s'il s'est fait imperceptiblement, comment et par quels ressorts s'est-il fait également dans les trois églises avec tant d'uniformité et en si peu de temps? Et si c'est avec éclat, comment les pasteurs et les peuples, qui ont vu arriver ce changement, ou qui y ont eu part, l'ont-ils laissé ignorer si absolument à leurs descendants, qu'il n'en reste plus chez eux aucune connaissance; comment leurs voisins, amis ou ennemis, qui n'ont pu manquer de s'en apercevoir, ne leur ont-ils jamais fait sur cela aucun reproche? Il est, de plus, constant que les Liturgies dont se servent ces peuples sont de beaucoup plus anciennes que l'origine du luthéranisme. S'ils ont conservé le même langage dans le service public, qui pourra prétendre qu'ils ont varié dans les sentiments?

Il est donc incontestablement vrai que lorsque Luther commença à faire du bruit dans le monde par ses invectives contre la messe, l'usage en était établi chez toutes les nations chrétiennes de la terre, même chez celles qui depuis douze ou treize cents ans sont séparées de l'Eglise romaine; et si j'ai défié les esprits les plus portés à la chicane à oser s'inscrire en faux contre cette vérité, je compte, monsieur, qu'après les preuves que vous en avez vues, vous ne trouverez rien de présomptueux dans mon défi, et que, bien loin de là, vous le trouverez fait dans le sentiment de la confiance la plus juste et la plus légitime.

Venons présentement aux conclusions que je suis en droit de tirer de cette vérité de fait si bien établie; je me flatte, monsieur, qu'elles seront de votre goût, parce qu'étant dictées par le bon sens et la droite raison, il ne se peut que vous n'en sentiez aussitôt la justesse; et pourrez-vous la sentir, monsieur, sans lui donner votre approbation?

Je conclus premièrement que si avant la naissance du luthéranisme toutes les églises d'Asie et d'Afrique étaient aussi bien que celles d'Europe dans l'usage d'offrir la divine Eucharistie en sacrifice pour les vivants et pour les morts, c'était donc là pour lors l'usage de l'Eglise universelle; car selon vos docteurs les plus subtils et les plus raffinés, l'Eglise universelle n'est autre chose que l'assemblage de toutes les églises particulières. L'Eglise romaine n'est selon eux qu'une église particulière, et à ce compte ils la regardent comme étant très-sujette à pouvoir se tromper, au lieu que l'Eglise universelle est réputée chez eux

pour être incapable de donner dans l'erreur. C'est-à-dire qu'ils ne pensent pas que toutes les églises particulières du monde puissent s'accorder entre elles à recevoir et à ratifier une doctrine qui serait contraire à la foi, et qu'un point de doctrine universellement reçu de toutes les églises particulières doit nécessairement passer pour être une vérité orthodoxe. Suivant ces principes, que vous adoptez, voici comme je raisonne : L'Eglise universelle est incapable d'approuver et d'autoriser un mauvais culte, plein d'erreurs et de superstitions, bien moins encore de le pratiquer universellement : or avant Luther l'Église universelle approuvait et autorisait le sacrifice de la messe tel qu'il est en usage parmi nous ; car c'était la pratique de toutes les églises particulières de l'offrir comme nous faisons aujourd'hui, et ces églises particulières considérées conjointement faisaient, selon vous, ce que vous appelez l'Eglise universelle ; donc vous ne pouvez, sans renoncer à vos propres principes, soutenir que la messe soit un culte plein d'erreurs et de superstitions. C'est là, monsieur, un raisonnement fort pressant pour quiconque connaît les règles d'une exacte dialectique ; et pour ceux qui déférent davantage aux régles du bon sens, la maxime de S. Augustin n'est pas moins propre à leur faire sentir combien Luther s'est éloigné de la sagesse chrétienne, en entreprenant d'abolir le sacrifice de la messe. *C'est la plus impudente de toutes les folies*, dit ce Père, *d'oser s'élever contre ce qui se pratique par l'Eglise dans tout l'univers* (1). Or, monsieur, vous le savez, Luther s'est élevé contre le sacrifice de la messe, dont l'usage était généralement établi dans toutes les églises de l'univers. Concluez vous-même, s'il vous plaît ; car il ne me convient pas de tirer ici une conclusion, quelque directe qu'elle puisse être, où Luther soit taxé de folie insigne, d'impudence outrée ; je croirais n'observer pas assez les égards que je vous dois, si je lâchais en bonne forme contre un homme qui vous est cher, des épithètes si peu honorables.

Je conclus, en second lieu, que les passages que vos ministres citent de l'Épître aux Hébreux contre le sacrifice de la messe, ne sont pas aussi clairs qu'ils se l'imaginent ; car si ces passages renfermaient clairement l'exclusion de tout sacrifice, hors celui de la croix, comme les ministres le prétendent, il serait difficile de comprendre comment de tant de nations si différentes entre elles, pour le rit et pour le dogme, il ne s'en soit trouvée aucune qui se soit aperçue de cette clarté prétendue. Ainsi on a beau nous objecter ce passage de l'Épître aux Hébreux : *Que Jésus-Christ ne s'offre pas plusieurs fois lui-même*, 9, 25 ; *qu'il n'a paru qu'une fois à la fin des siècles en s'offrant lui-même pour victime*, 9, 26 ; qu'*après avoir offert une victime pour les péchés, il s'est assis à la droite de Dieu pour toute l'éternité*, 10, 12 ; que *nous avons été sanctifiés par l'offrande que Jésus-Christ a faite de son corps*, 10, 10 ; qu'*il a rendu parfaits, pour toute l'éternité, par une offrande, ceux qu'il a sanctifiés*, 10, 14 ; que *quand les péchés sont pardonnés, il n'y a plus d'offrande pour le péché*, 10, 18 ; nous ne trouvons dans tous ces textes aucune conséquence à tirer au désavantage du sacrifice de la messe ; nous concevons seulement que nous ne devons pas chercher à nous faire hors de Jésus-Christ une nouvelle propitiation pour apaiser Dieu, comme s'il ne l'était pas suffisamment par le sacrifice de la croix ; qu'il serait non seulement inutile, mais même injurieux à la passion du Sauveur, si nous voulions ajouter quelque supplément au prix de notre salut, comme s'il était imparfait ; mais qu'il ne nous est nullement défendu, et que c'est même une chose très-agréable à Dieu de lui présenter plusieurs fois les mérites de Jésus-Christ présent, et le prix infini qu'il a payé une fois à la croix ; qu'à la vérité le paiement du prix de notre rachat ne se réitère plus, parce qu'il a été bien fait la première fois, mais que nous faisons fort bien de continuer sans cesse ce qui nous applique cette rédemption ; qu'on peut dire dans un sens très-vrai que Jésus-Christ ne s'offre plus ni dans l'Eucharistie ni ailleurs, en prenant le mot *offrir* comme il est pris dans cette Épître, au sens qui emporte la mort actuelle de la victime, car il est indubitable que Jésus-Christ ne meurt plus ; mais que si ce mot se prend dans une signification plus étendue, ainsi qu'il se prend dans plusieurs autres endroits de l'Écriture, où il est souvent dit qu'on offre à Dieu ce qu'on présente devant lui, il ne peut y avoir aucun inconvénient à dire que Jésus-Christ s'offre tous les jours à Dieu dans l'Eucharistie par les mains des prêtres, puisqu'autant de fois qu'ils consacrent, Jésus-Christ paraît devant Dieu pour lui présenter en notre faveur le prix de ses mérites infinis.

Voilà, monsieur, le sens que nous trouvons dans les paroles de S. Paul, et c'est celui que toutes les nations chrétiennes, de quelque communion qu'elles soient, y ont vu aussi bien que nous ; d'où je conclus que ce sens est donc le véritable, puisque ç'a été le sens universel de tous les chrétiens de la terre, et que le sens que Luther a donné aux paroles de S. Paul est un sens faux et trompeur, quelque apparence qu'il puisse avoir d'ailleurs, parce que c'est un sens nouveau et particulier, et qui s'éloigne de la tradition constante de toutes les églises de l'univers.

Je conclus, en troisième lieu, que le sacrifice de la messe n'étant pas moins en usage dans les églises orientales que chez nous, il faut de nécessité que l'usage de l'offrir soit antérieur au schisme qui a séparé ces églises de l'Église catholique ; car si ce sacrifice était d'invention nouvelle, et qui eût pris naissance dans l'Église romaine par les innovations des papes ou des évêques latins, comment ces églises schismatiques, toujours très-opposées à l'Église catholique, et qui n'ont jamais cessé de critiquer ses usages et de blâmer ses dogmes, eussent-elles emprunté de nous une pratique qui aujourd'hui leur est commune avec nous ? leur passion n'a-t-elle pas toujours été plutôt de se distinguer de nous que de nous imiter ? Il est donc visible, par l'époque même de ces schismes, qu'on ne peut se dispenser de reconnaître qu'il y a plus de douze et treize siècles que ce sacrifice était déjà universellement établi dans l'Église ; et comme on ne peut nommer, ni dans le quatrième siècle ni dans les siècles précédents, personne qui soit l'auteur d'un culte si généralement répandu, il est indubitable non seulement par la célèbre règle de S. Augustin, mais aussi par celle de la droite raison, que pour en trouver l'origine il faut nécessairement remonter jusqu'au temps des apôtres.

Voilà, monsieur, trois conclusions qui, pour leur certitude, ne le cèdent certainement pas à celle des attestations. Je croirais faire tort à votre pénétration, si j'insistais à vous faire remarquer la liaison nécessaire qu'elles ont avec le principe d'où elles sont tirées. Ainsi je passe à la seconde vérité de fait ; et après vous avoir fait voir que nous avons pour nous l'usage de toutes les nations, je vais montrer aussi que nous avons également pour nous l'usage de tous les siècles.

Deuxième vérité de fait : *Nous avons pour nous l'usage de tous les siècles.*

J'ai de quoi, monsieur, vous satisfaire sur cet article, et vous verrez que les témoignages de l'antiquité nous manquent aussi peu que ceux des nations étrangères ; et s'il arrivait, contre mon espérance, que je ne pusse avoir le bonheur de vous persuader du prix et de l'excellence du sacrifice de la messe, je me promets, du moins, de pouvoir faire voir à quiconque que les chrétiens de tous les temps et de tous les lieux ont été, sur ce sujet, dans la même persuasion où nous sommes aujourd'hui.

Parmi les auteurs qui, depuis les apôtres, ont écrit

(1) *Si quid tota per orbem terrarum frequentat Ecclesia, quin ita sit faciendum disputare insolentissimæ insaniæ est.* Epist. 118, t. 2 edit. Froben., p. 558.

sur les vérités de la religion chrétienne, et dont les ouvrages nous restent, il n'y en a guère de plus anciens que S. Justin et S. Irénée. S. Justin a écrit environ cinquante ans après la mort de S. Jean, et S. Irénée a été disciple de S. Polycarpe, qui a eu pour maître l'apôtre S. Jean. Après ces deux auteurs, si voisins du temps des apôtres, suivent d'assez près Tertullien et S. Cyprien ; le premier ayant écrit sur la fin du second siècle, et le second vers le milieu du troisième. Or nous trouvons dans ces quatre auteurs des témoignages si positifs du sacrifice de la messe, dès lors universellement établi dans le monde chrétien, que, pour ne pas vouloir les reconnaître, il faut renoncer au témoignage de ses yeux, de l'intelligence humaine, à la bonne foi, et à tout ce qui se fait sentir dans une conscience qui ne peut se cacher la vérité qu'on lui présente ; jugez, monsieur, si j'exagère. Voici comme parle S. Justin dans son dialogue avec Tryphon. *Dieu témoigne*, dit-il, *avoir pour agréables tous ceux qui offrent le sacrifice que Jésus Christ nous a appris à offrir*, *c'est-à-dire*, comme il l'explique aussitôt, *le sacrifice*, *qu'on nomme Eucharistie*, *et qui se prépare avec du pain et du vin; sacrifice*, ajoute-t-il, *que les chrétiens offrent dans tous les lieux du monde* (1) ; où je vous prie, monsieur, de remarquer que si cet auteur n'eût fait que nous marquer la haute idée qu'il avait du sacrifice de la messe, on comprendrait aisément comment vos ministres pourraient se retrancher à dire qu'ils ne se croient pas obligés d'être de son sentiment : mais vous concevez assez que nous ne le citons pas comme un auteur qui nous a dit sa pensée; nous le citons comme un témoin qui nous apprend ce qui se faisait de son temps : douter de son témoignage, ou révoquer en doute que ce n'ait été en effet dès lors l'usage universel de tous les chrétiens de la terre d'offrir l'Eucharistie en sacrifice, ce serait, à mon avis, non seulement marquer un entêtement bien extraordinaire, mais je compte, monsieur, que, même à votre avis, ce serait marquer une espèce de démence.

S. Irénée nous assure que *Jésus-Christ en consacrant le pain et le vin nous a enseigné une oblation nouvelle*(2); *que cette oblation est le sacrifice du Testament nouveau ; que l'Église l'a reçu des apôtres*, *et qu'elle l'offre dans tout l'univers ; que*, *suivant la prédiction du prophète Malachie*, *Dieu a rejeté les anciens sacrifices pour faire place à ce sacrifice très-pur, qui, depuis le lever du soleil jusqu'au couchant, est offert au Très-Haut, et par lequel son nom est glorifié parmi les gentils*, c'est-à-dire parmi ceux qui avant leur conversion vivaient dans le paganisme.

Que diront à cela messieurs vos ministres? Soutiendront-ils encore que les hommes ont changé la nature de l'Eucharistie; que Jésus Christ n'en avait fait qu'un sacrement, et que des hommes hardis et entreprenants ont osé en faire un sacrifice; mais qui sont ces hommes téméraires? qu'on les nomme. Voilà S. Irénée qui nous assure que l'Église a reçu ce sacrifice des apôtres, et que les apôtres l'ont appris de Jésus-Christ. Ce saint évêque, en parlant ainsi, vous paraît-il, monsieur, mériter quelque créance, ou l'en jugez-vous absolument indigne? Était-il informé du sujet dont il nous parle, ou manquait-il de connaissances nécessaires? D'où savait-il ce qu'il nous en dit? Il le savait sans doute du maître qui l'avait instruit; mais qui avait été son maître? C'était S. Polycarpe, premier évêque de Smyrne, qui avait conversé familièrement avec les apôtres, et qui avait été formé par les soins de S. Jean. Seraient-ce donc les apôtres qui auraient trompé S. Polycarpe, en lui faisant accroire qu'ils avaient appris de Jésus-Christ à offrir ce sacrifice, quoiqu'il n'en fût rien ; ou serait-ce S. Polycarpe qui aurait trompé S. Irénée, en disant avoir reçu des apôtres une doctrine dont il ne leur avait jamais ouï parler? En faut-il plus, monsieur, que ce seul témoignage pour fermer la bouche à ces hommes aussi audacieux que mal instruits, qui, en invectivant contre la messe, crient sans cesse à l'innovation et à la témérité des entreprises humaines! Du moins ne pourront-ils disconvenir que du temps de S. Irénée, c'est-à-dire tout au plus cent ans après la mort de l'apôtre S. Jean, la pratique d'offrir l'Eucharistie en sacrifice n'ait été universelle dans tout le monde chrétien ; car enfin S. Irénée avait des yeux, et il ne fallait que cela pour le voir et s'en assurer; on doit aussi lui supposer du sens et quelque soin de son honneur, et il ne fallait que cela pour l'empêcher d'avancer une fausseté qui eût été démentie par la notoriété publique.

Venons à Tertullien. En combien d'endroits ne parle-t-il pas du sacrifice des chrétiens; et que peut-on entendre par ce sacrifice, si ce n'est celui que nous offrons aujourd'hui sur nos autels? Ne dit-il pas que c'était l'usage des chrétiens de son temps d'offrir le sacrifice pour le salut et la conservation de l'empereur (1) ; qu'il n'était pas permis aux femmes d'enseigner ni de baptiser dans les églises, ni d'y offrir le sacrifice (2); qu'il n'y a guère pour elles de causes légitimes de sortir de la maison que quand il s'agit de visiter des malades, ou d'assister au sacrifice, ou d'entendre la parole de Dieu (3) ; que c'est bien vainement que plusieurs chrétiens de son temps craignaient de rompre le jeûne en participant au sacrifice; que tel devoir de piété ne peut le rompre, et que s'ils avaient sur cela quelque inquiétude, il leur était très-aisé d'y remédier en assistant au sacrifice, et en différant à un autre jour à recevoir le corps du Seigneur, que par là ils satisferaient également et à leur piété, et à l'obligation du jeûne (4)? Peut-on s'empêcher de remarquer dans tout cela l'usage que je soutiens avoir été universellement pratiqué dès les premiers temps? et Kemnitius mérite-t-il d'être écouté lorsqu'il veut faire croire que par le sacrifice du nouveau Testament on peut fort bien entendre les aumônes, les prières, les actions de grâces, et les actes intérieurs d'une piété sincère, comme si l'obligation de pratiquer ces sortes de choses n'avait pas été également commune à ceux qui ont vécu dans l'ancienne loi. Rien de tout cela fut-il jamais interdit aux femmes? Tertullien néanmoins nous assure qu'il ne peut leur être permis d'offrir le sacrifice ; il faut donc que par le mot de sacrifice il ait entendu autre chose que de simples actions de piété ; et qu'aurait-il pu entendre, sinon ce que nous entendons

(1) *Universos igitur qui per nomen istius sacrificia offerunt quæ Jesus Christus fieri tradidit, hoc est in Eucharistiâ panis et calicis, quæ in loco omni à christianis fiunt, prævertens Deus gratos sibi esse testificatur.* Bibliotheca Patrum, t. 2, part. 2, apud Anissonios, p. 99.

(2) *Eum qui ex naturâ panis est, accepit, et gratias egit dicens :* HOC EST CORPUS MEUM.... *Et novi Testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo.... Malachias sic præsignificavit : Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus omnipotens, et sacrificium non accipiam de manibus vestris, quoniam ab ortu solis usque ad occasum nomen meum glorificatur inter gentes, et in omni loco incensum offertur nomini meo et sacrificium purum.... Prior quidem populus cessavit offerre Deo, omni autem loco sacrificium offertur Deo, et hoc purum.* Lib. 4, c. 32, edit. Col., p. 355.

(1) *Itaque et sacrificamus pro salute imperatoris, sed Deo nostro et ipsius.* Lib. 2 ad Scapulam, c. 2 ed. Frob., p. 553.

(2) *Non permittimus mulieri in ecclesiâ nec docere, nec tingere, nec offerre.* Lib. de velandis Virgin., c. 9, ed. Frob., p. 496.

(3) *Mulieribus nulla procedendi causa non tetrica; aut imbecillis aliquis ex fratribus visitandus, aut sacrificium offertur, aut verbum Dei administratur.* Lib. de Cultu fem., c. 7, ed. Frob., p. 517.

(4) *Accepto corpore Christi et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii, et executio officii.* Lib. de Oratione, c. 14, p. 793.

aujourd'hui? je veux dire de l'oblation du corps et du sang de Jésus-Christ, qui se fait par le ministère du prêtre.

Je ne dois pas omettre S. Cyprien, qui mérite sans doute d'avoir aussi son rang parmi les témoins de la première antiquité. Ce saint docteur ne se contente pas de dire en termes formels, que c'est Jésus-Christ qui est l'auteur du sacrifice de la messe, et le maître qui nous l'a enseigné (1); qu'il est le souverain Prêtre du Très-Haut selon l'ordre de Melchisédech; que comme Melchisédech a offert du pain et du vin, aussi Jésus-Christ a-t-il employé la même matière pour en faire son corps et son sang, et que c'est là le sacrifice qu'il offre à Dieu son Père (2). Il nous apprend, de plus, que de son temps, et bien avant lui, c'était la pratique constante d'offrir le sacrifice de la messe pour les fidèles décédés; car, après avoir fait entendre combien il convient peu que des personnes consacrées au service des autels s'engagent trop avant dans le soin des affaires temporelles, il dit que les évêques ses prédécesseurs avaient réglé fort sagement que si quelqu'un des fidèles venait à nommer un homme d'église pour tuteur à ses enfants, on s'abstiendrait d'offrir après son décès, le sacrifice pour le repos de son âme (3); ce qui suppose sans doute qu'on offrait le sacrifice pour tous les autres fidèles qui n'avaient donné aucun sujet de plainte contre eux. Et comme ce saint nous assure que c'étaient les évêques ses prédécesseurs qui avaient fait ce réglement, et que ce réglement supposait l'usage du sacrifice pour les morts déjà établi, il est évident qu'on ne peut remonter jusqu'à l'origine de cet usage sans toucher au temps même des apôtres. Aussi Tertullien compte-t-il parmi les pratiques qui nous sont venues des apôtres, et qui ne se trouvent pas marquées dans l'Ecriture, celle d'offrir tous les ans le sacrifice pour les défunts, au jour auquel ils sont décédés (4); et il en fait un devoir si indispensable aux femmes veuves, qu'il ne craint pas de dire que celles qui y manquent ont comme renoncé et répudié leur mari (5).

Vous savez, monsieur, que rien ne déplaît tant à vos ministres dans le sacrifice de la messe, que l'usage que nous en faisons pour procurer du soulagement aux défunts. Quelles lamentations Mélancton ne fait-il pas sur ce sujet dans plusieurs endroits de l'Apologie de la Confession d'Augsbourg? Selon lui (6), tous les gens de bien doivent avoir le cœur pénétré de la plus vive douleur de voir que contre la destination de la cène, uniquement instituée pour instruire, consoler et fortifier les vivants, on en détourne l'usage en faveur des morts. Ce n'est rien moins, à son avis, que *flétrir l'Evangile et corrompre l'usage des sacrements* (7). Mais Mélancton, en déclamant si fort contre notre usage, savait-il que Tertullien, si voisin du temps des apôtres, nous donne pour une tradition apostolique la coutume d'offrir le sacrifice pour les morts au jour de l'anniversaire? Savait-il que S. Cyprien, auteur né sur la fin du second siècle, fait voir évidemment, par la manière dont il s'exprime, qu'il supposait la pratique d'offrir le sacrifice pour les morts aussi ancienne que le christianisme? Avait-il lu la cinquième Catéchèse de S. Cyrille, évêque de Jérusalem, qui, écrivant vers le milieu du quatrième siècle pour l'instruction des catéchumènes, qui se disposaient à recevoir le baptême, se sera sans doute servi des paroles les plus simples et les plus claires pour leur donner des idées justes et exactes sur les mystères et les cérémonies de la religion chrétienne. Or voici comme il leur parle, et je vous prie, monsieur, de faire attention si les paroles que je vais citer marquent seulement la pensée de l'auteur, ou si elles ne font pas connaître en même temps la pratique universelle de l'Église de son temps; car c'est là le point qui doit particulièrement être remarqué, et il est très-important de ne s'y pas méprendre; voici, dis-je, les paroles du saint et savant auteur: *En célébrant le sacrifice, nous prions en dernier lieu pour ceux qui sont décédés parmi nous, estimant que leurs âmes reçoivent beaucoup de secours du sacrifice redoutable de nos autels, et des prières qui l'accompagnent* (1). Puis se demandant comment il se peut qu'en faisant mention d'une âme pendant le sacrifice, on lui procure du soulagement, il répond par la comparaison d'un roi qui aurait envoyé un de ses sujets pour de mauvaises actions en exil: *Si les proches de l'exilé*, dit-il, *présentaient au prince une couronne d'or pour apaiser sa colère, ce serait sans doute un bon moyen pour l'engager à abréger le temps, ou à adoucir la peine de l'exil: C'est ainsi*, ajoute-t-il, *qu'en priant pour les morts pendant le sacrifice, nous offrons à Dieu non pas une couronne, mais Jésus-Christ son Fils mort pour nos péchés, afin de rendre propice et à eux et à nous celui qui de sa nature est très-porté à la clémence* (2).

Qui ne voit dans ces paroles un usage général de l'Église, bien marqué, notifié et expliqué à ceux qu'on voulait former à la religion et à la vraie piété, et cela dans un siècle où le christianisme était le plus florissant, je veux dire peu d'années après la mort du grand Constantin, premier empereur chrétien, qui s'était si fort appliqué à le faire fleurir. C'est bien dommage que Mélancton n'ait pas paru dès lors dans le monde pour empêcher les horribles profanations qu'il nous reproche avec tant d'aigreur; il se fût sans doute fait admirer en apprenant à tous les chrétiens de ce temps-là qu'offrir l'Eucharistie en sacrifice pour les morts, c'est flétrir l'Évangile, et corrompre l'usage des sacrements. Le bon homme n'a-t-il pas vu qu'avant de nous faire le procès, il fallait le faire aux chrétiens des quatre premiers siècles, et qu'il ne pouvait nous condamner sans condamner en même temps la plus sainte, la plus pure et la plus respectable antiquité? Entreprendre de pareils exploits, c'est sans doute vouloir se signaler; mais est-ce vouloir signaler son zèle pour la pureté de la doctrine, ou est-ce vouloir faire connaître à tout l'univers le dérangement d'une cervelle sottement échauffée?

Que dirai-je de S. Augustin? Est-il permis de croire que Mélancton, cet impitoyable censeur de la messe pour les morts, ait jamais su ce que le saint docteur nous apprend sur ce sujet? Savait-il ce que ce grand homme raconte, au neuvième livre de ses Confessions,

(1) *Quòd Jesus Christus Dominus noster sacrificii hujus auctor et doctor fuit et docuit.* L. 2, epist. 3, edit. Froben., p. 51.

(2) *Nam quis magis sacerdos Dei summi quàm Dominus noster Jesus Christus, qui sacrificium Deo obtulit, et obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est, panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem.* L. 2, epist. 3, ed. Frob., p. 52.

(3) *Quod episcopi antecessores nostri religiosè considerantes et salubriter providentes, censuerunt ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret; ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo, nec sacrificium pro ejus dormitione celebraretur.* Lib. 1, epist. 9, ed. Frob., pag. 449.

(4) *Oblationes pro defunctis annuâ die facimus.* Lib. de Coronâ militis, edit. Froben., pag. 35.

(5) *Pro animâ ejus oret, et offerat annuis diebus dormitionis ejus; nam hæc nisi fecerit, verè repudiavit, quantùm in ipsâ est.* Lib. de Monog., edit. Froben., p. 578.

(6) *Art. 12, de Missâ*, typis Christ. Scholvini, pag. 272.

(7) *Hoc est Evangelium contaminare, corrumpere usum sacramentorum.* P. 373.

(1) Καὶ πάντων ἁπλῶς τῶν ἐν ἡμῖν προκεκοιμημένων, μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας. Edit. Paris., p. 241.

(2) Οὐ στέφανον πλέκομεν, ἀλλὰ Χριστὸν ἐσφαγιασμένον, ὑπὲρ τῶν ὑμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον. Ibidem.

de sainte Monique sa mère; comment, étant assez proche de sa fin, elle ne demanda ni à être embaumée après sa mort, ni à être mise dans le tombeau de ses pères, ni à avoir de magnifiques obsèques, marquant uniquement le désir qu'elle avait qu'on se souvînt souvent d'elle à l'autel (1)? Savait-il ce que S. Augustin raconte encore au même livre; comment, après la mort de sa mère, on offrit pour elle *le sacrifice de notre rédemption*, le corps étant présent, ainsi que cela se pratique encore aujourd'hui chez nous, ajoutant, par circonstance, qu'il ne versa aucune larme pendant toute la cérémonie (2), quoiqu'il en répandît beaucoup le lendemain à son réveil.

Mais ce que Mélancton devait le moins ignorer, est que S. Augustin, faisant un recueil des hérésies, et venant à celle d'Aérius, lui reproche, pour le premier de tous les chefs qui ont rendu sa mémoire infâme, d'avoir enseigné qu'il ne fallait ni prier ni offrir de sacrifice pour les morts (3). C'est ce que tous les Pères qui ont dressé un catalogue des hérésies, comme S. Épiphane (4), S. Damascène (5), S. Isidore, n'ont pas manqué de faire aussi bien que lui. Que penserai-je ici de votre fameux apologiste? A-t-il eu connaissance de tout ce que je viens de dire, ou l'a-t-il ignoré? S'il en a eu connaissance, comment a-t-il pu, sans parler contre sa conscience, soutenir qu'en appliquant l'Eucharistie au soulagement des morts, nous n'avions pour nous ni l'exemple de l'ancienne Église, ni les témoignages des Pères (6)?

Vous venez de voir, monsieur, ce qui en est. Ce n'est point ici une affaire où il soit possible de vous surprendre, ni de vous en imposer; pour s'assurer de la vérité des choses et des faits, il n'y a qu'à ouvrir les livres, et à faire usage de ses yeux : j'ai cité bien exactement l'édition et la page; les éditions ne peuvent être suspectes, puisque j'ai eu soin de choisir celles qui ont été faites en pays protestants. Mais si Mélancton a ignoré ce qui est si parfaitement attesté par l'antiquité, à quel homme a-t-on confié la défense de votre cause? Quel fond peut-on faire sur tout ce qui est dit par un homme si mal instruit; et de quel œil faudra-t-il regarder un ouvrage fait pour rendre compte à tout l'univers de la foi des protestants, adopté par tout le parti pour livre symbolique, ouvrage néanmoins où il se trouve des marques si visibles ou d'une ignorance qui ne peut être excusée, ou d'une imposture qui, au défaut de l'ignorance, serait encore bien moins excusable?

Ne pensez pas, monsieur, que je sois au bout des certificats que me fournit la vénérable antiquité pour prouver le constant usage du sacrifice de la messe pour les vivants et pour les morts; tout ce que j'ai produit jusqu'ici n'en est encore que la moindre partie. Je puis dire que la multitude des témoins m'embarrasse, et que l'abondance des preuves me fait trouver de la difficulté dans le choix de celles que je dois employer. Il faut éviter de vous ennuyer par de fatigantes citations, et néanmoins en dire assez pour ne vous laisser aucun doute sur la vérité du fait dont il s'agit; c'est là la vue qui doit me régler dans ce qui me reste à dire; et je comprends que, pour la suivre, je dois me borner à ne vous présenter qu'un assez petit nombre d'autorités des plus décisives : il y en aura bien assez pour vous donner de l'étonnement, et peut-être pour exciter votre indignation au sujet de l'attentat des novateurs.

Oui, monsieur, quand je lis dans S. Augustin que le sacrifice de l'Eucharistie a succédé à tous les sacrifices de l'ancien Testament, et qu'au lieu de toutes les oblations de l'ancienne loi, c'est le corps de Jésus-Christ qu'on offre et qu'on distribue à ceux qui se présentent pour y participer (1); dans S. Chrysostôme que Jésus-Christ a changé les sacrifices, et qu'au lieu du sang des bêtes il a commandé qu'on l'offrît lui-même (2); dans S. Ambroise que quoiqu'il semble que Jésus-Christ n'offre plus maintenant il est pourtant offert sur la terre lorsque son corps est offert, et que c'est lui-même qui l'offre, puisque c'est sa parole qui consacre le sacrifice (3); dans S. Grégoire de Nysse que Jésus-Christ, prévenant la violence des Juifs, s'était offert lui-même pour victime, étant en même temps et le prêtre et l'agneau, et que cela était arrivé lorsqu'il donna son corps à manger et son sang à boire à ses chers disciples (4); dans S. Cyrille d'Alexandrie que le Fils de Dieu s'est sacrifié volontairement dans la cène, non par ses ennemis, mais par lui-même (5); quand je vois, dis-je, ces sortes d'expressions dans les plus savants Pères de l'Eglise, qui ont parlé le langage universel de leur temps, je ne puis douter, monsieur, que si vous voulez examiner ces expressions de près, vous n'y trouviez absolument les mêmes idées que nous avons aujourd'hui du sacrifice de la messe; et que vous ne soyez aussi indigné que surpris de voir vos ministres traiter d'abus énorme, de sacrilége, de profanation abominable un culte qui, dans les siècles les plus florissants de l'Église, a été regardé pour ce qu'il y a de plus saint, de plus auguste, et de plus divin dans le christianisme. Et quand, outre ce que je viens de dire, je trouve dans les saints Pères une infinité de particularités qui font voir qu'on célébrait le sacrifice de la messe pour les mêmes usages pour lesquels nous le célébrons aujourd'hui; qu'on se faisait la même obligation d'y assister; qu'on en ressentait des effets prompts et merveilleux; quand, par exemple, je trouve dans Eusèbe qu'à la dédicace de l'Eglise de Jérusalem plusieurs évêques faisaient de savants discours au peuple pour l'exhorter et l'instruire, et que ceux qui n'avaient pas le don de la parole offraient le sacrifice non sanglant pour le bien de l'Eglise, pour la paix, pour la santé de l'empereur et de ses enfants (6); quand je vois que S. Léon étant consulté

(1) *Tantummodò memoriam suî ad altare fieri desideravit.* Lib. 9, c. 12, edit. Froben. t. 1, p. 160.

(2) *In eis precibus, quas tibi fudimus, cùm offerretur pro eâ sacrificium pretii nostri jam juxta sepulcrum posito cadavere, priusquàm deponeretur non flevi.* Lib. 9 Confess., cap. 11, ed. Froben. t. 1, p. 159.

(3) *Dicens orare, vel offerre pro mortuis oblationem non oportere.* Lib. de Hæresibus, hæres. 53, t. 6 ed. Frob., p. 25.

(4) *Epiph., in Anacephaleosi*, t. 2 edit. Petavii, pag. 148.

(5) *Damasc.*, edit. Basil. p. 381.

(6) *Postremò transferunt missam ad mortuos...; neque Ecclesiæ veteris neque Patrum testimonia habent.* Art. 12 Apol. de Sacrificio, sub finem, edit. Scholvini pag. 266.

(1) *Id enim sacrificium successit omnibus illis sacrificiis veteris Testamenti, quæ immolabantur in umbrâ futuri. . . Pro illis omnibus sacrificiis et oblationibus corpus ejus offertur, et participantibus ministratur.* L. 17 de Civitate Dei, c. 20, t. 5 edit. Frob., p. 983.

(2) *Hic autem multò admirabilius et magnificentius sacrificium præparavit, et cùm sacrificium ipsum commutaret, et pro brutorum cæde seipsum offerendum præciperet.* Hom. 24, in 1 ad Corinth., t. 4, apud Hugonem, p. 116.

(3) *Offerimus pro populo sacrificium, et si infirmi merito, tamen honorabiles sacerdotio, quia etsi Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur.* In psal. 38, t. 1 ed. Paris., p. 853.

(4) *Arcano sacrificii genere seipsum pro nobis hostiam offert, et victimam immolat sacerdos simul existens et agnus. Quando id præstitit? Cùm corpus suum discipulis congregatis edendum præbuit.* Orat. in Resurrect. Christi, t. 3 edit. Paris., p. 389.

(5) *Filius spontè immolatur non quidem hodiè à Dei hostibus, sed à se ipso.* Homil. in mysticam Cœnam, t. 5, part. 2 edit. Paris. an. 1638, p. 316.

(6) *Qui verò ad hæc aspirare non poterant, incruentis*

sur ce qu'il y avait à faire lorsque les églises étaient trop petites pour contenir tout le monde qui voulait assister au sacrifice, répond qu'il ne faut faire aucune difficulté de le réitérer pour ceux qui n'ont pu trouver place (1); quand je lis dans S. Fulgence la résolution d'une difficulté qui lui avait été proposée, savoir s'il faut offrir le sacrifice à Dieu le Père seul, ou conjointement aux trois Personnes, et qu'il répond que c'est la pratique générale de l'Église catholique de l'offrir indivisiblement à la sainte Trinité (2); quand je vois le grand concile de Nicée blâmer très-fort les diacres d'oser donner la communion aux prêtres, disant pour raison qu'il ne convient pas que ceux qui ont le pouvoir d'offrir le corps de Jésus-Christ en sacrifice le reçoivent de ceux qui n'en ont pas le pouvoir (3); quand je lis dans S. Augustin que le tribun Hespérius s'étant plaint de l'infestation des mauvais esprits, qui tourmentaient ses esclaves et son bétail dans une de ses métairies, et qu'un prêtre étant allé offrir le sacrifice du corps de Jésus-Christ dans le lieu même, la vexation y cessa aussitôt (4); quand j'apprends de S. Grégoire-le-Grand qu'une femme faisait célébrer toutes les semaines le sacrifice de la messe pour son mari qu'elle croyait mort, quoiqu'il ne fût qu'en captivité, et que le captif se trouvait libre de ses liens à chaque fois pendant le temps du sacrifice (5); tous ces faits et une infinité d'autres, qu'il serait trop long de rapporter, me font voir aussi clairement la pratique des temps passés que mes yeux me font voir clairement la pratique d'aujourd'hui; et je suis très-sûr, monsieur, que, pour peu que vous vouliez réfléchir sur la nature et la qualité de ces faits, vous y verrez la même chose que j'y vois.

Mais laissons là les livres dont j'ai tiré ces faits, et considérons les édifices, les églises et les temples; examinez-en la structure, s'il vous plaît, et voyez si les pierres mêmes ne nous annoncent pas l'universalité et la continuité de l'usage que je dis nous avoir été transmis par la plus respectable antiquité. En effet, que voyez-vous dans toutes les églises de cette ville, je ne dis pas seulement dans les nôtres, mais aussi dans celles que vous occupez? Y en a-t-il une seule qui ne soit terminée vers l'orient par un chœur? Mais à quoi bon ce chœur; quelle en est la destination? Il vous est parfaitement inutile, vous le savez, monsieur; vous n'en faites aucun usage. La forme de ces églises dit donc évidemment qu'elles ont été bâties pour un culte fort différent du vôtre. Qui ne sait que le chœur est destiné à renfermer un autel et à séparer le prêtre et ceux qui sont occupés avec lui au sacrifice de la foule du peuple? Vous avez détruit les autels, mais ce qui en faisait l'enceinte est resté, et rend témoignage contre vous, en déclarant hautement que c'est là le lieu où l'on offrait le sacrifice; car il est très-vrai de dire que partout où il y a un chœur, là il y avait un autel; et que partout où il y avait un autel, là se célébrait le sacrifice de la messe. Vous n'ignorez pas, monsieur, qu'il y a dans cette ville des églises bâties depuis plus de sept cents ans : la nef de la cathédrale a été commencée l'an 1015, et le chœur est beaucoup plus ancien. Votre église de Saint-Thomas, telle qu'elle est aujourd'hui, a été achevée l'an 1030. Il y a dans la province des églises notablement plus anciennes que celles-là; qu'y voit-on, si ce n'est la même figure? Et peut-on former le moindre doute qu'elles n'aient été bâties sur le modèle d'autres qui subsistaient déjà depuis plusieurs siècles; et qu'ainsi, à remonter jusqu'au premier établissement du christianisme dans cette province, un des principaux usages des églises n'ait été d'y offrir le sacrifice de la messe. Voilà monsieur, ce que les pierres et les murailles ne disent pas moins clairement que les livres : *Si hi tacuerint, lapides clamabunt* (Luc. 19, 40).

Que répond à tout cela Luther, le plus outré de tous les déclamateurs de la messe? Il proteste contre l'antiquité, et témoigne un profond mépris pour ceux qui cherchent à s'appuyer de ce côté-là, les traitant de lunatiques, et de gens qui n'ont pas un moment d'intervalle lucide. *Si les Pères,* dit-il, *ont failli et erré dans plusieurs choses, n'y a-t-il pas de la fureur à vouloir faire passer leurs actions et leurs paroles pour tout autant de règles divines d'une piété infaillible? Qui pourra nous dire pour sûr en quoi ils ne se sont pas trompés, puisqu'il est constant qu'ils se sont trompés très-souvent.... Nous n'écoutons pas ceux qui nous disent : S. Bernard en a usé ainsi, S. Bernard s'est expliqué ainsi; mais bien ceux qui nous disent : S. Bernard a dû agir, parler, écrire ainsi, pour se conformer à l'Écriture. Il ne s'agit pas du fait, il s'agit du droit. Les saints ont pu se tromper en enseignant, et faillir dans leur conduite, mais l'Écriture ne peut nous tromper par ses leçons salutaires, et ceux qui les suivent sont toujours très-sûrs de ne point s'égarer, ni dans leur créance, ni dans leur conduite* (1).

Que dire à cette défaite, monsieur; n'est-elle pas des plus ingénieuses? j'avoue qu'elle serait capable d'éblouir bien des gens qui auraient moins de pénétration que vous; mais vous qui savez si bien démêler les tours artificieux, je compte que vous ne vous laisserez pas surprendre à celui-ci. Prenons d'abord ce que Luther nous accorde. Il proteste contre l'antiquité; dès là même il nous l'abandonne, avouant qu'elle lui est absolument contraire; car il est bien visible qu'il ne protesterait pas contre s'il se la croyait favorable. Or, monsieur, cet aveu nous est infiniment avantageux, comme vous le sentez assez, et fait bien formellement la condamnation de Luther, au jugement même de Kemnitius, son plus zélé défenseur; car suivant la maxime de Kemnitius, maxime qui est aussi très-vraie et très-indubitable en elle-même, *tout esprit bien fait, qui a de la piété et de la raison, défère beaucoup au consentement et aux témoignages de l'antiquité, surtout de celle des siècles les plus*

sacrificiis et mysticis oblationibus Deum placabant pro pace communi, pro Ecclesiâ Dei, pro imperatore ejusque piissimis liberis. L. 4 de Vitâ Constant., c. 45, ed. Valesii, p. 549.

(1) *Cùm multitudo convenerit, quam recipere basilica simul non possit, sacrificii oblatio indubitanter reiteretur.* Ep. 11 ad Dioscorum, cap. 2, edit. Quesnel, p. 224.

(2) *Dicis te interrogatum fuisse de sacrificio corporis et sanguinis Christi, quod plerique soli Patri existimant immolari. . . Catholici fideles scire debent, omne cujuslibet honorificentiæ et sacrificii salutaris obsequium et Patri, et Filio, et Spiritui sancto, hoc est Trinitati ab Ecclesiâ catholicâ pariter exhiberi.* Lib. 2, ad Monimum, c. 2 et 4, t. 9 Bibl. Patrum, apud Anissonios, p. 26.

(3) *Nec regula, nec consuetudo tradidit ut ab his qui potestatem non habent offerendi, illi qui offerunt corpus Christi accipiant.* Can. 18, t. 2 Conc. Labb., p. 45.

(4) *Perrexit unus è presbyteris, obtulit ibi sacrificium corporis Christi orans quantùm potuit, ut cessaret ista vexatio; Deo protinùs miserante cessavit.* L. 22 de Civitate Dei, c. 8, t. 5 ed. Frob., p. 1344.

(5) *Uxor pro marito velut mortuo hostias hebdomadibus singulis curabat offerre, cujus toties vincula solvebantur in captivitate, quoties ab ejus conjuge oblatæ fuissent hostiæ pro animæ ejus absolutione.* Homil. 38 in Evang., t. 1 ed. Paris., p. 1499.

(1) *Si autem peccaverunt et erraverunt Patres, quis furor est eorum facta et dicta pro divinis et infallibilibus regulis pietatis statuere? Quis enim nos certos faciet in quo non erraverunt. Patres, quos sæpissimè errasse tu confiteris....? Non audimus : Bernardus sic vixit et scripsit, sed : Bernardus sic vivere et scribere debuit juxta Scripturas.... Non de facto, sed de jure quæstio nobis est. Sancti errare potuerunt docendo, et peccare vivendo, Scriptura errare non potest docendo, nec credens illi peccare vivendo.* T. 2 edit. Jenen. Latin. Christ. Rhodii, p. 466 B, et 467 A.

florissants de l'Église (1). Or est-il que Luther n'y défère en rien, comme il le déclare en termes formels; donc Luther, au jugement même de son disciple le plus fidèle et le plus zélé, ne peut passer pour un esprit bien fait, ni pour un homme qui ait de la piété et de la raison.

Venons aux SS. Pères. Plusieurs d'entre eux, dit Luther, ont failli en plusieurs choses; j'en conviens, mais quand cela? Lorsque quelques-uns ont été d'un sentiment particulier, s'écartant du sentiment du plus grand nombre. Jamais le sentiment unanime des SS. Pères ne s'est trouvé faux, parce que, suivant la parole de S. Paul (Ephes. 4, 11, 12), il faut qu'il y ait toujours *des pasteurs et des docteurs d'une saine doctrine pour rendre les saints parfaits, accomplir le ministère, et édifier le corps de Jésus-Christ*, qui est l'Église. Si tous les docteurs les plus respectés de l'Église avaient donné conjointement dans l'erreur, il est hors de doute que tous les peuples instruits par de tels maîtres y eussent été également enveloppés; or prétendre que cela soit en effet arrivé ainsi, n'est-ce pas une prétention aussi impie que de supposer que Jésus-Christ n'a fait à son Église que des promesses vaines, fausses et trompeuses?

Mais, monsieur, s'agit-il ici du sentiment des Pères? n'ai-je pas eu soin de remarquer plus d'une fois que je ne les citais pas comme auteurs, mais comme témoins; que je n'insistais pas tant sur ce qu'ils avaient pensé que sur ce qu'ils avaient vu de leurs yeux se pratiquer universellement de leur temps? Quoi! Luther prétendra que pendant quinze siècles entiers tout l'univers chrétien se sera accordé à ne rendre à Dieu qu'un culte vain, faux, de pure invention humaine, outrageux au sacrifice de la croix, injurieux au sacerdoce de Jésus-Christ, plein de superstitions et de sacriléges? Il entreprendra de nous prouver que nos ancêtres en se faisant chrétiens n'ont quitté le culte des idoles que pour tomber dans une idolâtrie également criminelle? Il voudra que la nation sainte, le peuple choisi, pour lequel Jésus-Christ s'est livré lui-même, afin de le purifier et le rendre zélé pour les œuvres les plus capables de glorifier Dieu, peuple qui doit être composé d'adorateurs parfaits, dont le propre soit d'adorer Dieu en esprit et en vérité, il voudra, dis-je, que ce peuple immédiatement après la mort des apôtres dans les quatre parties du monde ait changé la nature des sacrements, renversé l'institution de Jésus-Christ, profané le plus auguste de nos mystères, fait un mélange affreux de ce que la superstition et l'idolâtrie ont de plus mauvais, et persévéré dans cette abomination jusqu'à ce que lui, Luther, fût venu pour réformer de si étranges abus? Car voilà, monsieur, ce qu'il faut que le réformateur si tardif à venir prétende, sans quoi il ne peut rien conclure contre nous. Nous sommes liés d'intérêt avec l'antiquité, nous ne pouvons être ni plus ni moins blâmables qu'elle; il ne peut être libre à Luther de fixer ses reproches où il lui plaît; dès qu'il nous en fait de si horribles, c'est une nécessité pour lui de les étendre, malgré qu'il en ait, à tous ceux qui nous ont précédés, et qui ont fait la même chose que nous. Or, monsieur, une accusation aussi générale et aussi grièvecontre tout le christianisme ne tombe-t-elle pas d'elle-même? et que fait-elle sentir à un juge aussi éclairé que vous l'êtes, monsieur, si ce n'est la présomption téméraire de l'accusateur?

Que Luther nous dise après cela qu'il ne s'agit pas ici du fait, du droit; oui, monsieur, il s'agit aujourd'hui du droit; mais il n'y a pas longtemps qu'il s'en agit; car avant Luther personne ne révoquait le droit en doute; depuis qu'il a plu à Luther de disputer, la question de droit s'étant formée par ses chicanes, elle se décide très-aisément par les faits de tous les siècles; car aucun homme sensé ne pourra se persuader que les chrétiens de tous les temps et de tous les lieux, pensant rendre un culte très-agréable à Dieu par le sacrifice de la messe, n'aient fait dans le fond qu'idolâtrer, et profaner les mystères les plus sacrés. Tranchons le mot, monsieur, Jésus-Christ cesserait de mériter les honneurs de la divinité, et nous serions en droit de regarder comme autant de fables tout ce qu'il nous a enseigné, si, contre les promesses si expresses de son Évangile, il avait abandonné pendant tant de siècles son peuple, sa portion et son héritage à des égarements si constants et si monstrueux.

N'y aurait-il pas quelque disciple de Luther qui eût opposé quelque chose de plus raisonnable aux témoignages de l'antiquité? Mélancton, le plus cher, comme aussi le plus célèbre de ses associés, ne pouvant se résoudre ni à nous disputer l'antiquité, ni à la mépriser, a pris une autre route. Tout cet appareil de citations, dit-il (1), et cet amas d'autorités ne font pas voir pour cela que la messe ait d'elle-même la vertu de conférer la grâce à celui qui la dit, ni qu'étant appliquée à d'autres, elle leur mérite la rémission des péchés véniels et mortels, ni qu'elle leur obtienne la rémission de la peine et de la coulpe : cette seule réponse, ajoute-t-il, détruit absolument tous leurs arguments. C'est ce qu'il répète dans plusieurs autres endroits (2), et il paraît assez par le soin qu'il a de l'inculquer à tout propos, qu'il en fait le fort de sa défense.

En vérité, monsieur, il est bien étrange qu'un des principaux chefs de votre réforme prétendue, ayant à instruire le public des causes de la suppression de la messe, dans un écrit qui passe pour une espèce de confession de foi, et qui n'est qu'une explication plus ample de celle d'Augsbourg, mais une explication authentique, autorisée et ratifiée par tout le parti, ose dans un ouvrage de cette nature, avoir recours aux calomnies les plus manifestes pour noircir votre doctrine, dépriser notre culte, colorer son attentat et celui de ses complices, et paraître à ceux qui n'y prennent pas garde de plus près, se tirer heureusement d'intrigue! Qui ne croirait, à lire l'Apologie, que nous attribuons en effet à la messe la vertu de justifier le prêtre qui la dit, quelque mauvais qu'il puisse être, et même sans qu'il produise aucun bon acte intérieur de sa part? Qui ne croirait encore qu'en disant la messe pour d'autres, nous pensons obtenir aux plus grands pécheurs la rémission de tous leurs péchés mortels et véniels, et les acquitter parfaitement envers Dieu, tant pour ce qui est de la coulpe que pour ce qui est de la peine, et cela sans qu'ils ressentent le moindre bon mouvement dans leur cœur? C'est cependant là une doctrine que tout catholique traitera d'abominable; non, on n'en trouvera point à qui elle ne fasse horreur.

Voici ce qu'enseigne le concile de Trente touchant la vertu et l'efficace du sacrifice de la messe, en tant qu'il est propitiatoire : il dit, premièrement (sess. 22, cap. 2), que Dieu étant touché par cette offrande, accorde aux pécheurs pour lesquels elle est faite le don de pénitence, de sorte que, pressés par la grâce, ils reviennent à Dieu, lui demandent sérieusement pardon de leurs péchés, et en obtiennent la rémission, bien entendu que c'est en passant par les exercices de pénitence que Dieu a prescrits. Le second effet du sacrifice de la messe, en tant qu'il est propi-

(1) *Notum est autem bonas mentes plurimùm moveri consensu et testimoniis antiquitatis, ejus præsertim quæ fuit purioribus et florentissimis Ecclesiæ temporibus.* T. 1 Exam. de Missâ pont., ed. Franc. p. 272.

(1) *Ingens tumulus verborum consilescet hâc unicâ responsione, quòd hæc longa coacervatio auctoritatum et testimoniorum non ostendat quòd missa ex opere operato conferat gratiam, aut applicata pro aliis mereatur eis remissionem venialium et mortalium peccatorum, culpæ et pœnæ. Hæc unica responsio evertit omnia.* Art. 12 de Missâ, edit. Scholvini, p. 252.

(2) Item p. 258, p. 266, p. 275.

tiatoire, est d'obtenir à ceux qui sont déjà justifiés devant Dieu la rémission des peines temporelles dont ils peuvent être redevables envers la justice divine; et c'est dans cette vue qu'on offre ce sacrifice pour les âmes qu'on suppose être décédées dans la paix du Seigneur.

Voilà, monsieur, la doctrine catholique sur le point dont il s'agit, doctrine, comme vous voyez, infiniment différente de celle que Mélancton nous impute avec tant de malignité. Ce hardi calomniateur n'a-t-il pas bonne grâce après cela de nous défier de lui montrer dans les Pères une doctrine que nous détestons, et qu'ils eussent sans doute détestée aussi bien que nous, s'ils en avaient jamais ouï parler? Que dites-vous, monsieur, de l'expédient dont Mélancton s'est avisé pour se mettre à couvert de l'autorité des Pères? N'est-il pas des plus rares et des plus nouveaux? Il nous prête sur la vertu du sacrifice des sentiments ridicules et extravagants, qu'il dit avec la plus grande vérité ne pas se trouver dans les saints Pères, et de là il conclut que les Pères ne sont pas pour nous. Ne valait-il pas tout autant qu'en convenant du constant et perpétuel usage d'offrir l'Eucharistie en sacrifice, il eût dit qu'on n'avait pas pensé pour cela que ce sacrifice ait jamais eu la vertu de faire reverdir les arbres secs, ni de dissiper les brouillards de l'arrière-saison, et qu'avec cette réponse il prétendît détruire absolument les arguments des catholiques? Une prétention telle que celle-là vous paraîtrait sans doute, monsieur, des plus extravagantes; mais celle que Mélancton a marquée effectivement l'est-elle moins, puisque l'une suppose le faux aussi bien que l'autre?

Tout ce qu'on peut dire est que s'il y a plus de ridiculité d'une part, il y a incomparablement plus de malignité de l'autre, Mélancton n'ayant que trop réussi à persuader au plus grand nombre de ceux de son parti que nous étions en effet dans les sentiments qu'il met sur notre compte, quoique nous en soyons infiniment éloignés.

Kemnitius se sert d'un autre artifice, qui n'est pas moins contre la bonne foi, et qui, plus grossier et plus palpable encore que celui dont je viens de parler, est aussi des plus propres à vous faire remarquer, monsieur, l'étrange embarras où les chefs et les principaux défenseurs de votre réforme se sont trouvés au sujet de la déposition unanime de l'antiquité en faveur de la messe. *Il n'est pas difficile*, dit Kemnitius, *de dissiper tous ces nuages* (1). *Qu'on nous fasse voir*, ajoute-t-il, *qu'il ait été observé par l'Eglise des premiers temps d'offrir le corps et le sang de Jésus-Christ en se servant des mêmes paroles, des mêmes gestes, des mêmes cérémonies et des mêmes ornements dont on se sert aujourd'hui dans l'Eglise romaine, et que tout cet appareil d'actions faites par le prêtre, qui a si fort l'air d'une représentation de théâtre, ait été regardé comme un sacrifice propitiatoire, destiné à effacer les péchés, à apaiser la colère de Dieu, et à obtenir de lui toutes sortes de grâces et de bienfaits.* Voilà, monsieur, ce que Kemnitius exige de nous presque à chaque page de son écrit sur la messe. Or, qui ne serait indigné de voir tant de duplicité et de mauvais artifice de la part d'un homme qui s'est chargé de ne fournir que de bonnes et de légitimes défenses? car qui ne sait que les catholiques ont toujours distingué avec soin ce qui fait l'essentiel de la messe, et ce qui n'en est que l'accessoire? et que nous n'avons jamais regardé les cérémonies et les prières de la messe que comme des espèces d'assortiments destinés à relever la majesté du sacrifice, et à exciter les fidèles à la contemplation des grandes choses qui y sont renfermées? Oui, monsieur, nous savons assez que quoique les cérémonies de la messe soient fort anciennes, et même des premiers siècles, elles ne sont pas néanmoins toutes du temps des apôtres; qu'il a été libre à l'Eglise d'en établir plus ou moins, et d'en établir d'autres fort différentes de celles que nous voyons aujourd'hui. Mais pour ce qui est de l'oblation du corps de Jésus-Christ, ce qui est proprement le fond et l'essence du culte que nous rendons à Dieu dans la messe, nous prétendons qu'elle est d'institution divine, que Jésus-Christ nous l'a enseignée, que les apôtres l'ont pratiquée, et que l'Église l'a toujours regardée comme le sacrifice du nouveau Testament, destiné à rendre le culte suprême à la majesté divine, à retracer la mémoire de la passion de Jésus-Christ, à animer notre confiance par l'excellence du don que nous présentons à Dieu, et à nous faire recevoir avec abondance le fruit du sacrifice de la croix.

C'est sur ce point, monsieur, que roule toute la question, n'en déplaise à Kemnitius, et non sur l'article des cérémonies; j'en atteste ici tous les habiles écrivains qui ont jamais traité cette matière; j'en atteste même tous ceux qui ont quelque connaissance légère de l'état des controverses. Comment donc Kemnitius a-t-il osé entreprendre de faire croire à ses lecteurs qu'il s'agissait de savoir si Dieu avait institué et ordonné une représentation consistant en telles cérémonies, tels gestes et tels mouvements du prêtre; et avec quelle effronterie a-t-il osé appeler ces sortes de choses *le nerf et la substance de la messe des papistes* (1), tandis que nous ne cessons de dire qu'elles sont fort accidentelles, et que sans elles le sacrifice ne laisserait pas d'avoir également toute sa vertu?

Si Kemnitius était encore en vie, et qu'il occupât une chaire de théologie dans votre université, ou qu'il exerçât dans cette ville quelques fonctions du ministère, je ne pourrais m'empêcher, monsieur, de présenter aux magistrats une requête contre lui, pour leur demander justice sur un procédé si indigne, si plein de mauvaise foi et de hardiesse à vouloir en imposer au public, en chargeant mal à propos ses adversaires; et je suis bien sûr qu'on l'obligerait à nous faire une satisfaction convenable, et que, pour peu qu'on trouvât de résistance de sa part, une juste sévérité le priverait de sa chaire et de ses emplois, ne fût-ce que pour faire voir à tout le monde que vous ne prenez nul plaisir à de si mauvaises défenses, qui n'ont d'autre fondement que l'imposture et la calomnie.

Jugez, monsieur, par tout ce que je viens d'avoir l'honneur de vous dire touchant les vains et pitoyables efforts qu'ont faits vos chefs, vos héros et vos plus illustres athlètes pour arrêter l'impression que doit naturellement faire le témoignage et la pratique universelle de l'antiquité; jugez, s'il vous plaît, dis-je, s'il est à espérer qu'il se trouve jamais parmi vos savants personne qui réussisse à imaginer quelque tour nouveau, plus capable de satisfaire que ceux qui ont été mis en œuvre par vos plus grands maîtres.

Quand donc je n'aurais autre chose à ajouter aux deux vérités de fait que j'avais entrepris de prouver, et dont la preuve m'a occupé jusqu'ici, il y en aurait bien assez pour justifier pleinement l'usage où nous sommes d'offrir l'Eucharistie en sacrifice; car enfin, monsieur, je ne puis trop le dire, on ne se persuadera jamais que toute la terre et tous les siècles se soient accordés à ne rendre à Dieu qu'un culte outrageant et abominable, lorsqu'on a cru lui en rendre un des plus propres à le glorifier. Mais je ne prétends pas me borner à ne rapporter ici que la pratique de toutes les nations et de tous les temps, je vais de plus chercher

(1) *Illæ nebulæ non difficulter discutiuntur... Ostendant esse à Christo institutum, ab apostolis traditum, et in primitivâ Ecclesiâ observatum, ut corpus et sanguis Christi in cœnâ hujusmodi verbis, ritibus, gestibus, actibus et ornamentis theatricâ repræsentatum, Deo Patri sistatur et offeratur, sicut nunc fit in missâ pontificiâ.* T. 1 Exam., edit. Francof. p. 272, n. 40.

(1) *Quæstio est in hoc argumento, an Deus instituerit, præscripserit et mandaverit talem repræsentationem per tales ritus, gestus et actus, sicut fit in missâ pontificiâ.* T. 1 Exam., edit. Francof., p. 272, n. 10.

à découvrir l'esprit qui a fait agir tous les peuples chrétiens avec tant d'uniformité. Vous avez vu, monsieur, d'une manière à n'en pouvoir plus douter, que ce que nous faisons aujourd'hui s'est fait toujours et partout; il me reste encore à vous montrer que ce qui s'est fait si constamment et si universellement, ne s'est fait que par des raisons très-solides et très-légitimes, l'ordre de le faire se trouvant marqué dans les termes de l'Ecriture les plus clairs et les plus précis.

Vous comprenez assez que nous sommes bien fortement en droit de supposer que toute la chrétienté n'a pu, pendant un si long espace de temps, s'écarter de la pure parole de Dieu; mais si, outre ce droit de supposition, qui certainement dans le cas présent vaut une vraie démonstration, je fais encore voir que la pratique universelle dont je parle n'a effectivement rien que de très-conforme à cette divine règle, et que c'est cette règle même qui en a toujours été le principe et le motif, je ne doute pas, monsieur, que la justification de l'antiquité, et la nôtre qui en est inséparable, ne vous paraissent tout autrement complètes, et que sur cela vous ne vous formiez une idée du sacrifice de la messe aussi avantageuse que nous pouvons le désirer. Voici, monsieur, le raisonnement que nous faisons sur ce sujet; nous le tirons des paroles de l'institution même, et si vous voulez bien l'examiner avec cette attention que vous ne refusez pas à des choses de bien moindre importance, et qui vous fait juger si sainement de tout ce qui vous paraît la mériter, je ne doute pas que vous ne soyez très-surpris du reproche que nous fait Luther, de ne fonder notre usage que sur des autorités humaines.

Deuxième proposition : *Le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ se prouve par le témoignage de l'Écriture.*

Si Jésus-Christ, disons-nous, a offert son corps et son sang en sacrifice, non seulement lorsqu'il était attaché à la croix, mais aussi lorsqu'il a célébré la cène avec ses disciples, il est bien évident que nous devons offrir à Dieu le même sacrifice, le Sauveur nous ayant ordonné par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi* (Luc. 22, 19), de faire la même chose qu'il venait de faire : or est-il que Jésus-Christ a offert son corps et son sang comme une victime de propitiation, non seulement étant sur l'arbre de la croix, mais aussi en célébrant la cène; donc, si nous voulons l'imiter, suivant l'ordre que nous en avons reçu, nous devons pareillement, en célébrant les saints mystères, offrir le corps et le sang de Jésus-Christ comme une victime de propitiation pour nos péchés. Je sens parfaitement, monsieur, que dans tout ce raisonnement il n'y qu'une seule proposition qui puisse vous faire peine, et que si je réussis à vous la faire agréer, vous trouverez l'argument sans réplique. Il ne s'agit ici que de prouver que l'oblation du corps et du sang s'est faite non seulement sur la croix, mais aussi dans la cène; c'est-là le point décisif qui entraîne tout le reste : or il ne me sera pas difficile de vous en convaincre, pour peu que vous vouliez réfléchir sur les paroles dont le Sauveur s'est servi en instituant l'Eucharistie.

Remarquez donc, s'il vous plaît, que Jésus-Christ en disant : *Ceci est mon corps, qui est donné pour vous* (ibid.), nous a assurés de deux choses : la première, qu'il nous donnait son corps; la seconde qu'il le donnait pour nous. En nous donnant son corps, il a établi un sacrement; et en le donnant pour nous, il a établi un sacrifice; car donner son corps pour nous, et l'immoler pour nous, ce ne peut être ici que la même chose. On me dira sans doute que le Sauveur, en parlant ainsi, a eu en vue le sacrifice de la croix, qui était si proche qu'on pouvait le regarder comme présent, et qu'en disant : *Ceci est mon corps, qui est donné pour vous*, il n'a prétendu autre chose que marquer que c'était son corps qui allait être crucifié pour nous.

Je n'ai garde, monsieur, d'exclure le sens qui a rapport au sacrifice de la croix, ce sens étant reconnu et marqué par notre Vulgate même; mais je soutiens qu'outre ce sens il faut encore en reconnaître un autre, qui est celui de l'oblation présente et actuelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans la cène; et voici comme je le prouve; jugez, monsieur, si mes preuves sont frivoles, ou s'il se peut rien dire qui en affaiblisse jamais la force.

Le texte de S. Luc (22, 19), où il est dit : *Ceci est mon corps, qui est donné pour vous*, a sans doute la même signification que le texte original de S. Paul, où il est dit en grec : *Ceci est mon corps, qui est rompu pour vous* (1 Cor. 11, 24). Or il est évident que le texte de S. Paul parle du corps de Jésus-Christ, qui fut rompu dans la cène, non pas à la vérité en lui-même, puisque son corps y était dans un état à ne pouvoir souffrir de fraction, mais par rapport au symbole qui le contenait et qui le représentait, je veux dire par rapport aux espèces du pain, qui furent véritablement rompues et distribuées aux disciples; au lieu qu'on ne peut dire dans aucun sens que le corps de Jésus-Christ ait été rompu sur la croix. Donc si l'expression du *corps rompu* a un rapport nécessaire au temps de la cène, l'expression du *corps donné* y doit avoir aussi le même rapport, et il ne sera pas moins vrai de dire que le corps de Jésus-Christ a été donné pour nous dans la cène, qu'il est vrai de dire qu'il a été rompu pour nous dans la cène.

La même vérité se prouve également par les paroles que le Seigneur prononça en présentant le calice à ses disciples, et en leur disant : *Ceci est la coupe de mon sang, laquelle coupe est répandue pour vous* (Luc. 22, 20). Car c'est ainsi que la chose est énoncée dans le texte original (1) auquel l'auteur de la Vulgate n'a pu ni prétendu déroger. Or il est bien clair que la coupe qui contenait le sang n'a pas été répandue pour nous sur la croix, et que ce n'est que dans la cène que l'effusion de la coupe a pu se faire. Voilà donc le corps de Jésus-Christ donné pour nous dans la cène, le sang de Jésus-Christ répandu pour nous dans la cène; S. Matthieu (26, 28) ajoute que c'est pour la rémission de nos péchés.

Qui pourra nier après cela que le corps et le sang de Jésus-Christ n'aient été offerts, sacrifiés et immolés pour nous dans la cène? Car si dire que Jésus-Christ a donné son corps pour nous sur la croix, répandu son sang pour nous sur la croix, est exactement la même chose que dire qu'il a offert, sacrifié, immolé son corps et son sang pour nous sur la croix, pourquoi ces deux expressions étant rapportées au temps de la cène, ne seraient-elles pas censées être également équivalentes? Si Kemnitius eût rapporté ce raisonnement des catholiques avec la fidélité convenable, en le mettant dans le jour, où il doit être, il se fût bien gardé de dire, comme il a fait, que *cet argument, ne pouvant se soutenir par lui-même, était trop faible pour venir au secours de la messe abattue et saccagée par le glaive spirituel de la parole de Dieu* (2). Il n'y a que l'impossibilité de répondre à l'argument tel que je l'ai proposé, qui a fait supprimer à Kemnitius tout ce qui en fait la principale force.

Quand donc il ne se trouverait dans les Livres sacrés, pour prouver l'institution divine du sacrifice de la messe, que ce que je viens de rapporter, il y en aurait déjà bien assez pour justifier parfaitement la pratique constante et universelle de toutes les nations chrétiennes de la terre; car qui pourra croire qu'elles aient toutes conspiré entre elles pour s'attacher à l'ob-

(1) Τοῦτο τὸ ποτήριον ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐγχυνόμενον.

(2) *Deprehensum est illud argumentum non tantùm non posse pontificiam missam gladio Spiritûs quassatam et defectam, vel sublevare, vel stabilire, sed ne per se quidem consistere posse.* T. 1 Examinis, edit. Francof., p. 258, n. 10.

servance d'une invention purement humaine, tandis qu'on ne peut nommer aucun homme qui en soit l'auteur, et qu'on découvre très-clairement, dans la source que je viens de marquer, la véritable origine d'un usage si généralement répandu? Mais l'ancien et le nouveau Testament nous fournissent très-abondamment de quoi fortifier la persuasion où nous sommes; car supposé la vérité que je crois avoir démontrée, savoir que c'est Jésus-Christ lui-même qui, par son exemple et par son ordre, nous a appris à offrir l'Eucharistie en sacrifice, il était très-convenable que les prophètes annonçassent l'établissement du sacrifice nouveau et l'abolition des anciens; qu'ils marquassent sa perpétuité, sa continuité, son universalité; qu'ils donnassent à l'auteur de ce sacrifice un nom qui eût rapport à la nouvelle espèce de sacrifice, et qui fût propre à distinguer le nouveau sacrificateur de tous les sacrificateurs de l'ancienne loi. Il était de plus très-convenable que les apôtres fissent comprendre dans leurs écrits que les chrétiens ont des pontifes, des prêtres, un autel, une victime, et qu'on vît dans leurs actes des traces bien marquées de la pratique qui depuis eux s'est continuée jusqu'à nous. Or nous trouvons tout cela dans les divines Ecritures.

Car, en premier lieu, se peut-il rien de plus clair que la prédiction du prophète Malachie, dont j'ai déjà rapporté quelques paroles en citant S. Irénée? Voici le texte entier : *J'ai perdu toute inclination pour vous, dit le Seigneur des armées, et je ne recevrai point de présents de votre main; car depuis le lever du soleil jusqu'au couchant mon nom est grand parmi les nations, et l'on me sacrifie en tout lieu, et l'on offre à mon nom une oblation toute pure, parce que mon nom est grand parmi les nations, dit le Seigneur des armées* (1). Qui trouvera étrange que nous prétendions voir dans le sacrifice de la messe un exact accomplissement de cette prophétie? Car n'est-il pas très-vrai que les sacrifices de l'ancienne loi ont cessé, et que Dieu les a rejetés comme s'il en eût eu du dégoût? N'est-il pas, de plus, infiniment naturel de dire, suivant notre plan, que Dieu leur a substitué un sacrifice nouveau, dont la victime est infiniment pure; que cette victime s'offre dans tout l'univers depuis le lever du soleil jusqu'au couchant; que l'usage de l'offrir est généralement répandu parmi les peuples qui du temps passé étaient attachés à l'idolâtrie, et qui, selon le langage des Juifs, ne se nommaient pas autrement que les gentils et les nations? Qui pourra nous reprocher de donner aux paroles de la prophétie un sens forcé? Se peut-il une application plus heureuse et plus naturelle que celle que nous en faisons? Ne pensez pas néanmoins, monsieur, que nous en soyons les auteurs; non, ce n'est pas nous qui l'avons imaginée, nous l'avons apprise des premiers et des plus anciens docteurs du christianisme, de S. Justin (2), de S. Irénée (3), de S. Cyprien (4), d'Eusèbe de Césarée (5), de S. Chrysostôme (6), de S. Augustin (7), de Théodoret (8), de S. Jean Damascène (9), qui tous ont entendu la prophétie dans le même sens que nous. Je le ferai voir à quiconque voudra prendre la peine de l'examiner, et nous n'aurons qu'à consulter les endroits que j'ai marqués ici bien exactement.

Je sais que Kemnitius donne à la prophétie un autre sens, prétendant que le sacrifice qui doit succéder aux anciens, et être répandu par toute la terre, n'est autre que la publication de l'Évangile, la conversion des gentils, et différentes bonnes œuvres qui seront pratiquées par les chrétiens : mais outre que cette explication n'est nullement naturelle, qu'elle ne convient ni au dessein du prophète ni au sujet dont il parle, Kemnitius me permettra encore de lui dire que quand il s'agit de deux explications, dont l'une nous a été donnée par les premiers maîtres du christianisme, qui n'ont pu l'apprendre que par les disciples mêmes des apôtres, explication d'ailleurs soutenue par la pratique de tous les temps, nous croirons toujours devoir la préférer à celle qui ne nous est donnée que par des nouveau-venus, gens sans aveu et sans caractère, et qui ne sont distingués que par leur hardiesse à oser blâmer toute l'antiquité, ou plutôt par leur fureur à abolir les usages les plus saints.

Le prophète Jérémie nous assure qu'on ne manquera jamais de prêtres ni de lévites qui offrent des holocaustes en présence du Seigneur (1). Il faut donc qu'en tous temps, et de nos jours, et jusqu'à la fin du monde, il y ait des prêtres qui offrent des sacrifices. Vous voyez, monsieur, qu'on n'en manque pas chez nous. Mais si l'Eucharistie n'est pas un véritable sacrifice, et si ceux qui l'offrent ne sont pas de véritables prêtres, comment et en quel sens la prophétie sera-t-elle vraie? N'est-ce pas fort vainement qu'on recourt à Jésus-Christ pour trouver le prêtre qui offre des sacrifices, puisqu'il n'est pas parlé d'un seul prêtre, mais de plusieurs? N'est-ce pas avec aussi peu de raison qu'on recourt à tous les chrétiens, dont on fait autant de prêtres qui offrent des sacrifices spirituels, puisqu'il est évident, par le texte même, que le prophète distingue très-fort les prêtres et les lévites du commun du peuple. Il faut donc ou reconnaître la messe pour un sacrifice, ou convenir qu'on ne trouve aucun accomplissement à cette prophétie.

Daniel prédit que l'Antechrist abolira le sacrifice perpétuel (2); car quoique la prophétie de Daniel regarde directement et en premier lieu le roi Antiochus, qui s'étant rendu maître du temple de Jérusalem, y abolit en effet le sacrifice du matin et du soir, il est pourtant très-vrai de dire que l'Antechrist, dont Antiochus était la figure, n'en fera pas moins. Il paraît même que l'Antechrist est encore plus spécialement désigné par cette prophétie qu'Antiochus; car il est dit de celui qui abolira le sacrifice perpétuel, qu'il ne se souciera pas du Dieu de ses pères, qu'il ne se mettra en peine d'aucune divinité, et qu'il s'élèvera contre tout ce qu'il y aura de plus respectable (3), ce qui ne convient point à Antiochus, à qui on ne reprocha jamais d'avoir donné dans ces excès. Mais tout cela convient parfaitement à l'Antechrist, comme il paraît assez par le second chapitre de la seconde Epître aux Thessaloniciens, et par le treizième de l'Apocalypse. Que si l'oblation du sacrifice perpétuel est une des œuvres par lesquelles l'Antechrist signalera sa puissance et son impiété, on demande quel peut être ce sacrifice perpétuel, et on ne peut en

(1) *Non est mihi voluntas in vobis, dicit Dominus exercituum, et munus non suscipiam de manu vestrâ; ab ortu enim solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda.* Malach. 1, 10, 11.
(2) *Justin., in Dialogo cum Triph.*, parte 2, t. 2 Bibl. Pat., apud Aniss., p. 77.
(3) *Iren.*, l. 4, c. 32, ed. Colon., p. 355.
(4) *Cyp.*, *l.* 1, *adversùs Judæos*, c. 16, ed. Frob., p. 264.
(5) *Euseb.*, *l.* 1 *Dem. evang.*, c. 6, ed. Col., apud Georg. Weidman, p. 20.
(6) *Chrysost.*, *in psal.* 95, t. 1 apud Hugonem, p. 1093.
(7) *Aug.*, *l.* 18 *de Civit. Dei*, c. 35, t. 5 ed. Frob., p. 159.
(8) *Theod.*, *in Malach.*, t. 2 ed Paris., p. 935.
(9) *Damasc.*, *l.* 4 *de Fide*, c. 14, ed. Basil., p. 318.

(1) *De sacerdotibus et levitis non interibit vir à facie meâ, qui offerat holocautomata.* Jerem. 33, 18.
(2) *Robur autem datum est ei contra juge sacrificium.* Dan. 8, 12. *Et à tempore cùm ablatum fuerit juge sacrificium, dies mille ducenti nonaginta.* Danielis 12, 11.
(3) *Et Deum patrum suorum non reputabit, nec quemquam deorum curabit, quia adversùm universa consurget.* Danielis 11, 37.

imaginer d'autre que celui que nous offrons tous les jours sur nos autels.

Les prophètes, non contents de marquer ainsi l'universalité et la perpétuité du sacrifice des chrétiens, en ont encore si bien désigné l'espèce, qu'ils en ont pris occasion de donner à celui qui l'a institué un nom particulier, qui eût rapport à la qualité du nouveau sacrifice, appelant Jésus-Christ le Prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech (1). Vous n'ignorez pas, monsieur, que Melchisédech, étant prêtre du Très-Haut, offrit au Seigneur du pain et du vin, comme il est dit au quatorzième chapitre de la Genèse, et qu'en employant cette matière unique pour le sacrifice, il caractérisa si bien son ministère, qu'il est resté par-là distingué de tous les autres sacrificateurs accoutumés à offrir des sacrifices sanglants.

Cela étant ainsi, rien de plus aisé que de concevoir pour quelle raison David appelle Jésus-Christ un Prêtre éternel, selon l'ordre de Melchisedech. Il l'appelle Prêtre éternel, parce que Jésus-Christ ne cessera d'offrir tous les jours son corps et son sang par les mains des prêtres jusqu'à la fin du monde. Il l'appelle Prêtre selon l'ordre de Melchisédech, par ce que Jésus-Christ a employé pour le sacrifice dont il est auteur la même matière dont s'est servi Melchisédech.

Je sais que vos savants trouvent d'autres convenances entre Jésus-Christ et Melchisédech. Mais je sais aussi que celle que j'ai marquée nous est suggérée par Clément d'Alexandrie (2), par S. Cyprien (3), par Eusèbe de Césarée (4), par S. Ambroise, ou du moins par l'auteur du livre des Sacrements, qui jusqu'ici a porté son nom (5), par S. Jérôme (6), par S. Augustin (7), par S. Jean de Damas (8), par Théophylacte (9) et plusieurs autres; et je ne pense pas, monsieur, que vous nous blâmiez d'imprudence de ce que nous aimons mieux nous arrêter à l'explication de ces grands hommes qu'à celle de vos ministres, qui en se comparant ou en osant se préférer à ces grandes lumières de l'Église, peuvent bien faire voir la plus sotte de toutes les vanités, mais ne persuaderont jamais personne de bon sens de leur supériorité d'intelligence dans les divines Ecritures.

Voyons présentement si les apôtres ne se sont pas aussi expliqués de la manière dont il convenait de le faire au sujet du sacrifice que nous prétendons avoir été établi par Jésus-Christ selon l'ordre de Melchisédech. Ne disent-ils pas que *tout pontife étant choisi d'entre les hommes est établi par eux dans les choses qui regardent Dieu, afin d'offrir des présents et des victimes pour leurs péchés* (10)? Or peut-on nier que les chrétiens n'aient des pontifes et des prêtres? N'a-t-on pas reconnu en tous temps les évêques pour être de véritables pontifes? Il faut donc qu'ils aient des présents

(1) *Tu es Sacerdos in æternum secundùm ordinem Melchisedech.* Psal. 119, 4.

(2) *Clem. Alex.*, *l.* 4 *Stromatum*, non procul à fine, edit. Col., p. 539.

(3) *Cyp. l.* 2, epist. 3, edit. Frob., p. 52.

(4) *Euseb.*, *l.* 5 *Demonstr. evang.*, c. 39, edit. Col. Georg. Weidmanni, p, 223.

(5) *Ambr.*, *aut saltem is cui hactenùs inscripti sunt libri de Sacramentis et de Initiandis*, *l.* 5 *de Sacram.*, c. 1, t. 2 ed. Paris., p. 372; *idem*, *libro de Initiandis*, c. 8, t. 2 ed. Paris., p. 337.

(6) *Hieron.*, *ad Evag.*, t. 2, ed. Martianai, p. 571.

(7) *Aug.*, *epist.* 95, *ad Innoc.*, t. 2 edit. Frob., p. 450; *item*, *l.* 4 *de Doctrinâ christ.*, t. 3, p. 85; *item*, *l.* 17, *de Civit. Dei*, c. 17, t. 5, p. 977; *item*, *contra adversarium legis*, t. 6, p. 606.

(8) *Damas.*, *l.* 4 *de Fide*, c. 14, ed. Basil., p. 318.

(9) Theoph., in c. 5 ad Hebr., edit. Lundinensis, p. 915.

(10) *Omnis enim pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur.* Hebr. 8, 3.

et des victimes à offrir pour les péchés du peuple; et quelle peut être cette victime, si ce n'est l'agneau sans tache, qu'ils immolent en effet sur nos autels?

S. Paul en comparant la table des chrétiens avec l'autel des Juifs (1) et avec la table des gentils, ne marque-t-il pas visiblement que la table sur laquelle on consacre n'est pas moins un autel que l'autel sur lequel les Juifs égorgeaient leurs victimes, et la table sur laquelle les gentils offraient des viandes à leurs idoles? Que si quelqu'un prétend avec Kemnitius que la table des gentils dont parle l'Apôtre, n'était pas un autel, mais une simple table où les gentils prenaient leurs repas, mangeant la chair des animaux qui avaient été immolés sur l'autel des idoles, la comparaison de l'Apôtre ne laissera pas d'avoir encore toute sa force; car de même que les viandes qui se servaient sur cette table avaient été auparavant offertes sur l'autel des idoles, de même aussi, pour que le rapport soit parfait, faut-il que le pain sacré qui est distribué à la table de communion ait été offert auparavant au véritable Dieu sur un véritable autel; et de même que ceux qui mangeaient des viandes offertes aux idoles participaient au sacrifice qui avait été fait, et commettaient une véritable idolâtrie, ainsi ceux qui reçoivent le corps et le sang de Jésus-Christ immolé auparavant par le prêtre sur l'autel, ont véritablement part au sacrifice, et honorent Dieu par un acte parfait de religion. C'est pour cela que l'Apôtre ajoute : *Vous ne pouvez participer à la table des démons et à la table du Seigneur*, faisant assez sentir qu'il suppose de part et d'autre un véritable autel et un véritable sacrifice.

Mais pourquoi insister sur la comparaison de l'Apôtre pour en tirer des conséquences propres à établir une vérité qu'il affirme ailleurs en termes formels? car ne dit-il pas, au chap. 13 de l'Epître aux Hébreux, v. 10, que *nous avons un autel, dont il n'est pas permis de manger à ceux qui servent dans le tabernacle?* (2). Certainement si nous avons un autel, nous avons donc aussi un sacrifice, l'un ne pouvant subsister sans l'autre.

Si après cela nous trouvons aussi parmi les actions des apôtres l'exercice du ministère sacerdotal, que restera-t-il à désirer de plus? Or n'est-il pas dit au chapitre 13 des Actes des apôtres que ceux qui imposèrent les mains à Saul et à Barnabé, jeûnèrent avant cette cérémonie, *et offrirent le sacrifice au Seigneur*; car c'est ainsi qu'Erasme même, qu'on n'accusa jamais de partialité en faveur des catholiques, traduit le mot λειτουργούντων, qui signifie en effet qu'ils célébrèrent la liturgie, c'est-à-dire qu'ils offrirent le sacrifice de la messe.

N'en est-ce pas là bien assez, monsieur, pour faire voir que les apôtres et les prophètes ont tenu un langage très assorti à l'idée que nous avons du sacrifice de la messe, et très-conséquent à la preuve invincible que nous tirons des paroles de l'institution?

Qu'on cesse donc de nous dire que pour établir la messe nous ne nous appuyons que sur des autorités humaines; il est vrai que nous citons les Pères de l'Église, l'usage de l'antiquité, l'exemple de toutes les nations; mais ces Pères, cette antiquité, tous les peuples de la terre ne se sont-ils fondés que sur des autorités humaines? N'en ai-je pas assez dit pour faire voir que c'est dans l'Ecriture qu'ils ont trouvé le fon-

(1) *Videte Israel secundùm carnem : Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* 1 Cor. 10, 18. *Nolo autem vos socios fieri dæmoniorum; non potestis calicem Domini bibere et calicem dæmoniorum; non potestis mensæ Domini participes esse, et mensæ dæmoniorum.* 1 Cor. 10, 20, 21.

(2) *Habemus altare, de quo edere non habent potestatem qui tabernaculo deserviunt.* Hebr. 13, 10.

dement très-légitime de leur foi et de leur pratique? Qu'il en soit, monsieur, comme il vous plaira; car je laisse ici l'alternative : ou les nations de tous les temps et de tous les lieux se sont crues fondées sur l'Ecriture en offrant en sacrifice le corps et le sang de Jésus-Christ, ou elles n'ont rien vu dans l'Ecriture qui pût autoriser leur pratique; si elles se sont crues fondées sur l'Ecriture, qu'il nous soit permis de croire la même chose avec elles; se pourrait-il faire que tout le monde chrétien eût cru voir dans l'Ecriture ce qui n'y est pas? et serons-nous blâmables de penser y voir ce que tant d'yeux y ont vu avant nous? Mais si toutes les nations n'ont rien vu dans l'Ecriture qui pût autoriser leur pratique, elles ont donc jugé que les premiers chrétiens l'avaient apprise de la bouche même des apôtres, et qu'une pratique enseignée par les apôtres, quoique non écrite, étant transmise à la postérité, ne devait pas être moins observée que celles qui sont écrites. En un mot, si toutes les nations n'ont pas cru voir un fondement légitime de leur usage dans l'Ecriture, elles ont cru en trouver un suffisant dans la tradition, et ont assez fait voir par-là combien leurs idées touchant la tradition étaient différentes des vôtres.

Ce qui est absolument incontestable, c'est que tout le monde chrétien n'a pu persister pendant tant de siècles dans la plus pernicieuse de toutes les erreurs, en faisant consister son culte principal dans la plus grande des abominations, et que si la messe était en effet, comme vos ministres le prétendent, une chose abominable, on ne pourrait avoir qu'un très-juste mépris du christianisme, et de celui qui serait l'auteur d'un ouvrage si imparfait, et qui aurait manqué si visiblement à sa parole.

Voilà, monsieur, le point fixe auquel il faut s'arrêter, et sur lequel doit se régler tout le reste : vous prétendez qu'il n'y a pas dans l'Ecriture de quoi établir le sacrifice de la messe; en êtes-vous bien sûr, après avoir vu une partie des preuves que nous tirons de l'ancien et du nouveau Testament? vous prétendez que les instructions données de vive voix par les apôtres, et parvenues jusqu'à nous par une tradition constante, ne peuvent assez nous assurer; votre principe, qu'il faut que tout soit écrit, est-il de nature à ne pouvoir être contesté? Pour nous, nous prétendons que toutes les nations chrétiennes n'ont pu se tromper pendant quinze siècles dans une affaire aussi essentielle que celle qui a toujours fait le principal culte des chrétiens. Comparez, s'il vous plaît, vos prétentions avec la nôtre, et voyez laquelle est la mieux fondée; vous trouverez qu'il est juste que les moins certaines cèdent à celle qui est absolument certaine, et dès-lors vous ne pourrez vous empêcher d'avoir pour le sacrifice de la messe la même estime que nous en avons et qu'en ont eue jusqu'au temps de Luther toutes les nations de l'univers.

Qui est celui qui a osé combattre cette estime si générale et si ancienne, et qui a entrepris de changer en sentiments d'horreur la profonde vénération de tous les chrétiens pour ce divin sacrifice? Est-ce un homme d'une vertu rare, d'une sainteté éminente, en faveur duquel le ciel se soit expliqué par d'étonnants prodiges? c'est, monsieur (ne vous offensez pas de la peinture que je suis obligé d'en faire; je suis bien éloigné d'aimer à rien dire qui puisse vous faire la moindre peine, le respect sincère dont je suis pénétré pour votre personne, me le fera toujours éviter avec tout le soin possible; mais l'intérêt de la cause que je défends, demandant que vous jetiez un coup d'œil sur l'auteur des premières invectives contre la messe, souffrez que je le marque ici par quelques traits qui le caractérisent, et qui soient des plus propres à vous donner lieu de faire de salutaires réflexions), c'est un homme que vous n'eussiez pas manqué de condamner au dernier supplice, s'il avait été déféré à votre tribunal avant que la nouveauté de sa doctrine eût changé et absolument renversé toutes les idées qu'on avait eues jusque là des lois divines et humaines. Car vous n'ignorez pas, monsieur, qu'il y a dans le code Justinien une loi de l'empereur Jovien, par laquelle il est dit que *celui qui fera des tentatives pour se marier avec une vierge consacrée à Dieu, sera puni de mort* (1); qu'aurait dit la loi de celui qui étant lié par des vœux aurait effectivement célébré des noces sacriléges avec une religieuse enlevée du cloître? Ce fait de Luther n'est ignoré de personne, vous le savez, monsieur; mais la loi qui le condamne, et qui fait sentir toute l'horreur qu'en a eue l'antiquité, est moins connue; car il n'y a guère que ceux qui sont aussi versés que vous dans la connaissance du droit, qui en soient instruits. Avec cette connaissance, et exact comme vous l'êtes à observer les lois, vous ne vous seriez jamais dispensé de condamner Luther à expier son attentat sacrilége par une mort honteuse, si vous aviez eu à le juger avant qu'un bandeau fatal vous eût empêché de voir toute l'énormité d'un crime si détesté par les premiers empereurs chrétiens, et par tous ceux qui les ont suivis. S'il est arrivé depuis que les juges imbus de sa doctrine ont changé d'idées, les lois n'ont pas changé pour cela; les excès d'incontinence sont toujours restés excès, et ce que des législateurs très-sages et très-éclairés ont jugé très-punissable, est resté également digne de punition malgré toutes les apologies que l'esprit de parti et de faction a suggérées pour tâcher d'en couvrir la noirceur : du moins ne pourra-t-on disconvenir qu'un homme si fortement flétri par le jugement de l'antiquité, ne doive être très-suspect, et ne soit bien peu propre à faire voir au monde chrétien des monstres et des abominations, où l'on n'avait vu jusqu'alors qu'un trésor de sainteté, de grâces et de bénédictions. Si, outre le libertinage des mœurs qui se fait si clairement remarquer dans l'infâme concubinage de Luther avec une épouse de Jésus-Christ, incapable d'avoir d'autre époux que celui auquel elle avait donné sa foi, concubinage continué pendant plus de vingt ans; si, outre une vie si chargée de crimes, on considère encore dans les écrits de Luther les indignités, les emportements et les ordures dont ils sont remplis, comment pourra-t-on se persuader raisonnablement qu'un homme de cette espèce ait été suscité de Dieu pour désiller les yeux à l'univers, et lui faire connaître l'horrible égarement où il s'était laissé aller en pensant honorer Dieu par la chose même dont Dieu avait le plus d'horreur?

Je voudrais bien, monsieur, que vous eussiez lu toutes les œuvres de Luther; le moindre fruit que je pourrais m'en promettre, serait un extrême étonnement de votre part, et un souverain mépris pour l'auteur. Je ne pense pas qu'aucun livre de controverse écrit contre votre doctrine pût jamais faire autant d'impression sur vous, que la lecture des ouvrages de Luther. Si cette lecture ne vous convertissait pas d'abord, du moins vous dégoûterait-elle absolument de vous dire le disciple d'un tel maître, qualité dont néanmoins vous vous faites honneur dans votre rituel des églises protestantes de Strasbourg (p. 13). Car, pour ne rien dire ici que je ne puisse vérifier par une infinité d'expressions tirées de ses livres, vous verriez l'homme le plus arrogant, le plus plein de lui-même, le plus fécond en injures grossières, le moins attentif à ménager les bienséances, le plus intelligent dans l'art d'outrager qui se soit jamais vu dans l'univers. Ses imaginations burlesques, ses expressions bouffonnes et souvent impies, ses discours libres et blessant la pudeur, ses saillies extravagantes contre les papes, ses déchaînements indignes contre les têtes couronnées, son style aigre, haut, fougueux, toujours mêlé de fiel, toujours enflé d'orgueil, ne respirant que la vengeance, ne pa-

(1) *Si quis, non dicam rapere, sed attentare jungendi causâ matrimonii sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali pœnâ feriatur.* Leg. 5, de Episcop. et Clericis.

raissant avoir d'autre but que l'insulte et l'outrage, tout cela, monsieur, vous ferait comprendre parfaitement que ce ne fut jamais là un organe propre à être employé par la sagesse divine pour découvrir des secrets dont l'ignorance, à ce qu'on prétend chez vous, nous faisait pratiquer un culte indigne, superstitieux et sacrilége.

Oui, monsieur, c'est-là l'homme qui a été le premier à oser s'élever contre le sacrifice adorable, de la manière la plus outrageuse, jusqu'à ne plus appeler autrement la messe que la *queue du dragon;* car c'est ainsi qu'il la nomme, même dans un de vos livres symboliques (1), dont les termes doivent assurément être mesurés et compassés avec plus de soin; jusqu'à dire de plus (2) qu'il y a dans le monde plusieurs mauvaises choses, dont chacune en particulier a quelque démon pour auteur; mais que pour ce qui est de la messe, c'est l'ouvrage de tous les démons de l'enfer, tous ayant travaillé de concert et réuni ce qu'ils avaient d'industrie, de ruse, de malice noire et de mauvais artifices pour concerter et fabriquer un tel ouvrage; qu'il n'osait y penser, tant la chose était horrible, de peur qu'en y attachant son esprit, la seule pensée ne le fit mourir sur-le-champ en lui glaçant le sang dans les veines, et en arrêtant le cours des esprits destinés à entretenir la vie.

A quels excès ne se laisse-t-on pas aller quand on est une fois abandonné de l'esprit de Dieu, et qu'on prête l'oreille à l'esprit séducteur, au père du mensonge? C'est ce que Luther a fait dans l'affaire présente, comme il nous l'apprend lui-même, en nous rapportant la conversation qu'il a eue avec l'esprit de ténèbres sur le sujet de la messe. Vous aurez peine à le croire, monsieur, et je ne doute pas que s'il vous est jamais revenu quelque chose de cette conversation, vous l'ayez regardé comme un conte fait à plaisir pour noircir la réputation de Luther. Mais serais-je assez privé de sens pour ne plus me souvenir à qui j'ai l'honneur de parler? Oserais-je recueillir des bruits populaires et fabuleux pour en entretenir une personne aussi respectable que vous l'êtes. Non, ce n'est pas sur des ouï-dire qu'est fondée l'histoire de l'entretien qu'a eue Luther avec le diable, c'est sur son propre récit. Il y a dans cette ville bien assez de gens qui s'intéressent à l'honneur et à la défense de ce chef de la prétendue réforme; si je lui en prête, rien ne sera plus aisé que de me convaincre de calomnie et d'imposture. Voici ses propres termes, qu'on trouvera dans les trois différentes éditions de ses ouvrages, dans celle de Wittemberg (3), de Jéna (4) et d'Altenbourg (5), au tome et à la page marqués: *M'étant un jour éveillé à minuit, le diable commença à disputer avec moi dans mon cœur, ainsi qu'il a coutume de faire en m'inquiétant assez souvent pendant la nuit: Ecoutez, grand docteur, me dit-il; faites-vous réflexion que vous avez dit la messe pendant quinze ans presque tous les jours? Que serait-ce si vous n'aviez commis que des idolâtries, et qu'au lieu d'adorer le corps et le sang de Jésus-Christ, vous n'eussiez adoré que du pain et du vin? Je lui répondis que j'étais un prêtre légitimement ordonné par l'évêque, que je m'étais acquitté de mon ministère par obéissance, et qu'ayant eu une intention sincère de consacrer, je ne voyais aucune raison de douter que je n'eusse consacré en effet. Vraiment oui! me répliqua Satan; est-ce que dans les églises des Turcs et des païens tout ne se fait pas également par ordre, et dans un esprit d'obéissance? leur culte est-il bon et irrépréhensible pour cela! Que serait-ce si votre ordination était nulle, et que votre intention de consacrer eût été aussi vaine et aussi inutile que l'est celle des prêtres turcs dans l'exercice de leur ministère, ou que l'a été autrefois celle des faux prêtres de Jéroboam?*

C'est ici, ajoute Luther, qu'il me prit une grosse sueur, et que le cœur commença à me battre d'une étrange façon; le diable ajuste les raisonnements avec beaucoup de subtilité, et les pousse avec encore plus de force; il a la voix forte et rude, et est si pressant par les instances qu'il fait coup sur coup, qu'à peine donne-t-il le loisir de respirer; aussi ai-je compris comment il est arrivé plus d'une fois qu'on a trouvé le matin des gens morts dans leur lit; il peut premièrement les étouffer, il peut aussi jeter par la dispute une si grande épouvante dans l'âme, qu'elle ne pourra résister, et sera contrainte de sortir du corps dans le moment même; c'est ce qui a pensé m'arriver plus d'une fois.

Après tout ce préambule, Luther rapporte cinq raisons dont le démon se servit pour combattre le sacrifice de la messe; raisons que Luther goûta si fort, qu'il s'y rendit, disant à ceux qui pourraient trouver étrange qu'il eût écouté le démon, que s'ils l'avaient entendu raisonner aussi bien que lui, ils se garderaient bien d'en appeler sans cesse à la pratique de l'Église, et aux usages de l'antiquité, et qu'ils n'y trouveraient pas de quoi se rassurer.

Je ne sais, monsieur, ce que vous penserez de toute cette histoire: elle vous paraîtra sans doute des plus étranges et des plus surprenantes. Pour moi je vous avouerai franchement que j'ai peine à prendre mon parti, ne pouvant me déterminer si je dois regarder ce narré comme une fiction ou comme une vérité. Luther n'omet rien pour nous persuader que la chose s'est passée très-réellement comme il la raconte; car il marque jusqu'aux paroles dont le démon s'est servi, les qualités de sa voix, la nature de ses arguments, l'impression que la dispute fait sur le corps et sur l'âme, et les tristes effets qui s'ensuivent quelquefois, prétendant (1) que Jérôme Emser et Œcolampade, trouvés morts dans leur lit, avaient été tués par de telles attaques du démon, parce qu'ils n'avaient pas eu assez de force pour y résister.

D'un autre côté, quand j'examine les cinq raisons employées par le démon, je les trouve si faibles et si pitoyables, que je ne puis me persuader qu'elles aient été effectivement proposées par un esprit si pénétrant et si subtil. Si c'est en effet un démon qui a entrepris de les faire valoir, il faut qu'il ait beaucoup compté sur la docilité de Luther, et sur les dispositions de son cœur; et s'il a cru les arguments qu'il proposait propres à faire impression sur quiconque, même sur les personnes intelligentes qui examineraient les choses de près, je ne pourrai pour lors m'empêcher de penser qu'il faut qu'il y ait parmi les diables aussi bien que parmi les hommes une étrange inégalité. Et quand j'entendrai dire d'un homme de beaucoup d'esprit, comme cela se dit assez souvent, qu'il *a de l'esprit comme un diable*, il sera difficile que la pensée ne me vienne aussitôt que ce n'est pas beaucoup dire, s'il n'en a pas davantage que celui qui a suggéré de si mauvaises raisons à Luther.

Quoi qu'il en puisse être de toute cette histoire, toujours sera-t-il vrai de dire que Luther a été le plus imprudent des hommes, ou pour avoir prêté l'oreille à un si mauvais maître, ou pour avoir fait un si mauvais conte qui le déshonore; car s'il a eu véritablement avec le démon une conférence telle qu'il l'a dit, il ne devait pas ignorer qu'un tel maître ne peut rien enseigner de bon, et que bien loin de s'intéresser à la gloire de Dieu, le premier de ses soins est de s'opposer à ce qui peut le plus la procurer; et si tout ce que Luther dit de cet entretien n'est que fabuleux et supposé, c'est certainement à lui la plus insigne de

(1) *Cauda ista draconis, missam intelligo, peperit multiplices abominationes et idololatrias.* In art. Smalkald., de Missâ, typis Scholvini, p. 307.

(2) T. 5 edit. Jen. Germ. per Donat. Ritzenhein, p. 285; item p. 285 b.

(3) *Wittemberg.*, t. 7, fol. 479 b.

(4) *Edit. Jen. Germ.*, *per Thoms et Rebart*, p. 82 b.

(5) *Altenburg.*, t. 6, p. 86 b

(1) *Edit. Jen. Germ.* t. 6, p. 85.

toutes les folies, de revêtir un tissu de mensonges de toutes les apparences du vrai, pour nous persuader d'une chose qu'on ne peut croire sans se former de celui qui veut être cru les idées les plus noires et les plus désavantageuses. En un mot, ou Luther a eu le démon effectivement pour maître, où il a voulu paraître avoir reçu de ses leçons; une correspondance réelle et effective avec le père du mensonge n'est pas assurément des plus propres à concilier beaucoup d'autorité au premier adversaire qu'ait eu la messe; Dieu nous garde de puiser par son canal dans une si mauvaise source les sentiments que nous devons avoir sur ce sujet! et la sotte ambition de vouloir paraître être en relation avec un si mauvais correspondant marque un génie si bizarre et si déréglé, un goût si mauvais et si dépravé, que la recherche de cette fausse et sotte gloire ne vaut, à mon avis, guère mieux que la réalité même d'une correspondance effective.

Non, monsieur, il n'est pas possible de lire cet endroit des ouvrages de Luther sans soupçonner l'auteur d'avoir eu le cerveau troublé par la fumée du vin, ou par quelque autre vapeur maligne, lorsqu'il a écrit des choses si mal combinées, si plaisamment énoncées, si éloignées du bon sens, et si contraires à ses propres intérêts. Disons mieux, on ne peut guère lire cet endroit sans adorer la Providence, qui a permis que celui qui s'est élevé avec tant d'insolence contre la messe, et qui n'a rien omis pour la faire tomber dans le mépris, se soit couvert lui-même de honte et d'opprobre, par l'aveu honteux qu'il a fait de lui-même, en déclarant à l'univers que les premières pensées qui lui sont venues contre la messe lui ont été suggérées par le démon, et que c'est de sa main qu'il a reçu les armes dont il s'est servi pour l'attaquer. Il n'est pas naturel qu'un auteur se déshonore ainsi lui-même par le récit de faits vrais ou supposés, et ce ne peut être que l'effet d'une vengeance divine, qui a puni dans Luther les outrages faits au sacrifice redoutable, en faisant retomber sur lui l'infamie dont il voulait couvrir nos saints mystères. Je dois ajouter que c'est encore l'effet d'une Providence infiniment sage, d'avoir permis que Luther s'oubliât jusqu'au point de se vanter de ses habitudes avec le démon, afin que l'horreur de ce commerce servît de préservatif aux plus simples, et que l'extravagance qu'il y a à se vanter de pareilles choses révoltât également contre lui les personnes spirituelles et éclairées, et que par ce double effet il fût mis une espèce de barrière au cours de la séduction.

CONCLUSION.

Je suis persuadé, monsieur, que si du temps des délibérations du magistrat touchant la conservation de l'abolition de la messe, il s'était trouvé quelqu'un qui eût exposé en plein sénat tout ce que j'ai eu l'honneur de vous représenter dans cet écrit, messieurs vos prédécesseurs se seraient bien gardés de faire un décret pour ordonner la suspension d'un culte si solidement établi, surtout s'ils avaient eu connaissance de l'origine des premières difficultés qui ont été formées contre la messe. Vous succédez, monsieur, à ceux qui ont porté le décret, et il est naturel que vous entriez dans les engagements qu'ils ont pris: or il paraît assez par la teneur du décret qu'ils se sont obligés à rétablir la messe, moyennant une condition qu'ils ont stipulée; car en disant qu'on cessera de célébrer la messe, jusqu'à ce qu'il ait été prouvé qu'elle est un culte agréable à Dieu, si le langage est naturel et sincère, c'est assez faire entendre à tout le monde qu'on est très-disposé à la rétablir, dès que ceux qui l'ont conservée auront fourni des preuves suffisantes pour en justifier l'usage.

Je pense, monsieur, avoir satisfait à la condition qu'on a exigée de nous, et me crois par-là en droit de vous faire souvenir des termes employés par messieurs vos ancêtres, termes qui marquent une espèce de parole donnée, ou de convention faite avec tout théologien qui aura rempli la condition. Comme vous et vos illustres adjoints continuez à former le même corps qui s'est chargé de l'obligation de rétablir la messe, au cas qu'on vienne à fournir les preuves nécessaires et suffisantes à cet effet, le cas n'étant pas échu de leur temps, et s'accomplissant aujourd'hui par l'écrit que j'ai l'honneur de vous présenter, vous sentez assez que l'obligation vous est dévolue, et qu'elle vous est commune avec messieurs vos confrères; aussi ferez-vous en véritables gens d'honneur de penser sérieusement à la remplir.

Vous agirez de plus en chrétiens véritablement zélés pour la gloire de Dieu; car par où l'homme pourrait-il rendre à son créateur un hommage plus parfait que par le sacrifice? C'est par-là qu'il reconnaît le suprême domaine de Dieu sur toutes les créatures; c'est par-là qu'il proteste de sa parfaite soumission envers le souverain Arbitre de la vie et de la mort; y eut-il jamais de vraie religion sans sacrifice, et peut-il y en avoir sans cela? La loi naturelle et la loi écrite ont eu leurs sacrifices; la loi de grâce serait-elle la seule à manquer de ce qui a toujours fait le principal culte des hommes envers Dieu? Il faut sans doute que la loi chrétienne ait aussi son sacrifice, et comme elle est la plus parfaite de toutes les lois, aussi faut-il qu'elle ait de tous les sacrifices le plus parfait. Or en est-il de plus parfait et de plus estimable que celui que nous offrons tous les jours sur nos autels? N'est-ce pas une victime véritablement digne de celui à qui elle est offerte? et y a-t-il à craindre que nous ravissions quelque chose au Très-Haut en estimant cette victime égale à lui? N'est-ce pas la même par laquelle il s'est fait une réconciliation générale de toutes choses avec Dieu? y a-t-il rien de plus propre à apaiser sa colère et à attirer sur nous ses miséricordes, que l'offrande du même sang qui a été répandu pour nous sur la croix et par lequel la paix a été donnée à tout ce qui est dans le ciel et sur la terre? Dieu nous ayant donné son propre Fils pour le lui offrir, comment ne nous donnera-t-il pas toute autre chose avec lui? et quoi de plus capable d'animer notre confiance, que ce précieux gage de la bonté divine que nous voyons entre les mains du prêtre, et dont nous faisons usage avec lui pour recourir à Dieu dans tous nos besoins, et pour le remercier de toutes ses grâces? On ne cesse chez vous de relever les mérites de Jésus-Christ, et on ne peut trop les relever, pourvu qu'on n'y établisse pas une fausse sécurité, par laquelle on se croie dispensé de tout le reste. Pouvons-nous mieux de notre part témoigner le cas infini que nous faisons des mérites du Sauveur, qu'en les présentant sans cesse au Père éternel, et en lui offrant tous les jours ce qui a fait le prix de notre rédemption? Car vous n'ignorez pas, monsieur, que l'oblation non sanglante, qui se fait sur nos autels, est regardée chez nous comme une représentation de celle qui s'est faite sur la croix avec effusion de sang, et qu'un des principaux usages du sacrifice de la messe est de nous appliquer le fruit de la passion de Jésus-Christ. Quoi donc de plus grand et de plus glorieux à Dieu que ce divin sacrifice, et où trouvera-t-on une source plus riche et plus abondante en grâces et en bénédictions pour l'avantage des hommes?

C'est à vous, monsieur, et à vos respectables collègues, qui êtes les *ministres du Seigneur pour le bien*, à prendre de bonnes et de justes mesures pour faire rendre à Dieu le tribut et les hommages qui lui sont dus, et dont il a été frustré pendant l'espace de deux siècles par suite d'un jugement rendu par des juges non compétents, peu instruits, et séduits par les artifices de quelques esprits turbulents, amateurs de la nouveauté. C'est à vous à penser aux moyens efficaces pour remettre les peuples confiés à vos soins en possession du riche trésor que le fatal décret leur a enlevé. Corrigez, réformez ce décret, arrêtez-en les mauvais effets en y employant ce que peut votre autorité et votre exemple. Vous avez vu des pièces qui

n'ont pas été produites du temps que le décret a été formé; il y en a bien assez pour vous engager à le révoquer et à en faire un autre qui rétablisse les choses sur le pied où elles étaient. Tout vous invite à prendre ce parti : la piété du roi et de la reine, qui ressentiront une joie sensible de vous voir associés aux mêmes exercices de religion qu'ils pratiquent si saintement et avec tant d'édification; la piété de vos ancêtres, qui ont signalé leur zèle en érigeant à Dieu des autels, et en établissant de riches fonds pour les faire desservir par des prêtres du Seigneur; la figure de vos temples, qui reste toujours la même, et qui semble attendre avec impatience le rétablissement du culte pour lequel ils ont été bâtis; l'exemple de toutes les nations chrétiennes de la terre, hors les protestantes; l'exemple de tous les siècles, hors les deux qui se sont écoulés depuis Luther; l'ordre précis de Jésus-Christ de faire ce qu'il a fait, d'offrir ce qu'il a offert; la gloire de Dieu, et votre propre intérêt; enfin, monsieur, le compte terrible que vous rendrez à Dieu, si pouvant contribuer efficacement par votre crédit à rétablir un culte si digne de Dieu, et procurer à vos concitoyens la plus abondante source de bénédictions, vous négligez de le faire en résistant par des vues humaines aux lumières d'une conscience suffisamment éclairée.

Voilà, monsieur, ce que j'ai cru devoir vous représenter pour répondre ou à l'invitation faite, ou au défi donné par les auteurs du décret. J'ai tâché de le faire avec tout le respect qui vous est dû, et je puis vous assurer qu'il n'est rien sorti de ma plume, qui n'ait été dicté par un zèle très-pur, très-sincère et très-ardent pour le plus solide de vos intérêts. Agréez qu'après vous avoir assuré de la disposition qui ne m'a pas abandonné pendant tout le cours de cet ouvrage, j'ajoute en le finissant l'assurance du profond respect avec lequel j'ai l'honneur d'être, etc.

CERTIFICAT DE M. L'ABBÉ DE TARGNY, BIBLIOTHÉCAIRE DU ROI.

Nous soussignés certifions que les pièces suivantes, citées dans les deux premières lettres d'un théologien de l'université catholique de Strasbourg à un des principaux magistrats de la même ville, sont à la Bibliothèque-du-Roi : Le traité synodal intitulé : Bouclier de la foi, *envoyé par le patriarche de Jérusalem au roi Louis XIV; l'attestation des Arméniens d'Ispahan, adressée au roi, et envoyée par M. de Nointel, en date du 10 décembre 1671; la déclaration du patriarche de Constantinople Denis, et de 30 métropolitains; les attestations de l'évêque de Milo, et celle du métropolitain de Smyrne. On est disposé à faire voir les originaux à quiconque doutera de la fidélité des citations.*

Fait à Paris le 21 mai 1730.

J. de Targny.

CERTIFICAT DU R. P. LOUIS L'EMERAULT, BIBLIOTHÉCAIRE DE L'ABBAYE DE SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS.

Nous soussignés certifions que les pièces suivantes, savoir : une attestation de sept archevêques d'Orient, donnée à Péra le 18 juillet 1671; l'extrait du synode tenu dans l'île de Chypre à Leucosie en 1668; un acte du patriarche Néophyte, d'Antioche, daté du 1er mai 1673; une attestation du patriarche des Arméniens de S. Ermiazin; une attestation du métropolitain des nestoriens dans la ville de Diabecker, du 24 du mois nisan 1669; une attestation du patriarche Méthodius en 1667; les attestations des églises de Mingrélie, de Géorgie et de la Colchide; celle de l'église des Syriens de Damas; celle des églises de Céphalonie, Zante et Ithaque, se trouvent en original dans la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Si quelqu'un doute de la fidélité des citations qui se voient dans les deux premières lettres d'un théologien catholique à un magistrat protestant de Strasbourg, on est disposé à lui donner sur cela toutes les sûretés en lui faisant voir les originaux.

Fait à Paris le 22 mai 1730.

Louis L'Emerault,
bibliothécaire.

N. B. L'écrit de l'archevêque de Gaza, cité à la fin de la huitième page de cette lettre, ne se trouve point dans la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés; mais on peut le voir imprimé (ci-dessus) au liv. XII du premier tome de la *Perpétuité de la foi.*

HUITIÈME LETTRE.

SUR LA PRÉSENCE PERMANENTE DE JÉSUS-CHRIST DANS L'EUCHARISTIE, ET SUR L'OBLIGATION DE L'Y ADORER.

Monsieur,

Après m'être rendu aux désirs de messieurs vos ancêtres, qui ont exigé de nous des preuves justificatives de la messe, il est juste de réfléchir sur ce que vous pourriez encore désirer de votre part sur ce sujet, et de n'omettre rien de tout ce qui pourra vous donner une satisfaction pleine et entière. Si vous avez pris la peine d'examiner avec attention les preuves qui ont été produites, je ne doute pas que vous n'ayez été frappé vivement de la force et de la solidité de nos raisons, et que vous ne regardiez le décret rendu en 1529 contre la messe comme l'effet d'un jugement précipité, qui ne fait effectivement que trop voir que les juges de ce temps-là n'ont pas eu les lumières ni les connaissances nécessaires pour prononcer sur une affaire de cette nature et de cette importance. Mais quelque invincibles que soient les raisons qui autorisent le sacrifice de la messe, et qui lui assurent la qualité d'un culte très-agréable à Dieu, je ne laisse pas de comprendre qu'il reste une difficulté capable de vous détourner de prendre part à ce culte, et que je dois m'efforcer de la lever si parfaitement, qu'elle ne puisse vous laisser aucune matière de scrupule.

Vous savez bien, monsieur, qu'on ne peut se faire un devoir d'assister à la messe, sans se faire en même temps un devoir d'y adorer Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin. C'est à quoi vous avez peine à vous résoudre, ne pouvant vous persuader que Jésus-Christ soit présent hors de l'usage, je veux dire hors du temps de la manducation; pour nous, qui croyons fermement que la substance du pain et du vin est changée au corps et au sang de Jésus-Christ au moment même que le prêtre prononce les paroles de la consécration, nous croyons, par une suite fort naturelle, que le changement une fois fait, Jésus-Christ reste sous les symboles du pain et du vin tant que les symboles subsistent, sa présence étant tellement liée à ces symboles, qu'elle ne cesse qu'à leur destruction, et nous ne pensons pas pouvoir refuser à Jésus-Christ dans cet état nos hommages et nos adorations.

Comme c'est là un des articles pour lesquels vous témoignez le plus d'éloignement, je comprends, monsieur, que ce ne sera pas à notre simple réquisition que vous le recevrez, et que pour vous engager à nous imiter dans notre pratique, il faut les preuves les plus solides, et qui soient hors de prise à toutes les subtilités de vos ministres. Vous trouverez dans cet écrit bon nombre de preuves de cette espèce, et

je me promets que si vous les examinez avec cette attention qui vous rend si pénétrant dans la discussion des affaires civiles, non seulement vous ne verrez rien qui puisse vous paraître digne de blâme ou de censure, dans le culte que nous rendons à Jésus-Christ présent sous le voile du sacrement, soit pendant le sacrifice, soit en d'autres occasions, mais que de plus vous trouverez ce culte tout-à-fait conforme au devoir et à la raison, fondé également sur le texte sacré et sur les premiers principes de la religion, et autorisé par la pratique de toutes les nations, autant que par l'usage de tous les siècles.

Voilà, monsieur, comment je prétends justifier le culte dont il s'agit. Votre zèle pour la gloire de Jésus-Christ ne vous permettra pas de lui refuser les honneurs que vous reconnaîtrez lui être dus; votre piété vous portera à lui rendre avec empressement ceux que vous saurez lui être agréables; votre droiture ne pourra trouver dans une pratique si juste et si sainte aucun prétexte pour vous dispenser d'assister au sacrifice de la messe, et votre justice ne souffrira pas qu'on entreprenne de nous faire une querelle de ce qui ne peut mériter que les plus justes éloges; tout autant d'avantages que je me promets de vos heureuses dispositions. Mais je comprends que je ne puis me les promettre qu'en accomplissant la condition à laquelle je me suis engagé. C'est, monsieur, ce que je vais tâcher de faire, et pour éviter de vous rien dire d'inutile, je dois me hâter d'entrer en matière.

Je suis bien persuadé que si vous regardiez la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie ainsi que nous la regardons, comme l'effet des paroles de la consécration, et comme indépendante de la manducation actuelle, et, par conséquent, comme fixe et permanente, bien loin de trouver à redire au culte que nous rendons à Jésus-Christ caché sous les espèces du sacrement, vous auriez peine à ne pas vous faire un devoir de nous imiter; car quoiqu'il n'y ait dans l'Évangile aucun précepte par lequel il nous soit ordonné d'adorer Jésus-Christ dans l'Eucharistie, la raison et le devoir, et le commandement du Deutéronome (cap. 5) conçu en termes généraux : *Vous adorerez le Seigneur votre Dieu*, vous font bien assez sentir sur cela notre obligation, dès que nous croyons Jésus-Christ notre Dieu véritablement présent.

Vous concevez sans peine, monsieur, que les rois mages en adorant l'enfant Jésus dans la crèche, sans en avoir reçu aucun ordre précis dont nous ayons connaissance, n'ont pas laissé de s'acquitter d'un devoir très-juste de piété et de religion. Quiconque par le mouvement de sa propre dévotion se fût prosterné au pied de la croix pour y adorer le Sauveur mourant, eût sans doute fait une chose également louable : Jésus-Christ placé sur nos autels ne possédant pas moins sous les symboles du pain la plénitude de la divinité, que lorsqu'il était dans la crèche ou sur la croix, pourquoi y serait-il un objet moins adorable pour nous?

Vous n'ignorez pas, monsieur, que la plupart de ceux qui suivent avec vous la Confession d'Augsbourg, croient devoir adorer Jésus-Christ en recevant la cène. Les ministres de cette ville, réunis en corps, présentèrent en 1670 à messieurs les magistrats une requête (1) par laquelle ils demandèrent, entre autres articles, qu'on obligeât ceux qui approcheraient de la cène à la recevoir à genoux, apportant pour exemple la coutume des églises de Saxe, et pour motif la foi de la présence réelle; ajoutant que si, selon l'expression de S. Paul (Phil. 11, 10), *tout genou doit fléchir au nom de Jésus*, à plus forte raison tout genou doit-il fléchir devant sa personne. Et quoique le magistrat n'ait pas jugé à propos d'ordonner qu'on donnât ces démonstrations extérieures de respect en approchant de la communion, toujours est-il à présumer qu'il n'a pas prétendu condamner les sentiments intérieurs de la plus profonde vénération envers Jésus-Christ au moment qu'il est reçu comme une nourriture toute divine. Du moins Kemnitius, le plus habile de vos controversistes, n'a-t-il pas craint de dire que personne ne doutait qu'il ne fallût adorer Jésus-Christ dans la cène, à moins d'être du nombre des sacramentaires, qui nient que Jésus-Christ y soit réellement présent (1).

Nous voyons même que les principaux chefs des calvinistes ont avoué que ce culte, quelque horreur qu'ils en eussent, était une suite nécessaire de la créance de la réalité. Zwingle ne comprend pas comment ceux qui croient Jésus-Christ présent, peuvent éviter de pécher en ne l'adorant pas (2).

Calvin déclare hautement qu'il lui a toujours paru très-concluant de dire que si Jésus-Christ est dans le pain, il faut l'y adorer (3).

Bèze dit que s'il croyait que Jésus-Christ fût reçu corporellement avec le pain, non seulement il regarderait l'adoration comme très-permise, mais qu'il s'en ferait un devoir indispensable (4); de sorte que les deux partis qui se sont si fort élevés contre notre doctrine touchant l'Eucharistie, quelque opposés qu'ils soient entre eux sur cette matière, ne laissent pas de se réunir entre eux et avec nous pour reconnaître que la présence réelle, une fois établie, est un fondement très-légitime d'adoration, ou, pour mieux dire, une source d'où naît une obligation indispensable d'adorer Jésus-Christ.

Certainement, monsieur, si l'on croit chez vous devoir adorer Jésus-Christ dans la cène, parce qu'il y est présent, vous trouverez infiniment juste que nous croyions devoir l'adorer aussi en d'autres temps, s'il est vrai que Jésus-Christ reste constamment présent sous les espèces du pain après que le pain a été consacré. Toute la difficulté se réduit donc au point de la présence fixe et permanente; et si nous sommes solidement fondés à croire cette présence, dès-lors, sans qu'il soit besoin de faire de plus grands efforts pour justifier notre culte, ce que vous pratiquez vous-même dans la plupart des endroits en approchant de la cène, suffira pour en faire la justification.

Or, monsieur, nous ne sommes nullement embarrassés à rendre bon compte de ce que nous croyons sur l'article de la présence continuée; car nous l'établissons par les paroles les plus claires de l'Ecriture, par le sens le plus naturel qu'on puisse leur donner, par le témoignage incontestable de l'antiquité, et par le consentement général de toutes les nations, même de celles qui depuis un bon nombre de siècles se trouvent beaucoup plus éloignées de nous par l'animosité du schisme, que par la situation des climats.

Me soupçonneriez-vous, monsieur, d'avancer une proposition où il y a plus de parure et d'ostentation que de fond et de vérité? Prenez la peine, s'il vous plaît, d'examiner ce qui en est; la chose le mérite autant qu'aucune du monde : non seulement je ne craindrai pas l'examen le plus critique, mais, qui plus est, je ne puis ne pas le désirer avec ardeur.

PREUVES TIRÉES DE L'ÉCRITURE.

Lorsque le Sauveur prononça ces paroles : *Ceci est*

(1) *J'ai eu l'original en main, et j'en conserve une copie bien collationnée.*

(1) *Christum in actione cœnæ dominicæ verè et substantialiter præsentem, in spiritu et veritate adorandum nemo negat, nisi qui cum sacramentariis vel negat, vel dubitat de præsentiâ Christi in cœnâ.* 2 parte Exam. Trid. conc., t. 2 edit. Francof., p. 151, n. 40.

(2) *Si Christus hic est, cur non peccent qui non adorant?* In Exeg. Euch. ad Luther., t. 2, f. 144.

(3) *Nos semper sic ratiocinati sumus : Si Christus est in pane, esse sub pane adorandum.* De verâ Participatione cœnæ, in tractatibus theologicis, ed. Amstelod. p. 727.

(4) *Id si ita esse crederem, adorationem illius profectò non modò tolerabilem et religiosam, sed etiam necessariam arbitrarer.* Beza, de Cœnâ Domini, p. 245.

mon corps, *ceci est mon sang*, il prétendit sans doute inviter les disciples à recevoir cet aliment céleste, en leur faisant connaître le prix et l'excellence de la chose qu'il leur présentait; on ne peut donc raisonnablement douter que ces paroles n'aient été prononcées avant que les apôtres mangeassent et bussent effectivement ce qui leur était présenté. Or, il est bien sûr que les paroles du Sauveur ont été vraies au moment même qu'il les prononça; d'où il est évident que le corps et le sang ont été présents avant l'usage, je veux dire avant que les apôtres approchassent le pain sacré de leur bouche pour en manger, et avant qu'ils appliquassent leurs lèvres à la coupe pour boire de ce qui y était contenu; car si le corps et le sang n'avaient pas été présents dès-lors, et avant que les apôtres se rendissent à l'invitation du Sauveur, ses paroles se seraient trouvées fausses au moment même qu'elles furent prononcées.

Rien de plus simple ni de plus naturel, monsieur, que ce raisonnement; il ne faut, comme vous voyez, aucune contention d'esprit pour le concevoir; je ne laisserai pas de le rendre encore plus sensible et plus pressant en examinant de plus près les paroles dont le Sauveur se servit en présentant le calice. *Ceci*, dit-il, *est la coupe de la nouvelle alliance en mon sang, laquelle coupe est répandue pour vous;* car c'est ainsi que S. Luc s'exprime dans le grec qui est l'original (1). Or rien n'est plus aisé ni plus juste que de conclure de cette expression que le sang était véritablement dans la coupe avant de passer dans la bouche des disciples; car je vous prie de remarquer qu'il n'y eut jamais de vin répandu pour nous, mais que c'est uniquement le sang de Jésus-Christ qui a été répandu pour nous. Donc, puisqu'il est dit que la coupe a été répandue pour nous, il faut que ce soit le sang de Jésus-Christ qui ait été dans la coupe, et non pas du vin. C'est là, monsieur, un de ces arguments qui ne craignent pas les vaines subtilités de vos ministres; il en triomphera toujours, ou en rendant absolument muets ceux qui voudraient y répondre, ou en leur faisant dire des choses qui marqueraient encore mieux leur embarras que s'ils avaient pris le parti de se taire.

Ce n'est pas là néanmoins la seule réflexion que j'aie à faire au sujet de la coupe; je vous prie, monsieur, de remarquer encore que ces paroles : *Ceci est mon sang* (Matth. 20, 28), n'ont été prononcées qu'une seule fois sur la coupe, et que les apôtres, buvant les uns après les autres, n'ont pas laissé de mettre quelque temps pour la faire passer jusqu'au dernier. Or qu'il me soit permis de demander si, pendant les intervalles que les apôtres ne buvaient pas, le sang de Jésus-Christ était véritablement dans la coupe, ou s'il n'y était pas : si l'on nous dit qu'il y était, voilà donc le sang hors de l'usage, et étant ainsi dans le calice avant que les disciples en bussent, qui doute qu'on ne pût pour lors l'y adorer? et si l'on nous dit qu'il n'y était pas, il faudra donc soutenir que le sang cessait d'y être toutes les fois qu'un des disciples éloignait la coupe de sa bouche, et que le sang commençait à y être de nouveau à mesure que quelqu'un d'entre eux rapprochait la coupe, et buvait de ce qui y était contenu, ce qui non seulement n'a aucun fondement dans l'Ecriture, mais a de plus je ne sais quel air d'absurdité qui rend la chose entièrement incroyable. Que si vos savants prétendent que le sang n'a jamais été dans le calice, mais seulement dans la bouche des disciples, nous leur demanderons comment ils feront en ce cas pour ne pas mettre sur le compte du Sauveur une fausseté insigne, puisque Jésus-Christ ayant dit en présentant le calice : *Ceci est mon sang*, on ne comprend plus comment ces paroles ont pu être vraies, si le sang n'a jamais été effectivement dans le calice.

D'ailleurs, l'Apôtre ne dit-il pas que le calice que nous bénissons est la communication du sang de Jésus-Christ (1); comment le calice pourrait-il communiquer le sang, s'il ne le contenait pas? Et si le pain qu'on rompait dans les premiers temps était, comme le même Apôtre l'assure, la participation du corps de Jésus-Christ, ne fallait-il pas que son corps fût présent avant la manducation, puisque la fraction se faisait avant la manducation? Posons le cas que S. Paul ait été dans votre sentiment, et que, comme vous, il ait restreint la présence de Jésus-Christ au moment de la manducation, il est bien sûr qu'en ce cas il n'eût pas dit : *Le calice que nous bénissons n'est-il pas la communication du sang de Jésus-Christ*, mais il eût dit : *Le calice que nous buvons n'est-il pas la communication du corps de Jésus-Christ?* De même au lieu de dire : *Le pain que nous rompons*, il eût dit : *Le pain que nous mangeons n'est-il pas la participation du corps de Jésus-Christ?* ayant parlé autrement, ne nous fait-il pas assez sentir qu'il a cru la présence du Sauveur très-indépendante de la manducation actuelle? Vous voyez, monsieur, que ce ne sont pas là des raisonnements dictés par une philosophie subtile et captieuse; c'est le texte même de l'Evangile et les paroles de S. Paul qui les fournissent très-naturellement. Aussi Luther en a-t-il si bien senti la force, qu'il n'a osé, comme vos théologiens de Strasbourg ont fait depuis, attacher la présence réelle au seul moment de la manducation; car, ne pensant pas devoir la resserrer dans des bornes si étroites, il a décidé que Jésus-Christ était présent depuis le commencement de l'oraison Dominicale, qui se dit pendant la messe, jusqu'après la communion du peuple (2), ce qui peut aisément aller, lorsque le peuple est nombreux, à plus d'une heure de temps. Mais si Jésus-Christ est présent dans l'Eucharistie pendant une heure ou deux, pourquoi n'y serait-il pas tout le jour, pourquoi pas tout une semaine, un mois, un an? Car enfin la parole de Dieu nous marque bien que Jésus-Christ est dans l'hostie consacrée; mais elle ne nous marque nulle part qu'il s'en retire.

Je sais qu'on nous dit qu'il est ordonné de prendre ce pain sacré et de le manger, et je conviens que c'est là sa principale destination; aussi ne gardons-nous les hosties consacrées que pour les donner aux malades et à ceux qui se présentent pour communier. Mais si l'on ne les reçoit pas incontinent après la consécration, s'ensuit-il pour cela que Jésus-Christ cesse d'y être? En vertu de quoi cette cessation? sur quoi est-elle fondée? où la trouve-t-on révélée? Un siége est fait pour s'asseoir dessus, un tableau pour être vu et regardé, un flambeau pour éclairer; ce siége, ce tableau, ce flambeau cesseront-ils pour cela d'être ce qu'ils étaient, dès qu'on ne s'en servira pas pour les usages auxquels ils étaient destinés? Il est hors de doute, monsieur, que la principale vue du Sauveur, en se mettant sous les espèces du pain et du vin, a été de se rendre utile à ceux qui le recevraient dignement; s'ensuit-il de là que quand il se présente des indignes, Jésus-Christ cesse d'y être présent pour eux? Vous êtes bien éloigné d'admettre cette conséquence; jugez néanmoins si elle ne vaut pas du moins celle qu'on prétend tirer chez vous du délai de la manducation; car il est évident qu'en mangeant indignement le pain sacré on agit beaucoup plus contre la fin que le Sauveur s'est proposée, qu'en conservant précisément ce pain, et en différant de le manger.

Il est bien étrange, monsieur, qu'on fasse chez vous

(1) Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον. Luc. 22, 20.

(1) *Calix benedictionis cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?* 1 Cor. 10, 16.

(2) *Sic ergo definiemus tempus vel actionem sacramentalem, ut incipiat ab initio orationis dominicæ, et duret donec omnes communicaverint, calicem ebiberint, populus dimissus, et ab altari discessum sit.* Epist. 2, Luther ad Wolferinum, tom. 4 ed. Lat. Jen., p. 597.

une si haute profession de ne s'attacher qu'à la pure parole de Dieu, et que lorsqu'il s'agit de rendre raison d'un sentiment aussi nouveau et aussi extraordinaire que l'est celui de la présence passagère de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, sentiment par lequel on ose contredire toutes les pratiques de l'antiquité, comme je ne tarderai pas de le faire voir; il est, dis-je, bien étrange qu'on ne puisse produire un seul mot de l'Ecriture pour le justifier, et qu'au lieu d'en tirer des preuves solides, on se contente de faire sentir le désir qu'on a de prouver, en répétant plusieurs fois les paroles de l'institution, et en appuyant sur le mot *mangez*, sans néanmoins y rien trouver qui puisse être concluant.

Mais il n'est pas moins étonnant que des disciples de Luther, qualité dont vous vous faites honneur dans votre rituel (p. 15, p. 45), s'écartent si fort de la doctrine de leur maître. Vous qualifiez Luther (p. 12, 15, 346) d'avoir été l'organe du Saint-Esprit, vous ne le regardez que comme un homme très-spécialement éclairé de Dieu; et néanmoins dans l'importante matière de l'Eucharistie, bien loin de déférer à ses lumières, vous lui êtes formellement opposés sur plusieurs chefs considérables. Luther veut, comme je l'ai déjà dit, que Jésus-Christ soit présent pendant tout le temps que l'action de la cène dure, et vous ne le reconnaissez présent qu'au seul moment de la manducation. Luther soutient que ce doit être une chose libre d'adorer Jésus-Christ dans l'Eucharistie, ou de ne pas l'y adorer, Jésus-Christ ne l'ayant ni ordonné ni défendu (1), et vous marquez pour cette pratique la même horreur que si vous étiez convaincus que c'est une vraie idolâtrie. Luther trouva très-mauvais que Carlostat eût entrepris d'abroger l'élévation de l'hostie pendant la messe, soutenant que l'élévation devait être regardée comme une chose indifférente, et ajoutant que plutôt que de souffrir qu'on donnât ainsi atteinte à la liberté évangélique, en voulant interdire des usages qui n'ont rien de mauvais, il aimerait mieux rentrer dans le cloître, et se soumettre de nouveau à toutes les rigueurs de la vie monacale, dussent-elles lui être une fois plus dures que celles qu'il avait déjà essuyées (2); ce n'est sûrement pas sur ce pied-là que vous regardez aujourd'hui l'élévation : on sait assez l'éloignement que vous auriez à la permettre dans vos églises. Luther fit de grands reproches au curé d'Isleben de ce qu'il ne craignait pas de mêler avec le vin commun et ordinaire le vin qui restait après la cène, lui disant que par-là il donnait dans les extravagances de Zwingle, et qu'il se faisait la réputation d'être un de ses disciples (3). J'admire, monsieur, que des reproches si vifs et si aigres de la part d'un homme dont vous respectez partout ailleurs les décisions, ne fassent pas éviter à vos ministres des excès tout pareils à ceux que Luther a si fort condamnés.

Oserais-je vous demander, après cela, si c'est bien sérieusement qu'on regarde Luther dans cette ville comme un homme spécialement éclairé de Dieu? Si cela est ainsi, pourquoi y marque-t-on si peu de déférence pour ses sentiments? Vos ministres jugent que Luther s'est trompé sur tous ces articles; dès là même ils se croient plus éclairés que Luther : ce n'est pas assurément un fort bon moyen pour nous persuader de cette abondance de lumières dont ils le gratifient si libéralement, puisqu'ils témoignent aussitôt après se repentir de leur gratification. On ne cesse de nous dire que l'Ecriture est claire; mais si elle est aussi claire que vous nous le dites, comment Luther avec toute son abondance de lumières n'a-t-il pu y voir ce que vous y voyez tous aujourd'hui? Il convenait à ceux qui se sont séparés de nous de mieux concerter le plan de leur créance, avant que de trouver à redire à la nôtre; car étant ainsi divisés, cette division ne peut être qu'un très-fâcheux préjugé contre eux : on présume mal de ceux qui, après avoir abandonné ce qui était universellement reçu, ne peuvent convenir entre eux d'un parti sûr et déterminé. Il fallait, dit-on, ou s'en tenir à ce qui était établi, ou du moins savoir à quoi l'on s'en tiendrait; l'uniformité rassure, la division trouble et inquiète; on n'aime point à entrer dans des discussions à l'infini, surtout lorsqu'on ne voit aucune issue pour pouvoir en sortir avec un esprit content.

Mais avançons; car outre ce que vous avez déjà vu de preuves en faveur de la présence fixe et permanente, il reste à en produire encore d'autres, et j'aurais tort d'omettre celle qui, remontant jusqu'à la source et, pour ainsi dire, jusqu'aux premiers éléments du dogme, paraît aussi être la plus importante de toutes. La voici :

S'il est vrai que le pain et le vin soient changés au corps et au sang de Jésus-Christ par l'efficace de la parole divine, ainsi que l'Eglise catholique l'enseigne, on conçoit aisément que ce changement étant une fois fait, les choses doivent rester dans le même état, tant qu'il ne surviendra rien qui puisse être la cause d'un nouveau changement. C'était du pain, ce n'en est plus; Jésus-Christ a pris sa place par une véritable conversion de la substance du pain en celle de son propre corps; si cela est ainsi (car je ne parle encore ici que par supposition), pourquoi la nature du pain ayant cessé d'être ce qu'elle était, se rétablirait-elle? pourquoi Jésus-Christ se retirerait-il de l'état où il s'était mis? Il faudrait sans doute des principes et des causes pour produire ce second changement; qu'on nous les fasse connaître ces principes et ces causes. Est-ce la raison humaine; est-ce l'autorité divine qui nous les indique? Car affirmer un fait tel que serait ce second changement, sans en avoir aucune preuve en main, ce ne pourrait être qu'une affirmation imprudente et téméraire; et comme elle ne mériterait pas qu'on y eût aucun égard, nous serons toujours en droit de croire que le tout reste dans la même situation où il était immédiatement après la consécration. En un mot, monsieur, si le premier changement, qui est celui du pain au corps de Jésus-Christ, est prouvé, et que le second, qui est celui de la reproduction du pain et de l'exclusion du corps de Jésus-Christ, ne se puisse prouver, il faudra croire le premier changement, et ne pas croire le second. Je suis persuadé qu'ayant l'esprit aussi juste et aussi équitable que vous l'avez, vous ne trouverez dans cette façon de raisonner rien qui puisse mériter votre critique, et que n'aimant pas les contradictions mal placées, vous conviendrez aisément de tout le reste, si je réussis à prouver que le pain et le vin sont véritablement changés au corps et au sang de Jésus-Christ.

Or c'est ici, monsieur, que j'en appelle à l'Ecriture. Vous en faites votre unique règle de foi, elle seule vous paraît mériter vos attentions et vos déférences; quelque incompréhensible que puisse être un mystère, dès qu'il est clairement marqué dans l'Ecriture, ou dès que, par de justes conséquences, il est nécessairement lié avec ce qui y est marqué, vous voulez que la raison plie sous l'autorité d'un Dieu qui parle, sans demander compte de ce qui est révélé; vous soutenez justement qu'il ne faut penser qu'à marquer sa docilité pour la révélation, comprenant parfaitement que si l'intelligence humaine a ses bornes, la puissance

(1) *Liberum erit S. Sacramentum adorare vel non adorare, cùm Christus id liberum esse voluerit, nec ullum de utrolibet præceptum dederit.* De Adoratione S. Sacramenti, t. 2 ed. Jen. Christ. Rodinger, p. 281; item, p. 227 b.

(2) *Annot. in min. prophetas*, t. 3 ed. Jen. Donat. Ritzenhein, p. 55; item, 54.

(3) *Sed quæ est singularis ista tua temeritas, ut tam malâ specie non abstineas, nempè quòd reliquum vini vel panis misces priori pani et vino? quo exemplo id facis? Zwinglianum te vis audiri, et ego te Zwinglii insaniâ laborare credam.* Epist. 1, ad Sim. Wolferinum, t. 4 ed. Jen. Lat., apud. Christ. Rhodium, p. 597.

divine n'en a aucune. Voilà la disposition d'esprit dans laquelle vous faites profession d'être; souvenez-vous-en s'il vous plaît, et suivez-la, c'est tout ce que j'ose vous demander; et vous ne tarderez pas à souscrire au dogme de la transsubstantiation.

Car enfin, monsieur, lorsque le Sauveur dit à ses disciples : *Prenez et mangez, ceci est mon corps*, il est clair qu'il affirma que ce qu'il leur présentait était son corps; sur quoi nous raisonnons ainsi : La chose qui fut présentée par le Sauveur aux apôtres était le corps de Jésus-Christ; donc ce n'était pas du pain, une même chose ne pouvant être pain et chair en même temps : c'était du pain avant que d'être présenté, ce n'en est plus depuis que le Sauveur assure que c'est son corps; donc le pain a été changé au corps de Jésus-Christ. Jugez, monsieur, si nous faisons violence aux règles du raisonnement, ou si nous nous perdons dans des subtilités. Où est notre erreur? Est-ce de croire que le Sauveur nous donne son corps, ou de rejeter la pensée que le corps de Jésus-Christ puisse être du pain? ou de prétendre que Jésus-Christ en parlant à ses disciples s'est tenu aux règles ordinaires du langage?

J'avoue qu'il n'était pas impossible que Jésus-Christ donnât à ses disciples du pain et son corps en même temps; mais je soutiens que si le pain avait été joint au corps de Jésus-Christ, le Sauveur ne se serait pas exprimé comme il l'a fait, en disant : *Ceci est mon corps;* car de même qu'en présentant une boîte où il y aurait de l'or et du plomb, on ne pourrait dire avec justesse et avec vérité : *Prenez, ceci est de l'or*, mais que pour parler correctement, il faudrait dire : *Prenez, c'est ici de l'or et du plomb*, ou *ceci est de l'or avec du plomb*, de même aussi, pour que la proposition du Sauveur fût vraie dans le cas qui réunit le pain avec le corps, il eût fallu dire : *Mon corps est dans ce pain*, ou *avec ce pain*. La raison est que le mot *ceci* étant démonstratif, démontre toujours la substance qui est cachée sous les accidents, et qui est énoncée par la proposition, et ne démontre que celle qui est énoncée; par exemple, lorsqu'on dit : *Ceci est du pain*, le sens est que sous telle figure extérieure est la substance du pain, et qu'il n'y en a pas d'autre que celle-là. Ainsi encore, lorsque le Sauveur dit : *Ceci est mon corps*, le sens est que sous ces accidents ou sous cette figure extérieure est la substance de son corps, et qu'il n'y en a pas d'autre que celle de son corps. Si un homme mettait dans un même sac du froment et de l'avoine, et qu'il dît en montrant le sac : Ceci est du froment, il est sûr qu'il ferait une proposition fausse et trompeuse; de même aussi, si le Sauveur avait réuni sous une même figure extérieure la substance de son corps et celle du pain, et qu'en présentant l'une et l'autre il eût dit : *Ceci est mon corps*, il est évident qu'il eût péché contre les règles du langage et contre celles de la bonne foi.

Votre Kemnitius prétend que par la bénédiction du Sauveur il se fit un changement très-considérable, et quand il vient à expliquer en quoi ce changement consiste, il se réduit à dire que ce qui n'était que du pain commun et ordinaire, se trouve joint au corps de Jésus-Christ (1), et il soutient qu'en vertu de ce changement le pain de l'Eucharistie s'appelle très-bien le corps de Jésus-Christ, et qu'on peut dire en toute vérité : *Ce pain est le corps de Jésus-Christ*.

Mais on demande à Kemnitius comment il se peut faire que le pain restant toujours pain, et sans changer de nature, parvienne à être le corps de Jésus-Christ? et si le pain ne parvient pas jusque là, comment et par quelles règles de logique on peut lui donner le nom de ce qu'il n'est en aucune façon? Depuis quand des choses aussi disparates que celles du pain et de la chair se sont-elles affirmées l'une de l'autre avec vérité? Si parce que le corps de Jésus-Christ est dans le pain et avec le pain, on est en droit de dire : *Ce pain est le corps de Jésus-Christ*, ne sera-t-on pas également en droit de dire d'un morceau de bois ou d'un morceau de fer : *Ce bois est Dieu, ce fer est Dieu*, puisqu'il n'est pas moins vrai que Dieu est dans ce bois et dans ce fer, avec ce bois et avec ce fer, Dieu étant très-intimement présent à l'un et à l'autre?

Cette proposition du Sauveur : *Ceci est mon corps*, ne peut donc être vraie qu'en supposant dans le pain un changement ou réel ou métaphorique; on conçoit aisément que la proposition sera vraie si le pain est véritablement et réellement changé au corps de Jésus-Christ, et c'est là le sentiment catholique; on conçoit encore que la proposition serait vraie dans un sens métaphorique, si le pain qui ne figurait rien, commençait à être la figure du corps de Jésus-Christ, et c'est là le sentiment des calvinistes. Vous ne voulez pas de ce second sentiment, et vous avez raison, car le sens figuré n'est nullement recevable dans la conjoncture présente. Il faut donc de nécessité revenir au premier sens, car on ne concevra jamais que le pain, restant pain, puisse être le corps de Jésus-Christ, ni qu'en vertu d'une simple union avec ce saint corps, il puisse porter avec vérité le nom d'une chose dont il reste très-essentiellement distingué.

Kemnitius n'omet rien pour répondre à des arguments si pressants; mais l'inutilité de ses efforts ne fait que donner, si j'ose m'exprimer ainsi, une nouvelle pointe à la force de nos raisons; d'abord il a recours au mystère de l'Incarnation, et prétend y trouver de quoi arrêter toutes nos conséquences. Voici son raisonnement : On dit fort bien de Jésus-Christ : *Cet homme est Dieu*, sans que pour cela l'homme soit changé en Dieu; donc on dira fort bien du pain qu'il est le corps de Jésus-Christ, sans que pour cela le pain soit changé au corps de Jésus-Christ.

Si Kemnitius n'avait eu aucune teinture de théologie, je lui pardonnerais volontiers d'avoir fait un si mauvais raisonnement; mais ne pouvant me persuader qu'il ait été assez ignorant pour ne savoir pas ce que c'est que l'union hypostatique, et quels en sont les effets, je ne puis reconnaître dans ce qu'il propose ici qu'une de ces ruses qu'on met en œuvre quand on a formé le dessein d'en imposer à ceux qui n'entendent pas les matières en question. L'effet de l'union, dont j'ai parlé, est de faire qu'il n'y ait qu'une seule personne en Jésus-Christ, et qu'en vertu de cette unité de personne, les attributs qui sont propres aux deux natures se communiquent fort bien à la personne de Jésus-Christ; car comme la nature divine et la nature humaine appartiennent à la même personne, il n'est pas surprenant que les propriétés des deux natures lui appartiennent aussi; c'est ce qu'on appelle *communication d'idiomes*. On dira par exemple fort bien que Jésus-Christ est éternel, parce que la nature divine est éternelle, et qu'il est né dans le temps, parce que la nature humaine est née dans le temps; que Jésus-Christ a été passible et impassible, passible à raison de son humanité, impassible à raison de sa divinité. C'est par la même raison qu'on dit fort bien de Jésus-Christ qu'il est Dieu et homme, et que dans ce divin composé l'homme est Dieu, et Dieu est homme, parce que n'y ayant qu'un seul suppôt en Jésus-Christ, cette unité de suppôt ou de personne établit un fondement très-légitime à toutes ces propositions, sans qu'il soit besoin pour les rendre vraies, que l'homme soit changé en Dieu, ni Dieu en homme. Mais que trouve-t-on de semblable dans le mystère de l'Eucharistie? Kemnitius osera-t-il prétendre qu'il y a entre le pain et le corps de Jésus-Christ une union personnelle? Sur quoi établirait-il sa prétention? Ne serait-

(1) *Hæc certè magna, miraculosa et verè divina est mutatio, cùm antea simpliciter tantùm esset vulgaris panis et commune poculum, quòd jam post benedictionem cum pane et vino illo verè et substantialiter adest, exhibetur et accipitur corpus et sanguis Christi. Concedimus igitur fieri mutationem aliquam, et quidem talem ut de pane verè prædicari possit corpus Christi.* T. 2 Exam., edit. Francof. part. 2, p. 159, n. 20. Idem in Rituali Argentinensi, p. 32 et 36.

ce pas dès là même un mystère plus grand que celui qu'il refuse de croire? Non, il déclare formellement (1) qu'il ne reconnaît point d'union personnelle entre le corps de Jésus-Christ et le pain; cependant il compare cette proposition : *Ce pain est le corps de Jésus-Christ*, avec celle-ci : *Cet homme est Dieu*, et soutient que la première est aussi vraie que la seconde, sans que l'une ni l'autre emporte avec elle aucun changement de substance; c'est-à-dire qu'il prétend que les deux propositions sont fort semblables, dans le temps même qu'il détruit ce qui fait tout le fondement de la similitude; c'est-à-dire qu'il soutient qu'elles sont également vraies, en convenant que ce qui rend l'une vraie, savoir l'union personnelle, manque absolument à l'autre.

Que dire, monsieur, de cette manière de raisonner? n'y a-t-il pas là de quoi faire rougir les amis de Kemnitius du mauvais usage qu'ils lui voient faire de sa dialectique? les plus zélés défenseurs de l'impanation peuvent-ils ne pas sentir un vrai dépit dans le fond de leur cœur en voyant fournir une si mauvaise défense par un homme dont la réputation semblait devoir leur en promettre une bonne? mais qu'y faire? le sujet ne permettait pas d'en imaginer une meilleure; il fallait répondre à quelque prix que ce fût; car rester sans réplique, c'était avouer trop hautement sa défaite. C'est sans doute dans la même vue, et apparemment dans le dessein de couvrir le défaut d'une réponse si pitoyable, que Kemnitius ajoute incontinent plusieurs autres parités. Mais il est également facile de lui faire voir que si ces parités peuvent amuser et éblouir un esprit superficiel, qui ne s'arrête qu'à l'écorce, elles peuvent aussi peu que la première contenter un esprit qui sait pénétrer jusqu'au fond des choses.

Il prétend (2) que lorsque les anges se faisaient voir dans l'ancien Testament avec des corps empruntés, ou sous des espèces visibles, ainsi que cela est arrivé plus d'une fois, on pouvait fort bien dire en voyant ces espèces visibles, qu'elles étaient véritablement des anges, sans que pour cela ces espèces fussent changées en anges; que lorsque S. Jean-Baptiste vit descendre une colombe sur le Sauveur, et qu'il assura que c'était le Saint-Esprit qui reposait sur lui, la proposition de S. Jean se trouva très-vraie, quoiqu'il ne se fît aucun changement de substance; que rien n'est plus usité que de dire en présentant un tonneau plein de vin, ou une bourse où il y a de l'argent : *Recevez, monsieur, ce vin qu'on vous envoie; recevez, monsieur, cet argent, qui vous est dû*, sans que personne s'avise pour cela de penser que le tonneau soit changé en vin, ni la bourse en argent, et qu'ainsi cette proposition du Sauveur : *Ceci est mon corps*, ayant été prononcée sur le pain, n'a pas laissé d'être exactement vraie, quoique le pain soit resté ce qu'il était, sans changer en aucune façon de nature.

Je réponds que si Kemnitius eût considéré de plus près la nature des exemples dont il a prétendu tirer avantage, il eût vu la réponse aux difficultés qu'il a proposées avant de penser à les proposer; car qui ne comprend que ces espèces visibles étant des figures et des images qui représentaient les anges, autant qu'ils peuvent être représentés, il était très-naturel de dire en voyant une de ces figures : *C'est là un ange*, ou *ceci est un ange*, puisqu'on concevait parfaitement que par ces mots on eût seulement voulu dire que c'était là une figure sensible qui représentait et renfermait la substance invisible d'un ange? Il en est de même de la colombe, qui par sa douceur et d'autres propriétés, est un symbole naturel du Saint-Esprit. Pour ce qui est du tonneau et de la bourse, comme le tonneau est fait spécialement pour contenir du vin, et que le principal usage de la bourse est d'y serrer de l'argent, il n'est pas nécessaire de dire : *Recevez ce tonneau dans lequel il y a du vin; recevez cette bourse dans laquelle il y a de l'argent*; mais on peut dire tout court : *Recevez ce vin, recevez cet argent*, parce qu'il n'y a personne qui ne comprenne que pour abréger on ne parle que de ce qui est contenu, sans faire mention de ce qui, selon l'usage ordinaire, est destiné à contenir la chose qui est présentée.

Il n'en est pas ainsi du pain que le Sauveur présenta à ses disciples. Ce pain n'était ni une image naturelle du corps de Jésus-Christ, ni un vase destiné à le renfermer; ainsi le Sauveur en prononçant sur le pain ces paroles : *Ceci est mon corps*, ne pouvait faire comprendre à personne ni que le pain fût uni à son corps, ni que son corps fût renfermé dans le pain.

Pour donner cette idée, il eût fallu se servir d'une expression tout autre; car le pain n'étant pas un signe naturel du corps de Jésus-Christ, et étant fait pour toute autre chose que pour le contenir, la proposition du Sauveur eût été absolument inconcevable, s'il avait eu en vue de nous marquer une simple union de son corps avec le pain.

Figurez-vous, monsieur, s'il vous plaît, que quelqu'un s'avise d'enfermer un diamant dans une pomme, et qu'en présentant cette pomme il dise : *Prenez, ceci est un diamant*; il est sûr que cette proposition ne se comprendrait pas, et qu'elle serait contre toutes les règles du langage. Il en serait parfaitement de même de la proposition du Sauveur, s'il fallait la prendre dans le sens que vos théologiens lui donnent; car le pain de sa nature est aussi peu destiné à représenter et à renfermer le corps de Jésus-Christ, qu'une pomme est peu destinée à représenter ou à enfermer un diamant.

Il n'y a donc que le changement du pain au corps de Jésus-Christ qui puisse rendre la proposition vraie, juste et intelligible, et, par conséquent, c'est là l'unique sens auquel il faut s'arrêter; car je ne pense pas, monsieur, qu'il vous paraisse juste d'aimer mieux faire parler Jésus-Christ d'une manière si peu régulière, que de soumettre sa raison à croire ce qui a été révélé par une Sagesse infinie, très-attentive à n'employer que des termes qui fussent convenables, et qui, par leur signification propre et naturelle, ne pussent induire personne en erreur.

Mais en voilà assez pour réfuter les vaines subtilités de Kemnitius; et ainsi la transsubstantiation se trouvant très-solidement établie, sans que les chicanes de vos ministres puissent y donner la moindre atteinte, la présence fixe et permanente de Jésus-Christ, suite très-naturelle du dogme de la transsubstantiation, ne peut plus être raisonnablement contestée. En faut-il davantage, monsieur, pour justifier parfaitement le culte que nous rendons à Jésus-Christ dans l'Eucharistie? Car voudriez-vous que nous crussions notre Sauveur, notre Juge, notre Roi, l'Auteur et le Consommateur de notre foi, présent sur nos autels, et que nous restassions en sa présence sans lui donner aucune marque de nos respects? Ne serait-ce pas agir également et contre notre foi et contre notre devoir? et Jésus-Christ pourrait-il nous savoir gré de notre retenue, et de nos réserves à son égard? Que l'on entende dire à des esprits bizarres et mal faits, nés pour la dispute et pour la contradiction; qu'on leur entende dire que Jésus-Christ n'est pas là pour recevoir nos hommages, mais pour être la nourriture de nos âmes; qu'il n'a pas dit : Prenez mon corps, placez-le sur un autel, donnez-lui de l'encens, portez-le avec pompe dans les rues, mais : *Prenez et mangez*; vous, monsieur, plus docile aux leçons du bons sens qu'aux leçons de ces critiques aigres et chagrins, ne nous blâmerez jamais de régler notre culte suivant les sentiments intérieurs que la foi nous inspire; plus le Sauveur nous marque ici de bonté, plus trouverez-vous que nous devons lui marquer notre reconnaissance; plus il s'abaisse ici pour l'amour de nous, plus il

(1) *In parte* 2 *Exam. de Transsubst.*, ed. Francof. p. 140, n. 30.

(2) *De Transsubstant.*, part. 2 ed. Francof. p. 140, n. 40.

vous paraîtra juste que nous nous anéantissions devant lui. Et comme vous trouveriez fort extraordinaire le discours d'un homme à qui vous entendriez dire : Le roi vient dans la province pour voir les places fortes, et non pour y recevoir des honneurs, ainsi il ne faut pas penser à lui en rendre aucun ; aussi ne douté-je pas que vous ne condamniez également le sentiment indigne de ceux qui osent dire ou penser que Jésus-Christ est ici pour nous faire du bien, et non pour y recevoir nos honneurs, et que, par conséquent, nous devons nous abstenir de l'adorer dans l'Eucharistie.

Non, monsieur, partout où est Jésus-Christ, là il mérite des honneurs souverains ; il suffit d'être en sa présence pour ne pouvoir les lui refuser. Si nos hommages lui sont dus dans tous les lieux qui peuvent nous rapprocher de lui, à plus forte raison dans l'endroit même qu'il a choisi pour en faire le trône de son amour. Qui pourra craindre des excès où il n'y a à craindre que de rester beaucoup en arrière par l'impuissance où nous sommes de rendre à ce Roi de gloire des honneurs qui soient proportionnés à sa grandeur et à sa bonté?

Vous ne manquerez pas, monsieur, d'entrer dans ces sentiments, si vous examinez sans prévention les preuves qui ont été produites ; et dès que vous vous arrêterez à l'unique et véritable sens des paroles de Jésus-Christ, vous y découvrirez la vérité du dogme qui nous fournit la conclusion pratique de l'adoration. Oui, à nous en tenir au seul texte de l'Évangile, si l'on en exclut le sens figuré, de l'aveu même de vos bons amis et de nos adversaires les plus outrés, nous gagnons notre procès contre vous. Car Calvin (1) et Bèze (2) déclarent hautement que le sens littéral des paroles de Jésus-Christ étant admis, emporte nécessairement avec soi la transsubstantiation. Vous convenez sans peine que la transsubstantiation amène la présence fixe et permanente ; et cette présence étant une fois reconnue, je ne suis plus en peine du reste ; votre religion, votre droiture et votre bon sens ne vous permettront jamais de chicaner sur les honneurs que nous rendons à Jésus-Christ présent.

Quand donc nous n'aurions égard qu'à la seule lettre de l'Écriture, notre explication serait incontestablement la mieux fondée. Mais si je fais voir, de plus, que cette explication, la plus naturelle en elle-même et la seule qui puisse passer pour juste, est encore adoptée par toutes les nations chrétiennes de l'univers, même par celles qu'un schisme très-ancien a séparées de nous ; et que, de plus, telle a été l'explication constante des chrétiens de tous les siècles, je m'assure, monsieur, que ce consentement si général et si ancien vous fera regarder d'un tout autre œil que vous n'avez regardé jusqu'ici, le principe sur lequel nous fondons notre culte, et la conclusion que nous en tirons pour la pratique.

Permettez-moi donc de parcourir les climats les plus éloignés, et de percer les siècles les plus reculés pour recueillir les suffrages de l'univers chrétien et de la vénérable antiquité ; et vous ne tarderez pas à voir qu'en croyant la présence fixe et permanente, la transsubstantiation, l'obligation d'adorer Jésus-Christ dans l'usage et hors de l'usage, nous ne croyons et ne pratiquons rien qui ne nous soit commun avec toutes les sociétés chrétiennes, de quelque communion qu'elles puissent être, si l'on en excepte les protestantes, et que notre créance sur les mêmes articles ne s'accorde pas moins parfaitement avec la créance des quatre premiers siècles de l'Église.

(1) *Non consisteret verborum simplicitas, nisi panis conflctur in corpus Christi.* Defens. 2 pia et ortho. de Sacram. fidei, t. 7, col. 1, edit. Genev. 1617, p. 7.

(2) *Hoc quidem sæpè diximus, quod nunc quoque repetam, retineri reipsà non posse τὸ ῥητὸν in his verbis (hoc est corpus meum), quin transsubstantiatio papistica statuatur.* Beza de Cœnâ Domini, pag. 216.

Si les témoignages que j'ai à produire ne remplissent pas dans la dernière exactitude toute l'étendue de mes promesses, je consens, monsieur, à passer dans votre esprit pour un vain discoureur, qui s'avance le plus témérairement, lors même qu'il se sent le moins en état de soutenir ses engagements.

TOUTES LES ÉGLISES ORIENTALES SÉPARÉES DE L'ÉGLISE ROMAINE SONT DU MÊME SENTIMENT QUE NOUS SUR LE SUJET DE L'EUCHARISTIE.

Je commence par produire des attestations de toutes sortes de nations et de sectes, qui depuis un bon nombre de siècles ne sont plus dans la communion de Rome. Vous allez voir que les Moldaves, les Moscovites, les Grecs, les Syriens, les Arméniens, les jacobites, les nestoriens, les Cophtes ou les Égyptiens, les Abyssins et les Éthiopiens, pensent tous comme nous sur la transsubstantiation et sur la présence permanente, et qu'ils se font un égal devoir d'adorer Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Les attestations que je produirai ont été la plupart données par autorité publique, je veux dire par la déclaration des patriarches, des évêques, des synodes entiers, à la sollicitation des ambassadeurs de France et des consuls de la nation française, envoyées au roi très-chrétien de glorieuse mémoire, Louis XIV, et mises en dépôt ou dans la Bibliothèque-du-Roi, ou dans celle de Saint-Germain-des-Prés, pour servir de monument constant de la foi de ces peuples, et faire voir la conformité de leur créance avec la nôtre sur les points contestés par les protestants.

S'il se trouve parmi vous, monsieur, quelqu'un qui désire bien sérieusement voir par lui-même les pièces originales, je réponds que les avenues de ces bibliothèques ne lui seront pas fermées, et qu'il trouvera toutes les facilités qu'il pourra souhaiter pour s'assurer de la vérité de ces pièces. On pourrait encore, à moins de frais et de peines, donner à quelqu'un qui soit sur les lieux la commission d'examiner la fidélité de mes citations. Pour moi, je vous déclare que je n'aimerai jamais à me faire la réputation d'homme qui cherche à en imposer au public, et que je me garderai bien de me mettre en danger de pouvoir être convaincu d'un dessein si noir et si indigne. Voyons, après cela, si en citant tant de différents peuples pour être de la même créance que nous sur l'article en question, je ne me suis pas avancé au-delà de la portée des preuves que j'ai en main. Vous en jugerez, s'il vous plaît, monsieur, en examinant la qualité des témoins et la teneur de leurs dispositions.

Les Moldaves, les Moscovites et les Grecs schismatiques, comme étant les plus voisins de nous, seront aussi les premiers à nous instruire de leurs sentiments. Voici ce que déclare le baron Spatari, seigneur moldave, dans un écrit de sa composition, qu'il remit entre les mains de M. de Pomponne, ambassadeur du roi très-chrétien à la cour de Suède ; l'écrit est daté du mois de février de l'an 1667, et porte, entre autres choses, ce qui suit : *Nous croyons que le pain et le vin sont véritablement et substantiellement changés et transsubstantiés au corps et au sang par les paroles du Seigneur, en sorte qu'après la consécration la substance du pain et du vin n'y demeure pas, mais que le corps et le sang de Jésus-Christ succèdent en leur place par l'opération et la volonté de Dieu ; car encore que ce changement et cette conversion intérieure ne se connaissent pas par les sens extérieurs, elle se fait néanmoins d'une manière admirable, les signes ou les accidents demeurant. Nous croyons aussi que le corps et le sang de Jésus-Christ doivent être adorés du culte de latrie dans la divine Liturgie, tant extérieurement qu'intérieurement* (1).

(1) 2° *Credimus panem et vinum substantialiter et verè mutari ac transsubstantiari in corpus et sanguinem, ita ut post consecrationem non maneat substantia panis et vini, sed loco ipsorum corpus et sanguis Christi per divinam operationem et voluntatem succedat. Licèt enim*

Le seigneur qui parle ainsi avait une grande étendue de génie, était également habile pour le cabinet et pour le commandement des troupes de son prince, faisant successivement les fonctions de général et de secrétaire d'état; il s'était aussi fort appliqué à l'étude de la religion, et écrivait fort poliment en latin. Un homme de ce caractère vous paraîtra sans doute, monsieur, être en état de rendre un compte juste et exact des sentiments de sa nation sur la matière dont il s'agit.

Venons aux Moscovites. M. Oléarius, luthérien de religion, bibliothécaire du duc d'Holstein, dans la relation qu'il a faite de son voyage en Moscovie, marque expressément qu'ils croient la transsubstantiation; et comme M. Claude, ministre de Charenton, semblait vouloir révoquer son témoignage en doute, le même M. Oléarius écrivit à M. de Ponchâteau une lettre du 24 janvier de l'an 1667 (1), dans laquelle il dit avoir appris de gens bien informés ce qu'il avait marqué dans sa relation, entre autres, des pasteurs luthériens qui étaient à Moscou, de quelques interprètes du grand-duc, de plusieurs marchands et des prêtres mêmes du pays, et des religieux; et il ajoute qu'il ne voyait pas par quelle raison il aurait voulu attribuer à cette nation d'autres sentiments que ceux qu'elle a véritablement.

M. de Lilienthal, résident pour le roi de Suède auprès du czar à Moscou, où il a demeuré plusieurs années, dit à son retour en Suède à M. de Pomponne, ainsi que M. de Pomponne l'atteste lui-même dans une lettre écrite de Stockholm le 10 septembre de l'an 1667, qu'il ne comprenait pas qu'on pût révoquer en doute l'opinion des Moscovites sur la transsubstantiation, puisqu'on en voit tous les jours des marques publiques dans les rues de Moscou, où le peuple se prosterne contre terre, et adore le Saint-Sacrement qu'on porte aux malades, et que c'est une chose connue à quiconque a seulement vu la Moscovie.

Oderbonus, auteur protestant, avait marqué longtemps auparavant, dans sa lettre à Chytré, sur la religion des Moscovites (2), qu'après la consécration faite, le peuple se jetait à genoux, répétant une infinité de fois ces paroles : *Hospodi Pompilon*, c'est-à-dire : *Seigneur, ayez pitié de nous;* et qu'ensuite le prêtre leur montrant les dons sacrés, il disait en langue vulgaire : *Voilà le corps et le sang de Jésus-Christ que les Juifs ont fait mourir, tout innocent qu'il était;* ce qui excitait de nouveaux cris et de nouveaux soupirs parmi le peuple, et leur faisait frapper leur poitrine.

Mais pourquoi m'arrêter à prouver une chose qui nous est accordée par un des plus habiles professeurs de votre université? car votre Donhawerus, qui a tant écrit, et dont vous estimez si fort les ouvrages, ne fait aucune difficulté de convenir que les Moscovites croient la transsubstantiation. Or, monsieur, qu'il me soit permis de demander si c'est de l'Église romaine que les Moscovites ont appris le dogme de la transsubstantiation, eux qui sont séparés de cette Église depuis tant de siècles? Auraient-ils renoncé à la doctrine dans laquelle ils ont été instruits en se faisant chrétiens? y auraient-ils, dis-je, renoncé pour embrasser un dogme que vous soutenez être nouveau, et que vous regardez comme une production du treizième siècle? Qui pourra raisonnablement croire assez de complaisance à ces peuples pour s'approprier ainsi les sentiments nouveaux d'une Église qu'ils ne considèrent que comme une rivale impérieuse, et contre laquelle ils conservent toute l'animosité que le schisme leur a inspirée. Mais ce n'est pas ici le seul endroit qui donnera lieu à ces sortes de réflexions; avançons, et cherchons à nous assurer de la doctrine des Grecs.

mutatio illa et conversio intrinseca non cognoscatur sensu externo, miro tamen modo fit, signis seu accidentibus permanentibus.

5° *Credimus Christi corpus et sanguinem in divinâ liturgiâ omnimodo latreuticè adorandum cultu tam interno quàm externo.* In Enchirid., seu Stella Orientalis.

(1) Cette lettre se trouve dans le 1er tome de la *Perpétuité de la foi*, (ci-dessus, vol. 1, col. 570).

(2) *Ibidem*, col. 572.

Les Moldaves et les Moscovites étant unis de communion avec eux, c'est déjà un préjugé bien sûr qu'ils ne seront pas partagés sur un point aussi important que celui-là. Quelque fort néanmoins que soit ce préjugé, à peine mérite-t-il qu'on pense à le faire valoir, vu le grand nombre d'attestations les plus authentiques que l'église grecque a données elle-même de sa créance; nous en avons jusqu'à quatre des chefs mêmes de l'église de Constantinople, je veux dire de la part de quatre patriarches qui ont gouverné successivement cette église.

La première est celle du patriarche Jérémie, qui ayant été sollicité par les théologiens de Tubingue et de Wittemberg d'approuver la Confession d'Augsbourg, leur répondit, en l'an 1576, qu'il ne pouvait être d'accord avec eux sur plusieurs chefs; et en parlant du dixième article de la Confession d'Augsbourg, qui traite de la cène, il dit : *Cet article est trop court, et ne fait pas assez connaître vos sentiments, car on nous dit sur ce sujet plusieurs choses de vous que nous ne pouvons approuver.* Puis expliquant la créance de l'église grecque, il dit : *Pour nous, nous enseignons que le pain est changé au corps même et au sang même du Seigneur par le Saint-Esprit.* Il répète la même chose dans une seconde réponse qu'il fit aux mêmes théologiens.

La seconde attestation est celle de Cyrille de Béroé, successeur du fameux Cyrille Lucar, qui a tant fait parler de lui pour son apostasie et son insigne imposture à imputer les sentiments de Calvin à l'église orientale. Ce Cyrille Lucar avait été corrompu par Corneille Haga, envoyé des états-généraux; ayant été élevé sur le siége de Constantinople par les intrigues et par l'argent de son patron, il ne put lui refuser une profession de foi calviniste, qu'il lui donna pour être celle de l'église d'Orient. L'envoyé ne manqua pas d'en faire usage, l'envoyant à Genève, où elle fut imprimée, et d'où elle se répandit par toute l'Europe.

Fehlavius, ministre luthérien de Dantzick, a parfaitement démontré contre Hottinger de Zurich (1) que cette profession de foi ne contenait rien moins que la créance de l'église orientale, et qu'on ne pouvait la regarder que comme la profession d'un Grec particulier devenu calviniste. En effet Lucar étant mort, et Cyrille de Béroé ayant été établi en sa place, crut que pour réparer l'honneur de l'église orientale qui avait été flétrie par une confession de foi publiée faussement au nom de l'église grecque, il devait la faire condamner solennellement. Il assembla pour cela en 1638 un synode où se trouvèrent les patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem avec vingt trois des plus célèbres évêques de l'Orient. On y examina la Confession de Cyrille Lucar, et on y prononça anathème contre lui presque sur tous les chefs; et pour ce qui est du point que je traite ici, il y fut dit : *Anathème à Cyrille qui enseigne et qui croit que le pain que l'on offre, et le vin ne sont point changés par la bénédiction du prêtre et l'avénement du Saint-Esprit au vrai corps et au sang de Jésus-Christ.*

Parthénius-le-Vieux ayant succédé à Cyrille de Béroé; appréhendant qu'on n'attribuât la condamnation de Cyrille Lucar à l'animosité de Cyrille de Béroé qui passait dans le monde pour n'avoir pas été ami de son prédécesseur, assembla un nouveau synode en 1642, et ce second synode condamna également les articles de Lucar, sans toutefois toucher à sa personne, plusieurs évêques ne pouvant ou ne voulant pas se persuader que la Confession qui faisait l'objet de la cen-

(1) *Dans la préface qu'il a faite sur la traduction du livre d'un Grec nommé Christophorus Angelus.*

sure fût effectivement de lui. Les actes originaux des deux synodes se conservent dans les archives de l'église de Constantinople, et ceux du dernier ont été imprimés en Moldavie par l'ordre du prince Jean Basile, l'année même de la tenue du concile (1).

Comme ces deux déclarations synodales ont été faites à la même occasion, je ne les compterai que pour un seul témoignage de l'église de Constantinople; ainsi le troisième sera celui du patriarche Méthodius qui monta sur le siége patriarcal en l'an 1667. Ayant appris la contestation qui s'était élevée en France sur les sentiments de l'église grecque, il donna un décret signé de sa main à l'ambassadeur de France. Voici comme il s'y explique : *La malice de quelques hérétiques de France est venue à un tel excès, que pour couvrir leur effronterie et leur mauvaise conscience, ils ont eu la hardiesse d'envelopper dans leur erreur calviniste l'église orthodoxe de Jésus-Christ qui est répandue dans l'Orient, écrivant et enseignant qu'elle était entièrement d'accord avec les calvinistes sur le sacrement de l'Eucharistie, et quelques autres de leurs opinions, qui sont considérées parmi nous comme des blasphèmes. C'est pourquoi, lisant ces choses, j'ai cru être obligé en qualité d'orthodoxe de fermer la bouche à des personnes si hardies, à la prière et sollicitation de très-pieux, très-illustre et très-honorable seigneur Charles Olier, marquis de Nointel, ambassadeur du très-chrétien roi de France.* Puis ayant attesté dans le premier article la créance des Grecs sur la présence réelle, il ajoute : *Nous disons en second lieu que le pain et le vin, après la consécration du prêtre, sont changés de leur propre substance en la véritable et propre substance de Jésus-Christ; et quoique les mêmes accidents paraissent, il n'y a néanmoins ni pain ni vin.* Il dit aussi, dans le quatrième article, qu'ils adorent dans l'Eucharistie Jésus-Christ très-exactement comme Dieu; et de peur qu'on ne le soupçonnât d'avoir fait cette déclaration de son chef, et qu'on ne crût que la complaisance l'avait fait parler d'une manière trop conforme aux désirs de M. l'ambassadeur, il s'en rapporte aux deux synodes tenus sous ses prédécesseurs, disant qu'on n'a qu'à les consulter dans les archives, et qu'on y trouvera exactement la même doctrine.

Denis, évêque de Larisse, étant ensuite parvenu à occuper le siége de Constantinople en 1671, crut ne devoir pas marquer moins de zèle pour faire connaître aux étrangers les véritables sentiments de l'église grecque; et pour le faire d'une manière encore plus authentique, il assembla jusqu'à trente-neuf archevêques et métropolitains, avec lesquels il concerta la déclaration qu'il remit à l'ambassadeur de France. Voici comme en parle M. le marquis de Nointel lui-même dans une lettre écrite au roi, du mois de juillet 1672 (2) : *Le patriarche Dionysius avec trois autres qui l'ont précédé dans la même dignité, et celui d'Alexandrie, et trente-neuf métropolitains se sont assemblés, et ont déterminé un acte synodal qui est dans les archives de la grande église, où le point de l'Eucharistie et plusieurs autres étant expliqués, ils font voir clairement quelle est leur foi. Le patriarche m'en a envoyé un original qui est en bonne forme, par trois métropolitains et son référendaire, avec prières instantes de le faire passer jusqu'à votre majesté, la priant très-humblement de vouloir qu'il soit mis en dépôt dans sa bibliothèque, ou en tel autre endroit qu'il lui plaira d'ordonner, afin que les calomniateurs qui leur imputent de ne pas croire la présence réelle et le changement des substances, et le devoir de l'adoration de Jésus-Christ présent, y lisent leur condamnation. L'acte est signé du mois de janvier 1672, et porte sur la transsubstantiation ce qui suit : « Nous croyons que, par l'opération du Saint-Esprit, le pain « est changé d'une manière surnaturelle et ineffable, véritablement et proprement au propre corps de Jésus-« Christ, et le vin en son sang vivant. Ce sacrement est « digne d'une véritable adoration, parce qu'on y adore, « avec le même honneur qui est dû à Dieu, le corps « divinisé du Sauveur, et il est offert en sacrifice pour « les vivants et pour les morts. »*

Le même M. de Nointel ajoute, dans la même lettre au roi, qu'il a cru ne devoir rien oublier pour éclaircir un point de fait aussi important que l'est celui de la créance des Orientaux touchant l'Eucharistie : *Je puis assurer votre majesté*, dit-il (1), *en lui gardant toute la fidélité que je lui dois, que les Grecs et les Arméniens croient la présence réelle de Jésus-Christ au Saint-Sacrement, et la conversion substantielle du pain et du vin en son corps et en son sang, et qu'ils adorent Jésus-Christ, présent réellement et invisiblement dans l'Eucharistie. J'ai assisté à leurs cérémonies et à leurs Liturgies, où cette vérité paraît dans un éclat invincible, et les patriarches, archevêques et évêques, les prêtres, les gentilshommes et les particuliers, même les papas et le peuple à la campagne, me l'ont certifié avec exécration contre ceux qui leur imputaient une autre créance, les traitant de calomniateurs et d'hérétiques.*

Qui croira qu'un ambassadeur, écrivant à un aussi grand roi que l'était Louis XIV, eût osé en imposer à son prince sur un sujet qui était de notoriété publique dans le pays d'où il écrivait, et sur lequel il eût été si aisé de le convaincre de faux? Le danger de se perdre dans l'esprit d'un monarque, ennemi, s'il y en eut jamais, de la fourberie et du mensonge, lui eût-il permis de risquer des rapports faux ou peu exacts, qui tôt ou tard l'eussent fait passer pour un faiseur de mauvais contes également indignes du caractère de celui qui écrivait, et de celui à qui la lettre était adressée.

Mais M. de Nointel n'a pas prétendu qu'on l'en crût sur sa simple parole; outre la pièce dont je viens de parler, il y en a ajouté tant d'autres, et de tant d'espèces, qu'il y a de quoi forcer la plus grande incrédulité. La plupart des églises de l'Archipel lui ont fourni des attestations signées par les principaux du clergé; celle de l'île Siphante est signée par l'archevêque et six de ses ecclésiastiques; celle de l'île Anaxia par un chorévêque et neuf tant prêtres que religieux; celle des îles Céphalonie, Zante et Ithaque, par l'archevêque et trente-deux prêtres, tant séculiers que réguliers; celle de l'île Micone par le grand-vicaire et neuf ecclésiastiques; celle de l'île de Milo par l'archevêque et treize prêtres et religieux : toutes ces attestations, qui ont été rendues publiques par l'impression (2), marquent en termes aussi clairs et aussi précis que peut le faire la profession de foi prescrite par le concile de Trente, que le pain et le vin sont transsubstantiés au corps et au sang de Jésus-Christ, et qu'il faut l'adorer d'une adoration de latrie.

M. l'ambassadeur, non content de toutes ces attestations, crut devoir encore se munir de celles de tous les résidents des puissances chrétiennes auprès de la Porte ottomane. Ils certifièrent en effet, dans la meilleure forme qui se puisse, savoir de science certaine, ou pour l'avoir appris des prélats de l'église grecque et d'autres notables de la nation, ou pour l'avoir parfaitement compris par le témoignage de leurs propres yeux, que les Grecs schismatiques sont très-parfaitement d'accord avec l'Église latine sur les points dont nous avons parlé jusqu'ici. Ainsi M. de Nointel ayant tiré des certificats de tous les résidents qui étaient à Constantinople : un de M. de Fieschi, résident de la république de Gênes, signé du 13 août de l'an 1671; un autre de M. Casimir, résident de Pologne, signé du 7 septembre de la même année; un troisième de

(1) *Ils ont aussi été imprimés par Cramoysy en 1648, et sont rapportés par Allatius*, de perpet. Consensu, *p.* 1082.

(2) *Cette lettre est rapportée au tome* 3 *de la* Perpétuité de la foi, *ci-dessus part.* 2 *de notre vol.* 2, *liv.* 8 *chap.* 6.

(1) *Tom.* 3 *de la* Perpétuité (*part.* 2 *de notre vol.* 2, *liv.* 8, *chap.* 6).

(2) *Tom.* 3 *de la* Perpétuité (*ibid.*).

M. Marino Bernardo, ambassadeur de la république de Raguse, signé du 14 octobre; un quatrième de M. Quirini, résident de la république de Venise, signé du 5 janvier de l'an 1672; il ne manqua pas de les envoyer au roi, assurant sa majesté que le résident d'Angleterre lui avait expressément avoué que les Grecs croyaient la présence réelle et le changement de substance, mais qu'il ne jugeait pas pouvoir le témoigner par écrit, et cela pour des raisons qu'il n'est pas difficile de deviner (1). A tout cela M. de Nointel ajoute l'attestation des églises de Mingrélie, de Géorgie et de la Colchide, signée par Hilarion, chef des évêques de ce pays-là.

Si toutes ces pièces ne suffisent pas pour faire connaître bien sûrement les sentiments de l'église grecque, je ne vois guère ce qui pourra jamais suffire. Qu'on demande encore si l'on veut des livres faits et imprimés pour l'usage de toute la nation, répandus par toute la Grèce, autorisés par les patriarches, les évêques et les synodes entiers, comme contenant exactement la doctrine de la foi, on trouvera dans le livre intitulé : *Confession orthodoxe de l'église orientale*, de quoi se contenter parfaitement.

Cette Confession fut d'abord dressée par Pierre Mogilas, archevêque de Russie, et trois évêques, ses suffragants; ils prièrent l'Église de Constantinople d'examiner et d'approuver cette Confession. Le synode de Constantinople, sous Parthénius-le-Vieux, députa en Moldavie Porphyre, métropolitain de Nicée, et Mélétius Syrigus, théologien de la grande église; les députés des Russes s'y rendirent aussi : on y examina avec tout le soin possible la Confession; et pour la rendre plus authentique, on l'envoya aux quatre patriarches d'Orient et à plusieurs autres évêques, qui non seulement l'approuvèrent et la signèrent en 1643, mais ordonnèrent, de plus, qu'au lieu qu'elle ne portait auparavant que le titre de : *Confession de la foi des Russes*, elle s'appellerait désormais : *Confession de la foi de l'église orientale.* Elle a été imprimée deux fois par les soins du seigneur Panaïotti, premier drogman ou interprète du grand-seigneur; la première fois en Hollande, et ce furent les états-généraux qui en firent eux-mêmes la dépense, voulant par-là gratifier ce seigneur grec, fort accrédité à la cour ottomane et très-considéré de ceux de sa nation. Le sieur Normannus, luthérien, en a fait une traduction latine qui a été imprimée à Leipsick en 1695. Or c'est dans ce livre adopté pour une Confession publique que toute l'église grecque s'explique ainsi : *Après les paroles de la consécration, se fait à l'instant même la transsubstantiation, et le pain est changé au véritable corps de Jésus-Christ et le vin en son véritable sang, les apparences du pain et du vin demeurant par une véritable économie, afin que nous ne voyions pas le corps de Jésus-Christ par nos yeux, mais par la foi, en appuyant sur ces paroles :* CECI EST MON CORPS, CECI EST MON SANG, *et que nous préférions ainsi ses paroles et sa puissance à nos sens. L'honneur qu'il faut que vous rendiez à ces terribles mystères doit être le même que celui que vous rendez à Jésus-Christ même* (2). *Ainsi comme S. Pierre, parlant pour tous les apôtres, a dit à Jésus-Christ : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant, » il faut aussi que chacun de nous, rendant le culte de latrie à ces divins mystères, dise: Je crois, Seigneur, et je confesse que vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant, qui êtes venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier.*

(1) *Tom.* 3 *de la* Perpétuité (*loc. cit.*).

(2) *Quippe pronuntiatis hisce verbis, confestim transsubstantiatio peragitur, mutaturque panis in verum corpus Christi, vinum in verum ejusdem sanguinem, manentibus tantummodò per divinam dispositionem speciebus quæ visu percipiuntur.* Leipsick, apud Thom. Fritsch., 1695, p. 161. *Porrò honor quem tremendis hisce mysteriis exhibere convenit, par illi similisque esse debet, qui Christo ipsi habetur*, etc., p. 169

Que dire, monsieur, à des attestations de cette force et de cette autorité? Celui qui refusera de s'y rendre, sur quel pied le regarderez-vous? Vous paraîtra-t-il avoir l'esprit fait comme les autres hommes, et croirez-vous qu'il puisse jamais être convaincu sur aucune vérité de fait qui soit hors de la portée de ses yeux? Il s'en faut bien que votre Donhawerus ait jamais vu tout ce que je viens de produire; et il n'a pas laissé de reconnaître bien formellement que les Grecs croyaient la transsubstantiation, puisqu'il a compté cet article parmi leurs erreurs (1).

Mais c'est trop nous arrêter sur le sentiment des Grecs; hâtons-nous d'examiner celui des autres nations et des autres sectes de l'Orient. J'abrégerai le plus que je pourrai pour éviter de vous ennuyer par une multitude de témoignages uniformes; je ne laisserai pas d'en dire assez pour faire voir que toutes les sociétés chrétiennes qui étaient avant Luther, de quelque nom qu'elles soient, persévèrent encore aujourd'hui dans la même doctrine et dans les mêmes usages dont vos réformateurs ont fait le sujet de leurs critiques et de leurs invectives les plus aigres.

Voici ce qu'atteste au nom de la nation arménienne le patriarche David, résidant à Alep, dans un acte daté du 1[er] mars 1668, et signé par trois évêques et douze prêtres, qui ont mis leurs seings et leurs sceaux en présence de M. Baron, consul de la nation française : *Nous croyons que la nature du pain et du vin est changée proprement et substantiellement au corps et au sang du Sauveur, en vertu des paroles prononcées par le prêtre, de sorte qu'il ne reste du pain et du vin que les accidents et la figure extérieure. Nous adorons Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie d'un culte de latrie.* La même chose a été attestée par quatre autres patriarches arméniens : par celui d'Erméazin, celui de Cis, celui du Caire, et celui d'Ispahan; et, de plus, par un évêque arménien nommé Uscanus, qui s'est trouvé en Hollande l'an 1666. On a les cinq actes originaux dressés en bonne forme.

Pour ce qui est des Syriens, leur patriarche, qui a signé : Grégoire l'évêque Jean Syrien de Damas, dit dans son attestation conjointement avec cinq de ses prêtres : *Nous croyons, et nous assurons constamment que les paroles que le Seigneur de la gloire proféra la nuit de sa passion en disant :* CECI EST MON CORPS, etc., *étant prononcées par un véritable prêtre sur le pain et sur le vin, ils sont changés de leur bassesse en un état souverainement élevé, et passent de la ressemblance et de la figure à la vérité. Allons donc nous présenter aux mystères avec ardeur, la tête baissée, et avec une profonde adoration.* Un autre patriarche syrien, nommé André, dit exactement la même chose dans un acte daté du 29 février 1668, signé de la main du patriarche, d'un archevêque, de dix prêtres, et légalisé par M. Baron, consul.

N'oublions pas les Cophtes, qui sont particulièrement les Egyptiens : *Nous déclarons devant tous les hommes*, dit leur patriarche Matthieu, dans un acte envoyé au roi Louis XIV, et revêtu de tout ce qui peut le rendre le plus solennel et le plus authentique : *Nous déclarons que les Cophtes croient fermement que le corps de Jésus-Christ même qui est monté aux cieux, et qui est assis à la droite du Père, est en sa propre substance dans la sainte Eucharistie; nous croyons dans ce point particulier tout ce que croient les Latins, avec lesquels nous sommes d'accord sur cela, quoique divisés en d'autres choses; et les hérétiques de France nous imposent une calomnie quand ils disent qu'après la consécration nous ne l'adorons pas, et que nous ne nous prosternons pas devant lui.*

Cela seul suffit pour faire voir avec combien d'injustice le sieur Job Ludolf impute aux Ethiopiens d'être dans des sentiments contraires; car l'église d'Ethiopie étant dépendante entièrement de celle des Cophtes, tout ce qui est cru parmi ceux-ci doit être

(1) *De Ecclesiâ Græcanicâ hodiernâ*, p. 46.

regardé comme la foi des Ethiopiens, excepté dans les points que les patriarches d'Alexandrie ont condamnés comme des abus, et qu'ils ont souvent tâché de réformer; je ne tarderai pas à en apporter encore d'autres preuves positives.

Les Arméniens, les Syriens et les Cophtes, étant jacobites ou monophysites de créance, il serait inutile de prouver par de nouvelles preuves le sentiment de ceux de cette secte; ainsi je passe aux nestoriens répandus dans la Mésopotamie, dans la Perse et dans les Indes. Leur patriarche, qui réside dans la ville de Diabecker, a déclaré en 1669, par un acte signé de sa main et de six de ses prêtres, et envoyé par M. de Nointel à Constantinople, et de là en France; il a, dis-je, déclaré, dans les termes les plus formels, que ceux de sa communion croyaient la présence réelle et la transsubstantiation, et il ajoute à la fin de l'acte : *Nous faisons savoir à tous les hommes que nous ne recevons pas la doctrine qui est opposée à cette créance; que nous regardons la doctrine contraire comme hérétique, et que nous disons anathème à tous ceux qui osent la soutenir.*

A tous ces témoignages particuliers, j'en ajoute deux qui sont comme généraux; je les appelle ainsi parce qu'ils attestent également la foi de tous les peuples dont je viens de parler. Le premier est de M. Piquet, ci-devant consul pour la nation française à Alep, homme d'honneur et de probité, témoin oculaire, et parfaitement instruit de la chose dont il rend témoignage : *Il est certain*, dit-il, dans une lettre qu'il a fait imprimer en 1667, et qui a été répandue par toute la France (1), *il est certain que toutes les nations schismatiques du Levant croient comme article de foi la présence réelle et la transsubstantiation. J'ai demeuré huit ou neuf ans parmi eux, j'ai eu des conférences de toutes les sortes avec eux, j'ai été souvent dans leurs églises, et j'y ai vu honorer et adorer le très-Saint-Sacrement avec les génuflexions, inclinations et respects qu'on pourrait rendre à Dieu même s'il se présentait en quelqu'autre forme visible. S'il fallait des attestations de cela, je me fais fort d'en faire venir de tous les patriarches grecs, arméniens, syriens, jacobites, nestoriens, et même des cophtes et des éthiopiens, qui tous sont dans la même créance.* M. Piquet savait fort bien qu'il nuirait beaucoup plus à la religion qu'il ne lui servirait, s'il pouvait être démenti. Il comprenait aussi parfaitement combien il se fût déshonoré par un mensonge publié avec tant d'éclat, et dont il eût été infiniment aisé de le convaincre, au cas qu'il n'eût pas déposé juste.

Le second témoignage, qui comprend toutes les nations schismatiques du Levant, est celui de Dosithée, patriarche de Jérusalem, ou plutôt d'un synode nombreux auquel ce patriarche a présidé en 1672. Il jugea à propos de composer un traité synodal, qui fut lu en pleine assemblée, approuvé et signé par six archevêques et cinquante-un tant prêtres que religieux, et inséré dans le *codex* ou dans le registre de la grande église. Le patriarche envoya une copie signée par les mêmes personnes à Louis XIV, à qui il avait adressé son écrit. Le manuscrit se conserve dans la Bibliothèque-du-Roi; et si quelqu'un en doute, rien ne lui sera plus aisé que de s'en assurer. Dix-huit ans après, Dosithée fit imprimer le même traité avec quelques augmentations à Bucharest en Valachie, de sorte qu'il n'y eut jamais de pièce plus authentique ni plus incontestable que celle-là. Or il y est dit très-positivement que toutes les sociétés chrétiennes du Levant, de quelque secte qu'elles soient, croient la présence réelle et la transsubstantiation, et adorent Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Car après tous les articles dont le dix-septième porte que *le pain est changé, transsubstantié, transformé et converti au véritable et même corps de Jésus-Christ, qui est né à Béthléem de la Vierge Marie, et qu'il faut rendre à ce corps le même honneur qu'on rend à la sainte Trinité*, le patriarche et le synode ajoutent à la fin : *Les nestoriens, les Arméniens, les Cophtes, les Syriens, les Ethiopiens qui demeurent sous la ligne et au-delà même, vers le tropique du Capricorne, qui ont chacun une hérésie particulière, sont néanmoins d'accord avec nous sur tout ce que nous avons dit, comme nous le voyons de nos yeux, et comme nos sens et notre raison nous l'apprennent dans cette grande ville de Jérusalem, où il y a des gens de tous les lieux du monde, qui y habitent et qui y viennent en pélerinage, tant savants que simples.*

Figurez-vous, monsieur, s'il vous plaît, que le patriarche de Jérusalem et son concile aient ici faussement imputé une doctrine étrangère à toutes ces nations; ne se fussent-ils pas exposés à la risée, ou plutôt à l'indignation d'une infinité de témoins parfaitement instruits de ce qui en était? Tant de millions de personnes intéressées à se récrier, et à protester contre la calomnie, fussent-elles restées dans le silence? N'y a-t-il pas dans le monde assez de gens jaloux de l'avantage que les catholiques tirent de cette déclaration pour animer et solliciter ceux qui auraient été cités faussement, à parler et à déclarer au juste leurs véritables sentiments à la honte de ceux qui leur en auraient prêté d'autres, et de ceux qui auraient été trop crédules sur leur sujet?

Permettez-moi donc, monsieur, de vous demander s'il y eut jamais aucune vérité de fait aussi parfaitement démontrée que l'est celle que je viens d'établir? Se peut-il rien ajouter à l'authenticité des actes que j'ai produits, au nombre et à la qualité des témoins, à la clarté et à la force de leurs expressions, à la dignité et à la majesté de ceux qui ont reçu les dépositions, et à la nécessité de dire vrai dans ceux qui, en disant faux, se fussent couverts d'un opprobre inévitable? Il vous est passé bien des affaires par les mains depuis que vous êtes en place; mais quand est-il arrivé qu'en recherchant la vérité d'un fait, vous ayez exigé d'aussi grandes sûretés que celles que je viens de vous donner? En avez-vous jamais trouvé, ou en trouverez-vous jamais, qui approchent de celles-ci.

Qu'il est consolant pour nous, monsieur, de savoir avec toute la certitude qu'on peut désirer, que toutes les nations chrétiennes de l'univers étaient, avant le schisme de Luther, parfaitement réunies dans la créance que nous professons aujourd'hui par rapport à l'Eucharistie, qui de tous les articles contestés, est celui contre lequel les protestants se sont élevés avec le plus de chaleur! Que nous sommes heureux de n'avoir ici d'autres adversaires que ceux qui ont formé une dispute toute nouvelle, et d'avoir pour seconds ceux-là mêmes qu'une animosité invétérée tient éloignés de nous depuis tant de siècles! car qui soupçonnera toutes ces sectes orientales d'avoir changé de sentiment depuis fort peu de temps par complaisance pour l'Église romaine? Qui oserait l'assurer; qui entreprendra de le prouver; comment et par quelle voie y réussirait-on? Leurs Liturgies si anciennes étant toujours les mêmes, comment leur foi aurait-elle changé, puisque c'est la créance qui est la base du culte, et qui règle le langage des prières? Qui ne comprend, au contraire, que la créance de la présence permanente et de la transsubstantiation étant commune à toutes ces différentes sectes aussi bien qu'à nous, il ne se peut que cette créance ne soit plus ancienne que leur schisme? Et comme les nestoriens et les jacobites se sont séparés de l'Église catholique vers le commencement et vers le milieu du cinquième siècle, n'est-il pas évident dès là même que voilà déjà treize cents ans bien assurés à notre doctrine et à nos usages?

Mais ce n'est pas par des raisonnements que je prétends prouver l'antiquité de notre sentiment; j'ai bien assez de témoignages positifs en main pour me passer de tout ce qu'on pourrait vouloir regarder comme n'étant qu'un préjugé ou une simple conjec-

(1) *Elle se trouve au tome premier de* la Perpétuité (*ci-dessus, vol.* 1, *col.* 636).

ture. Je vais les produire, et ce sera pour faire voir qu'en expliquant l'Ecriture comme nous l'expliquons, nous donnons aux passages qui concernent l'Eucharistie le sens le plus propre et le plus naturel qui puisse s'imaginer, puisque c'est celui-là même qui a été adopté non seulement par tous les chrétiens de la terre, mais aussi par les chrétiens de tous les siècles.

LES CHRÉTIENS DE TOUS LES SIÈCLES ONT EU LE MÊME SENTIMENT QUE NOUS AU SUJET DE L'EUCHARISTIE.

C'est, monsieur, l'unique chose qui me reste à faire ; je m'y suis engagé, vous l'attendez de moi, l'intérêt de la vérité le demande ; et quand vous serez convaincu, comme j'espère que vous ne tarderez pas de l'être, qu'en adorant Jésus-Christ sous les espèces du pain, nous ne croyons et ne pratiquons que ce que les chrétiens de tous les temps aussi bien que de tous les lieux ont constamment cru et pratiqué, je compte bien que vous ne vous laisserez plus aller à je ne sais quel étonnement mêlé d'une espèce de trouble que vous faites paraître à la vue de nos cérémonies ; et que bien loin de blâmer l'excès de nos soins, vous trouverez que nous n'en faisons pas encore assez envers l'adorable Sauveur renfermé dans l'auguste sacrement, où son amour pour nous l'a placé.

Voyons d'abord, monsieur, je vous prie, si les premiers chrétiens ont jamais rien su de cette présence passagère qu'il vous a plu de fixer au seul moment de la manducation. J'ose assurer que pour peu qu'on ait de connaissance de l'antiquité, on ne pourra s'empêcher de convenir que les pratiques de l'Église la plus voisine du temps des apôtres n'aient été absolument contraires à ce sentiment.

S. Justin, qui n'est mort qu'une soixantaine d'années après l'apôtre S. Jean, ne nous marque-t-il pas, dans la seconde Apologie qu'il a faite de la religion chrétienne, qu'on envoyait de son temps par des diacres l'Eucharistie à ceux qui, pour de bonnes raisons, n'avaient pu assister à la célébration des mystères (1)? S. Irénée, qui, vingt ans après la mort de S. Justin gouvernait déjà l'église de Lyon, ne nous apprend-il pas également, dans sa lettre au pape Victor, rapportée par Eusèbe, que c'était pour lors l'usage d'envoyer l'Eucharistie aux évêques absents, en signe de paix et de communion ecclésiastique (2)? Tertullien, contemporain de S. Irénée, ne fait-il pas connaître, dans le livre adressé à sa femme, que les chrétiens emportaient le pain sacré chez eux dans le temps de la persécution, pour avoir de quoi se fortifier, et qu'ils se faisaient dès lors une loi inviolable de ne le prendre que le matin, et avant toute autre nourriture (3)? N'apprenons-nous pas encore de S. Denis, évêque d'Alexandrie, mort en 266, qu'on gardait le pain consacré pour les malades, et qu'un nommé Sérapion étant à l'extrémité, on lui en envoya une partie, qui se trouvant un peu dure pour avoir été gardée longtemps fut trempée dans l'eau afin qu'il pût plus aisément l'avaler (4)? de S. Basile que les anachorètes, trop éloignés des églises pour pouvoir les fréquenter régulièrement, emportaient avec eux le pain sacré, afin d'avoir de quoi satisfaire leur dévotion dans le désert (1); de S. Grégoire de Nazianze, que Gorgonie, sa sœur se retira une nuit dans l'église, et que s'étant prosternée en la présence du S. Sacrement, elle avait été délivrée d'une fâcheuse maladie (2) ; de S. Ambroise, que son frère Satyre fut garanti du naufrage par la très-sainte Eucharistie, qu'il attacha à son cou avec autant de respect que de confiance (3).

Or, s'il est vrai que l'Eucharistie cesse d'être Eucharistie dès que l'action de la cène est finie, ainsi qu'on le prétend chez vous, comment du pain envoyé, transporté, gardé pendant un espace de temps considérable, peut-il être encore appelé Eucharistie par les auteurs que je viens de citer? comment a-t-il pu passer dans l'esprit des premiers fidèles pour être l'aliment céleste, destiné au soutien et à la nourriture de leurs âmes?

Kemnitius n'ignorait pas tous ces faits de l'antiquité, puisqu'il les rapporte lui-même (4) ; mais au lieu d'en conclure ce que tout homme d'un sens droit en eût naturellement conclu, que les premiers chrétiens étaient donc d'un sentiment fort opposé à celui de la présence prétendue passagère, il s'amuse à rechercher les raisons qui faisaient permettre ces usages, et à nous dire (5) que les mêmes raisons ne subsistant plus, plusieurs conciles avaient défendu très-sévèrement ces communions secrètes et domestiques.

Il n'était pas fort nécessaire que Kemnitius nous étalât sur cela son érudition ; nous savions, sans qu'il nous l'apprît, que l'Eglise a changé de discipline sur cet article ; mais il eût rendu un service important à son parti, s'il eût pu concilier ces pratiques des premiers temps avec la doctrine luthérienne : car nous lui demandons si les premiers chrétiens regardaient, après l'action de la cène finie, le pain qui avait été consacré comme n'étant plus que du pain commun? Nous lui demandons si dans ces paroles : *Prenez et mangez*, ils ont reconnu un précepte de le manger immédiatement après la consécration, s'ils ont satisfait à ce précepte, ou s'ils sont coupables pour y être contrevenus? Nous lui demandons si ces paroles : *Ceci est mon corps*, n'ont été vraies dans la bouche du Sauveur que parce que la manducation qui les a suivies immédiatement, en a accompli le sens? Nous lui demandons encore si le pain eucharistique emporté et conservé contenait le corps de Jésus-Christ, ou s'il ne le contenait pas? S'il le contenait, voilà donc la présence permanente bien avouée, et s'il ne le contenait pas, que recevaient donc ces premiers chrétiens en recevant ce pain? recevaient-ils le corps de Jésus-Christ? c'était donc la manducation toute seule qui avait la vertu de le rendre présent, sans que la consécration faite depuis longtemps y eût aucune part? Que s'ils ne recevaient pas le corps de Jésus-Christ, leur pratique était donc à votre avis fort vaine et fort inutile, et ne pouvait passer pour être une véritable communion. Enfin nous demandons à Kemnitius s'il pourrait bien trouver quelque moyen de nous faire voir que les premiers chrétiens aient eu une moindre idée de ce qu'ils gardaient pour communier, que de ce qu'ils recevaient en communiant effectivement. Pour moi, je puis faire voir que S. Cyprien donne au précieux dépôt qu'une femme gardait sous la clé, le

(1) *Diaconi atque ministri distribuunt unicuique præsentium, et ad absentes perferunt.....: porrò alimentum hoc apud nos vocatur Eucharistia.* T. 2 Bibl. Pat., apud Anissonios, parte 2, p. 52.

(2) *Verùm illi ipsi qui te præcesserunt presbyteri, quamvis id minimè observarent, ecclesiarum presbyteris qui id observabant Eucharistiam transmiserunt.* Hist. lib. 4, c. 24, ed. Valesii, p. 193.

(3) *Non sciat maritus quid ante omnem cibum gustes, et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur.* L. 2, ad uxorem, ed. Froben., p. 532.

(4) *Exiguam Eucharistiæ partem puero tradidit, jubens ut in aquâ intinctam seni in os distillaret.* Euseb., Hist. l. 6, c. 44, edit. Vales., p. 246.

(1) *Qui per eremos vitam monasticam instituunt, ubi copia non suppetit sacerdotis, cùm habeant domi communionem, de suis manibus illam percipiunt.* In Ep. ad Cæsariam, t. 3 edit. Paris., p. 289.

(2) *Intempestâ nocte captata, cùm morbus nonnihil remisisset, ad altare cum fide procumbit.* Edit. Billii, p. 411.

(3) *Sacramentum ligari fecit in orario, et orarium involvit collo, atque ita se dejecit in mare.* De Excessu Satyr., t. 2 ed. Paris., p. 1145.

(4) *T.* 1 *Exam., part.* 2, p. 167, n. 40.

(5) *T.* 1, *part.* 2, p. 168, n. 10, 20.

même nom qu'à ce que prétendit recevoir un homme en communiant; car ce Père appelle l'un et l'autre *Sanctum Domini* (1), voulant sans doute dire *le très-saint corps du Seigneur*; je puis faire voir que S. Optat de Milève appelle l'autel le *siége* du corps de Jésus-Christ (2), et les calices *les porteurs* de son sang; que, selon l'expression de S. Chrysostôme, le même corps qui a été couché dans la crèche repose aujourd'hui sur nos autels (3), et que le même sang qui a coulé du côté du Sauveur se trouve dans le calice (4); que, selon la doctrine expresse de S. Grégoire de Nysse, le pain devient le corps de Jésus-Christ (5), non parce qu'on le mange, mais parce qu'il est consacré par le prêtre; et qu'au sentiment de S. Cyrille d'Alexandrie (6), c'est une insigne folie de soutenir que le pain consacré, s'il est gardé jusqu'au lendemain, perde la vertu qu'il avait de sanctifier les âmes. Voilà ce que je puis faire voir par des témoins non suspects des sentiments de l'antiquité, et bien assez instruits de ce qu'on croyait de leur temps pour pouvoir en rendre compte.

Il eût donc été très à propos pour l'intérêt de la cause que Kemnitius a entrepris de soutenir, qu'il eût cherché à satisfaire aux difficultés que je viens de proposer, et qui naissent si naturellement des usages de l'antiquité : mais désespérant d'y réussir, il s'est contenté de faire mention de ces usages comme pour faire voir qu'il n'en était pas embarrassé, et voulant détourner l'esprit du lecteur de faire sur ce sujet les réflexions que j'ai faites, il s'est avisé de chercher à tourner la chose contre nous, en concluant que puisque la coutume des communions secrètes et domestiques a été abolie, les protestants avaient été également en droit d'abroger la coutume de garder l'Eucharistie pour les malades; mais outre qu'il n'y a personne qui ne voie aisément combien cette conclusion est mal tirée, je déclare que je ne prendrai pas ici le change que Kemnitius a voulu nous donner. C'était à lui à nous dire, avant toutes choses, comment ces usages des premiers temps peuvent s'accorder avec le système de la doctrine luthérienne; il ne l'a pas fait, personne ne le fera jamais pour lui. Qu'on reconnaisse donc de bonne foi que l'antiquité a été comme nous dans le sentiment de la présence permanente.

J'ai cru, monsieur, devoir ici vous faire remarquer l'artifice de Kemnitius, afin que vous vissiez dans cet exemple comment vos ministres s'y prennent quand ils se sentent embarrassés, avec quelle ruse ils savent cacher leur embarras, et comme ils comptent pour rien d'en imposer à la simplicité de ceux qui ne sont pas si fort au fait de ces sortes de disputes, pourvu que de leur côté ils paraissent faire toujours bonne contenance.

Mais c'en est trop sur cet article, si toutefois on en peut trop dire sur ce qui fait le capital et l'essentiel de mon sujet; car vous comprenez parfaitement, monsieur, que quand il resterait du pain dans l'Eucharistie, pourvu qu'il ne donnât pas l'exclusion au corps de Jésus-Christ, la présence de ce corps, quoique accompagnée d'une autre substance, fonderait toujours également le devoir de l'adoration; certainement si les espèces qui couvrent ce divin corps, ne peuvent nous empêcher de lui rendre nos hommages, je ne vois pas pourquoi ni comment nous en serions empêchés par la substance même du pain, au cas qu'elle se trouvât jointe, aussi bien que les accidents, au corps de Jésus-Christ. Mais pour faire voir que nous établissons la présence permanente sur le même fondement sur lequel l'ont établie les premiers chrétiens, et que notre doctrine sur l'Eucharistie est en tout point parfaitement conforme à la leur, souffrez que je remonte encore une fois jusqu'aux premiers temps du christianisme, et que j'examine si nous méritons le reproche qui nous a été fait par les chefs de votre réforme, d'avoir innové en enseignant le changement de la substance du pain, ou si nous ne sommes pas plutôt en droit de leur reprocher qu'en combattant la transsubstantiation, ils ont combattu la doctrine constante de l'Eglise.

Luther a bien osé fixer la naissance de ce dogme au temps de S. Thomas d'Aquin; mais Dieu a confondu la témérité de Luther en manifestant son ignorance par la contradiction la plus grossière, dans laquelle il a permis qu'il soit tombé; car, dans le même chapitre où Luther fait S. Thomas et ses disciples auteurs de la transsubstantiation (1), il dit qu'elle a été approuvée par le chapitre *Firmiter* (2); or le chapitre *Firmiter* est du quatrième concile de Latran, célébré en 1215 (3), et S. Thomas n'est venu au monde qu'en 1224. On demande donc à Luther, comment S. Thomas a pu être l'auteur d'une chose approuvée quinze ans avant sa naissance? Convenait-il d'ailleurs à un homme aussi fier de son savoir que Luther d'ignorer que deux conciles généraux tenus à Rome, l'un sous le pape Nicolas II, en 1060 (4), l'autre sous Grégoire VII, en 1079 (5), avaient déjà décidé le dogme de la transsubstantiation comme un article de foi, et que dès le temps du concile d'Orléans, célébré en 1017 (6), on avait traité la doctrine opposée de doctrine exécrable?

Vous jugez bien, monsieur, que si je fais ici mention de ces conciles, c'est bien moins pour prouver l'antiquité de notre sentiment, que pour démontrer la fausseté de l'époque marquée par Luther. Il me paraît néanmoins que la méprise de Luther étant ici parfaitement démontrée, peut être de quelque usage pour faire tomber entièrement le reproche qu'il nous fait d'avoir innové; car si ce reproche était effectivement vrai, on pourrait sans doute nommer l'auteur de l'innovation; or on ne le peut; Luther l'a tenté inutilement, et n'a fait que se rendre ridicule en voulant le désigner; on ne peut donc regarder le reproche de l'innovation que comme un reproche mal fondé, avancé témérairement, et sans qu'il soit possible de trouver aucune preuve qui puisse lui donner la moindre couleur de vérité.

Mais, monsieur, le langage des anciens Pères de l'Eglise, dont je vais rapporter quelques expressions, vous fera encore mieux sentir la témérité de ce reproche. Oui, il faut qu'après avoir convaincu Luther par lui-même d'avoir fort mal combiné ses idées sur ce qui regarde le temps et les circonstances de l'in-

(1) *Serm. de Lapsis*, ed. Froben., p. 225.

(2) *Quid est altare, nisi sedes et corporis et sanguinis Christi?* L. 4, ed. Paris., apud Ant. Dezaillier, p. 111, *Fregistis calices Christi sanguinis portatores*, p. 113.

(3) *Tu verò non in præsepe, sed in altari vides.* Homil. 24 in 1 ad Cor., apud Hug., p. 117.

(4) *Quod est in calice, id est quod à latere fluxit, et illius sumus participes*, p. 116.

(5) *Panis, ut ait Apostolus, per verbum Dei et orationem sanctificatur; non quia comeditur, eò progrediens ut Verbi corpus evadat, sed statim per verbum in corpus mutatur, ut dictum est à Verbo, quoniam hoc est corpus meum.* In orat. catech. ex versione centuriatorum, cent. 4, c. 4, edit. Operoni p. 295.

(6) *Audio esse alios qui dicunt mysticam benedictionem nihil juvare ad satisfactionem si quid ex eâ fiat reliqui in alium diem, insaniunt verò qui hæc asserunt.* In Ep. ad Colosyrium, t. 6 ed. Paris., p. 365.

(1) *Lib. de Capt. Babyl.*, c. *de Cœnâ Domini*, t. 2 ed. Jen. Christ. Rhodii, p. 277.

(2) *Ibid.* p. 278-13.

(3) *Tom. 11 Conc. Labb.*, parte 1, p. 143.

(4) Conc. Labb. t. 9, p. 1011 : *Verba concilii de conversione substantiali intelligenda esse testantur Lanfrancus*, l. de Corp. Christ., c. 5, t. 18 Bibl. Patr., apud Aniss., p. 766; *Guidmundus*, lib. 3 de Corp. Christi, tom. 18 Bibl. Patr., p. 465; *Anselmus*, in Ep. de Corp. Domini.

(5) T. 10 Conc. Labb., p. 378.

(6) Spicileg. Dacheri, t. 2, p. 672 et 674.

novation prétendue, je le convainque encore par d'autres de ne s'être pas moins trompé pour le fond de la chose même.

Voici comme parle S. Cyrille, évêque de Jérusalem, dans ses Catéchèses, qu'il composa vers le milieu du quatrième siècle pour l'instruction des catéchumènes qui se disposaient à recevoir le baptême et les autres sacrements. Vous jugez bien, monsieur, que c'est dans ces sortes d'ouvrages qu'on est particulièrement attentif à parler exactement, et à ne rien dire qui ne soit conforme à la doctrine universellement reçue dans l'Eglise. *Puisque Jésus-Christ*, dit ce Père, *a déclaré* (1) *en parlant du pain, que c'était son corps, qui osera le révoquer en doute? Et puisqu'il assure et dit que c'est son sang, qui est-ce qui en pourra douter, et dire que ce n'est pas son sang? Il changea autrefois l'eau en vin à Cana en Galilée par sa seule volonté, et il ne méritera pas d'être cru quand il change le vin en sang? Si étant invité à des noces humaines il a fait ce prodigieux miracle, à plus forte raison ne devons-nous faire aucune difficulté de croire qu'il en fait d'également grands quand il admet les enfants de l'Époux au banquet sacré qu'il leur a préparé. Recevons donc avec une entière certitude le corps et le sang de Jésus-Christ; car sous l'espèce du pain le corps vous est donné, et sous l'espèce du vin on vous donne son sang, afin qu'étant faits participants du corps et du sang de Jésus-Christ, vous ne soyez qu'un même corps et un même sang avec lui... Sachez et tenez pour certain que ce qui nous paraît du pain n'est pas du pain, mais le corps de Jésus-Christ, et que ce qui nous paraît du vin n'est pas du vin, quoique le goût le veuille ainsi, mais le sang de Jésus-Christ.*

Je vous le demande, monsieur, était-il possible que ce Père s'expliquât plus favorablement pour nous? trouvera-t-on dans l'Eglise romaine aucun catéchisme ni aucun livre de piété qui enseigne le dogme de la transsubstantiation avec plus de netteté et de précision que ne le fait ici cette instruction de S. Cyrille? Que diront à cela messieurs vos ministres? ne devraient-ils pas rendre les armes, et convenir de l'injustice qu'il y a à nous accuser d'innovation, puisque le dogme qu'ils prétendent être nouveau, se trouve si parfaitement établi dès le milieu du quatrième siècle, qu'on a jugé nécessaire d'en faire des leçons aux catéchumènes? Mais ces messieurs semblent avoir à cœur de faire paraître beaucoup plus de courage que de justice; ils ne se rendent pas pour cela.

Le sieur de la Lith, ministre d'Anspach, qui a écrit tout récemment sur ce sujet, et qui a trouvé le rare secret de raffiner et d'exalter sa bile par des airs d'une modération affectée, modération qu'il a su nous promettre, et qu'il a moins su garder qu'aucun autre de ses confrères, dit ici pour toute réponse que S. Cyrille était encore jeune lorsqu'il composa ses Catéchèses, et qu'il ne faut pas que *quelques expressions inconsidérées d'un jeune homme soient regardées comme une règle de foi pour toute l'Eglise* (p. 74).

J'avoue, monsieur, que S. Cyrille est parvenu assez jeune à l'épiscopat, puisqu'il a gouverné l'Eglise de Jérusalem pendant trente-six ans, ayant été choisi évêque en l'an 350, et n'étant mort que le 18 mars de l'an 386; mais il me paraît que sa jeunesse, bien loin de déroger à son mérite et à sa capacité, est justement ce qui y donne plus de relief; car puisqu'il a été choisi si jeune pour un poste si important, il faut bien qu'on l'ait regardé dès lors comme doué d'éminentes qualités. Je demande de plus au sieur de la Lith, si S. Cyrille, étant parvenu à un plus grand âge, a perdu la mémoire de ce qu'il avait écrit étant encore jeune; si après trente ans d'épiscopat il s'est jamais rétracté de ce qu'il avait dit. Je lui demande si ce saint évêque a ignoré que ses Catéchèses fussent entre les mains de tout le monde, s'il n'a pas su qu'elles continssent des erreurs grossières, si le sachant il a pu continuer à s'en servir et à les répandre sans y rien corriger; si les évêques de son temps et ceux qui sont venus après lui ont pu en bonne conscience en permettre le cours, et dissimuler ce que le sieur de la Lith y trouve de répréhensible. Voilà sur quoi le ministre d'Anspach devait nous donner de bons éclaircissements, et ne pas se contenter de dire en l'air que quelques expressions inconsidérées d'un jeune homme ne doivent pas servir de règle de foi à toute l'Eglise. Non, monsieur, les expressions d'aucun prêtre, d'aucun évêque, qu'il soit jeune ou vieux, ne doivent pas servir de règle de foi, mais les expressions d'un ouvrage dogmatique composé par un prêtre, quoique encore assez jeune, élevé immédiatement après à l'épiscopat (1), placé sur un des premiers siéges de l'Eglise, ces expressions, qui n'ont jamais été rétractées pendant trente-six ans d'épiscopat, qui ont constamment servi à l'instruction des catéchumènes, qui n'ont jamais été contredites par tant de personnages habiles et zélés qui n'ont pu manquer d'en avoir connaissance; ces expressions qui ont été transmises à la postérité avec l'approbation et l'éloge de tous ceux qui les ont lues, font connaître bien sûrement la foi du siècle où a été composé l'ouvrage qui les contient. Et comme vos savants reconnaissent assez généralement que la foi de l'Eglise du quatrième siècle était encore pure et exempte d'erreurs grossières, il s'ensuit qu'ils ne peuvent traiter la transsubstantiation d'erreur grossière sans tomber en contradiction. Il s'ensuit encore que, puisqu'un Père de l'église grecque, né vers le commencement du quatrième siècle, a enseigné dans les termes les plus clairs et les plus formels le changement de substance, ce dogme ne peut être une invention des docteurs latins du treizième siècle. Voilà comme on conçoit les choses quand on a la tête bien saine, et quand on les conçoit autrement, et qu'on ose traiter *d'expressions inconsidérées de jeune homme* ce qui a été écrit par un témoin irréprochable des sentiments de l'antiquité, dans un ouvrage spécialement destiné à les faire connaître, on fait voir je ne sais quel renversement d'esprit, dont il serait assez naturel d'avoir pitié, si un excès de suffisance et de présomption, qui en sont visiblement la cause, ne portait encore plus fortement à l'indignation.

Ne pensez pas, monsieur, parce que j'appuie si fort sur le témoignage de S. Cyrille, que les autres Pères se soient expliqués moins clairement en faveur de notre sentiment. Mais comme je n'ai point entrepris de dire ici tout ce qui peut se dire sur cet article, et que je ne me propose que d'en dire tout autant qu'il en faut pour convaincre des esprits raisonnables qui cherchent sincèrement la vérité, je me contenterai de rapporter un assez petit nombre de leurs expressions

(1) *Cùm igitur Christus ipse sic affirmet, atque dicat de pane :* Hoc est corpus meum, *quis deinceps audeat dubitare? ac eodem quoque confirmante et dicente :* Hic est sanguis meus, *quis, inquam, dubitet, et dicat non esse illius sanguinem? Aquam aliquando mutavit in vinum, quod est sanguini propinquum, in Canâ Galileæ solâ voluntate, et non erit dignus cui credamus quòd vinum in sanguinem transmutásset? Si enim ad nuptias corporeas invitatus stupendum miraculum operatus est, an non multò magis corpus et sanguinem suum filiis Sponsi dedisse illum confitebimur? Quare omni cum certitudine corpus et sanguinem Christi sumamus; nam sub specie panis datur tibi corpus, et sub specie vini datur sanguis, ut sumpto corpore et sanguine Christi efficiaris ei comparticeps corporis et sanguinis... Hoc sciens et pro certissimo habens panem hunc, qui videtur à nobis, non esse panem, etiamsi gustus panem esse sentiat, sed esse corpus Christi ; et vinum, quod à nobis conspicitur, tametsi sensui gustus vinum esse videatur, non tamen vinum, sed sanguinem esse Christi.* In catechesi mystag. 4, edit. Paris. p. 237 et 285.

(1) *Le P. Ant. Toutée prouve que S. Cyrille était âgé de 37 ou de 38 ans lorsqu'il composa ses Catéchèses.* Dissert. 1, ed. Paris. p. 111.

et même je les abrégerai le plus qu'il me sera possible, aimant mieux que mon sujet souffre quelque chose de ma détermination à vouloir être court, que vous, monsieur, du peu d'attention que j'aurais à éviter ce qui pourrait vous ennuyer.

Je crois (1), dit S. Grégoire de Nysse, contemporain de S. Cyrille de Jérusalem, *que le pain consacré par la parole de Dieu est changé au corps du Verbe qui est Dieu ;* il ajoute que comme le pain que le Sauveur mangeait était changé en son corps, et par-là uni à la divinité, de même en est-il aussi du pain qui est consacré par le prêtre.

La force de la bénédiction (2), dit S. Ambroise, *est plus grande que celle de la nature, puisque la nature est changée par la bénédiction... Dieu ayant parlé, toutes choses ont été faites ; si donc la parole de Jésus-Christ a pu du néant faire ce qui n'était pas encore, ne peut-elle pas changer en d'autres natures celles qui étaient déjà?... Ce corps que nous produisons dans le sacrement, est le même qui est né de la Vierge; pourquoi cherchez-vous l'ordre de la nature dans la production du corps de Jésus-Christ en ce sacrement, puisque c'est aussi contre la nature que ce même Seigneur est né de la Vierge?*

Ce qui se fait pendant les mystères sacrés, dit S. Chrysostôme, *n'est pas l'effet d'une puissance humaine* (3), *Jésus-Christ opère ici les mêmes merveilles qu'il opéra dans la cène la veille de sa passion ; nous tenons ici la place de ses officiers et de ses ministres ; mais c'est lui qui sanctifie ces offrandes, et qui les change en son corps et en son sang.*

Le Créateur de toutes choses qui produit le pain de la terre (4), dit S. Gaudence, *fait aussi de ce pain son propre corps, et il le fait parce qu'il le peut, et qu'il l'a promis.*

De même, dit S. Jean Damascène, *qu'il se fait un changement naturel du pain que nous mangeons en notre corps, et du vin que nous buvons en notre sang, de même aussi se fait-il un changement surnaturel du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ par l'invocation et l'avénement du Saint-Esprit* (5).

Si ce n'est pas là enseigner la doctrine de l'Eglise romaine, qu'on nous dise, de grâce, de quels termes il faudra se servir pour pouvoir l'exprimer plus clairement. Y eût-il jamais d'aveu plus sincère et plus vrai que celui de Socin, qui écrivant à un de ses amis, lui dit que si l'on veut s'arrêter à l'autorité des Pères, c'est une nécessité pour lui et pour tous les protestants de s'avouer vaincus (1). J'ajouterai que vos centuriateurs de Magdebourg conviennent eux-mêmes que S. Grégoire de Nysse (2), S. Chrysostôme (3), S. Jean Damascène (4), et le vénérable Bède sont pour la transsubstantiation ; ils rapportent sur ce sujet plusieurs de leurs expressions, mais c'est en les rangeant sous le titre *Des erreurs et des opinions incommodes des Pères.* Nous concevons assez ce que cela veut dire : ces auteurs prétendent que les Pères qu'ils nous abandonnent, n'ont pas été assez bien instruits des dogmes de la religion, et qu'ils sont à plaindre pour n'avoir pas eu des maîtres qui égalassent l'habileté des centuriateurs ; le sentiment est modeste, comme vous voyez, monsieur, et nous y déférerions sans doute, si nous avions un peu plus de complaisance et de docilité que nous n'en avons, pour profiter de l'avis que ces messieurs ont bien voulu nous donner, en nous avertissant charitablement que ce que les célèbres instructeurs de la chrétienté ont enseigné comme des vérités de religion, n'était dans le fond que des erreurs insoutenables. Nous ne sommes pas néanmoins disposés à contredire en tout des hommes si clairvoyants ; car nous leurs passons que ce sont *pour eux des opinions incommodes*, comprenant parfaitement qu'il est incommode d'avoir contre soi les oracles de l'antiquité, et les témoins fidèles des sentiments de leurs temps. En effet dire que ces Pères ont enseigné autre chose que ce qu'on croyait communément dans leur siècle, qui pourra se le persuader? et soutenir que, dans les siècles les plus florissants de l'Eglise, la foi était déjà altérée et corrompue sur des points aussi capitaux que celui que je traite, quelle idée serait-ce donner de l'Eglise de Jésus-Christ, de ses promesses et de son ouvrage? Mais nous accuser d'innovation, en marquer la date, chercher dans le treizième siècle les auteurs de la nouveauté prétendue, nommer à cet effet S. Thomas, Innocent III, le concile de Latran (car nos accusateurs ne s'accordent pas entre eux sur ce point), et trouver dans les écrits des anciens le dogme nouveau très-parfaitement établi, cela est plus qu'incommode, avouons-le, monsieur, et disons qu'il est désolant, accablant, désespérant : voilà toute la justice que nous pouvons rendre à la qualification de messieurs les centuriateurs.

Que si l'antiquité a pensé comme nous sur le dogme, vous jugez bien, monsieur, qu'elle en aura tiré les mêmes conclusions que nous pour la pratique, et qu'il ne se peut faire que les premiers chrétiens aient cru Jésus-Christ présent hors de l'usage, sans s'être fait aussi bien que nous un devoir de l'adorer dans l'Eucharistie ; car la foi de la présence permanente est si naturellement liée avec l'adoration, qu'à moins de faire profession d'impiété, il est presque impossible de séparer l'un de l'autre. Quiconque croit Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie, lui parle comme à Dieu, implore sa miséricorde, lui demande ses grâces, s'excite à l'aimer par des paroles de confiance, reconnaît sa propre indignité, s'abaisse devant la souveraine majesté de cet Homme-Dieu, donne des marques extérieures de son profond respect ; et qu'est-ce que tout cela, si ce n'est une véritable adoration? Or peut-on douter que les chrétiens n'aient toujours produit de ces actes en présence de leur Sauveur caché sous les voiles du sacrement? Origène n'apprend-il pas aux fidèles à s'humilier devant le Sauveur (5),

(1) *Rectè ergo nunc quoque Dei verbo sanctificatum panem in Dei Verbi corpus credo transmutari.* In Orat. cath., c. 37, t. 3 edit. Paris., p. 104.

(2) *Quantis igitur utimur exemplis, ut probemus, non hoc esse, quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit, majoremque vim esse benedictionis, quàm naturæ, quia benedictione etiam natura ipsa mutatur. Dixit. et facta sunt. Sermo ergo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quæ sunt, in id mutare quod non erant?... Et hoc quod conficimus corpus ex Virgine est. Quid hìc quæris naturæ ordinem in Christi corpore, cùm præter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex Virgine?* Amb., lib. de Initiandis, c. 9, t. 2 ed. Paris., p. 338.

(3) *Non sunt humanæ virtutis hæc opera ; qui tunc in illâ cœnâ hæc confecit, ipse nunc quoque eadem operatur ; ministrorum nos ordinem tenemus ; qui verò hæc sanctificat et transmutat ipse est.* Chrys., hom. 83 in Matth., c. 26, t. 2, apud Hugonem, p. 145-6.

(4) *Ipse igitur naturarum Creator et Dominus, qui producit de terrâ panem, de pane rursùs (quia et potest et promisit) efficit proprium corpus.* Gaud., tract. 2 de Ratione sacram., t. 5 Bibl. Patr., apud Anisson., p. 945.

(5) *Quomodò naturaliter per comestionem panis et vinum transmutantur, sic et panis et vinum per invocationem et adventum Spiritûs sancti supernaturaliter transmutantur in corpus et sanguinem Christi.* Damasc., de Fide orthod., l. 4, c. 14, ed. Basil. p. 315.

(1) *Legantur modò pontificiorum scripta adversùs Lutheranos et Calvinistas, si præter sacras Litteras illorum auctoritate sit standum, nobis omnibus causâ cadendum est.* Faust. Socin., in ep. ad Radecium, t. 1 ed. 1656, p. 381.

(2) *Cent.* 4, c. 4, Typis Joan. Oporini, p. 295.

(3) *Cent.* 5, c. 4, p. 384.

(4) *Cent.* 8, c. 4, p. 312.

(5) *Quando sanctum cibum, illudque incorruptum accipis epulum, tunc Dominus sub tectum tuum ingreditur ; et tu ergo humilians temetipsum imitare hunc*

ainsi que le fit le centenier, en lui disant comme lui : *Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez dans ma maison*, etc. S. Grégoire de Nazianze ne raconte-t-il pas de sa sœur Gorgonie qu'elle se prosterna devant l'autel (1), et invoqua avec une foi vive et avec beaucoup de larmes celui qu'on adore sur l'autel? S. Cyrille de Jérusalem, en instruisant les néophytes pour la communion, ne leur dit-il pas de se présenter en soutenant de la main gauche la main droite, et de faire par là une espèce de trône au roi de gloire? c'était pour lors l'usage de recevoir l'Eucharistie dans la main ; ne les avertit-il pas d'avoir aussi grand soin de ne rien laisser tomber que s'il s'agissait de la perte d'un de leurs propres membres ; de porter les symboles sacrés sur leurs yeux, afin de les sanctifier par l'attouchement du corps de Jésus-Christ, de se courber, de s'incliner et de donner toutes les marques de la plus profonde vénération (2)? S. Chrysostôme raconte d'un saint vieillard, favorisé de beaucoup de grâces extraordinaires du ciel, qu'il vit un jour pendant la célébration des mystères l'autel entouré d'une multitude d'anges vêtus de blanc, la tête baissée, se tenant dans une posture infiniment respectueuse, à peu près comme pourraient faire les soldats en présence de leur général ou de leur roi (3). Je veux qu'on ose traiter de pure vision ce que ce saint homme a pris pour une réalité; dès que S. Chrysostôme rapporte la chose, et témoigne y ajouter foi, ne fait-il pas assez voir par là combien il était éloigné de dispenser les fidèles du devoir de l'adoration envers Jésus-Christ dans l'Eucharistie, puisqu'il était persuadé que les anges mêmes descendaient du ciel pour venir lui rendre leurs hommages.

Mais qu'y a-t-il de plus positif sur ce sujet que ce que disent S. Ambroise et S. Augustin? Nous adorons encore aujourd'hui la chair de notre Rédempteur, dit le saint évêque de Milan, et nous l'adorons dans les mystères qu'il a institués lui-même, et qui se célèbrent tous les jours sur nos autels (4). Cette chair de Jésus-Christ, continue ce Père, a été formée de la terre aussi bien que la nôtre, et la terre est appelée dans l'Ecriture l'escabeau des pieds de Dieu ; mais cet escabeau considéré dans la personne du Sauveur et dans le sacrement de sa chair, est plus vénérable que tous les trônes des rois, et c'est pour cela que nous l'adorons. Je ne savais pas, ajoute S. Augustin, ce que Dieu voulait dire par son prophète, quand il nous ordonne d'adorer l'escabeau de ses pieds, qui est la terre : *Adorate scabellum pedum ejus*, et je ne comprenais pas comment cela se pouvait faire sans impiété ; mais j'en ai trouvé le secret et le mystère dans le sacrement de Jésus-Christ ; car c'est ce que nous faisons tous les jours lorsque nous mangeons sa chair, et qu'avant de la manger nous l'adorons non seulement sans superstition, mais avec tout le mérite de la foi, parce que cette chair étant un aliment de salut, quoiqu'elle soit de terre, et l'escabeau même des pieds de Dieu, il faut l'adorer, *et bien loin que nous péchions en l'adorant, ce serait un crime de ne l'adorer pas* (1). Je vous prie, monsieur, de remarquer ici qu'il ne s'agit pas seulement du sentiment de S. Augustin et de S. Ambroise, mais de la pratique universelle de leur temps, dont ils rendent un témoignage qu'on ne peut rejeter, *Nemo carnem illam manducat nisi priùs adoraverit*, dit S. Augustin, personne ne mange cette chair qu'il ne l'ait auparavant adorée. Supposons, s'il vous plaît, que les chrétiens aient été dans un usage contraire à celui qui nous est marqué par S. Augustin ; en ce cas ce Père eût-il pu s'expliquer comme il a fait, et ne pas s'apercevoir qu'il n'éviterait pas de passer dans le monde pour avoir perdu l'esprit? Si donc nous avons de S. Augustin l'idée qu'il convient d'avoir d'un homme sensé, à qui l'on ne prête pas aisément le dernier excès de l'extravagance, nous ne pourrons refuser de croire que les fidèles de son temps n'aient en effet tous adoré la chair de Jésus-Christ avant de la recevoir. Remarquez en second lieu, s'il vous plaît, monsieur, que le saint docteur ne dit pas seulement que c'est une chose bonne et louable, décente, utile et convenable d'adorer Jésus-Christ dans l'Eucharistie, mais qu'il en fait un devoir strict, dont on ne peut se dispenser sans se rendre coupable devant Dieu : *Non solum non peccamus adorando, sed peccamus non adorando.*

Que voudrions-nous de plus pour justifier notre pratique, et la purger parfaitement de tout reproche de nouveauté ? si nous avions des textes à composer tels que nous les désirons, pourrions-nous en imaginer jamais de plus propres et de plus décisifs que ceux que vous venez de voir ? Faut-il après cela être surpris qu'Erasme, malgré tout le penchant qu'il a marqué pour les opinions nouvelles, nous ait rendu la justice de dire qu'en adorant l'Eucharistie, nous ne faisions que ce qui s'est fait avant le temps de S. Augustin et de S. Cyprien, et ce que les apôtres mêmes ont enseigné de vive voix, et qu'on ne pouvait condamner cet usage sans condamner en même temps l'Église de tous les siècles (2) ?

Qu'il me soit donc permis, monsieur, d'en appeler ici à votre droiture et à votre sincérité, et d'oser vous demander s'il est possible de lire avec un esprit qui soit en garde contre la prévention pour ne suivre que les impressions de la vérité ; s'il est, dis-je, possible de lire avec cette disposition d'esprit tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire sur le sujet que j'ai entrepris de traiter, et de ne pas rester convaincu que nous avons pour nous les suffrages de toutes les nations chrétiennes et de la vénérable antiquité? Tous les peuples chrétiens ont cru et pratiqué avant Luther ce que nous croyons et pratiquons aujourd'hui par rapport à l'Eucharistie ; et toutes les sociétés schismatiques de l'Orient sont encore aujourd'hui dans la même créance et dans le même usage que nous ; donc cette créance et cet usage n'ont pas pris naissance dans l'É-

centurionem, et dicito : Domine, etc. In hom. 5 in diversos novi Test. locos, t. 2 Froben., p. 518.

(1) *Ad altare cum fide procumbit, eum qui super ipso honoratur, cum ingenti clamore invocans*, τὸν ἐπ' αὐτῷ τιμώμενον. In orat. 2, edit. Billii, p. 411.

(2) *Sinistram velut sedem quamdam subjicias dextræ, quæ tantum Regem susceptura est, et concavâ manu suscipe corpus Christi dicens : Amen. Sanctificatis ergo diligenter oculis tam sancti corporis contactu communica. Cave autem ne quid inde excidat tibi ; quod enim amittas, hoc tanquàm ex proprio membro amiseris. Accede pronus adorationis in modum et venerationis dicens : Amen.* In Catech. myst. 5, ed. Paris. apud Hier. Douart., p. 244.

(3) *Se per illud quidem tempus derepentè angelorum multitudinem conspexisse fulgentibus vestibus indutorum altare ipsum circumdantium. Denique sic capite inclinatorum, ut si quis milites præsente rege stantes videat, id quod mihi facilè persuadeo.* Lib. 6 de Sacerd., t. 5 apud Hugonem, p. 553.

(4) *Itaque per scabellum terra intelligatur, per terram autem caro Christi quam hodiè quoque in mysteriis adoramus.* Lib. 3 de Spiritu sancto, c. 12, ed. Froben., p. 205.

(1) *Suscepit enim de terrâ terram, quia caro de terrâ est, et de carne Mariæ carnem accepit, et quia in ipsâ carne hìc ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit ; nemo autem carnem manducat, nisi priùs adoraverit, inventum est, quemadmodum adoretur tale scabellum pedum Domini, et non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando.* In ps. 98, t. 8 edit. Froben., p. 1104.

(2) *Cùm doceant summam impietatem et idololatriam esse adorare Eucharistiam, quod factum est ante ætatem Augustini et Cypriani, et ut est credendum ab ipsis traditum apostolis, nonne damnant totam Ecclesiam ?* Erasm., ep. ad fratres infer. Germ., t. 9 edit. Petri Vander., p. 1595.

glise romaine ; donc cette créance et cet usage sont plus anciens que le schisme même qui a séparé ces sociétés de nous. C'est ainsi que la généralité de la créance assure au dogme son antiquité ; et c'est ainsi que l'antiquité du dogme, prouvée par des témoignages positifs, fait aussi connaître l'origine et la véritable cause de la créance générale, l'un et l'autre se servant comme mutuellement d'appui, et concourant parfaitement à faire voir que le sens que nous donnons à l'Écriture est le plus plausible de tous, puisqu'il a été si généralement applaudi de toutes les nations et de tous les siècles. Nous prétendons que le sens catholique est l'unique qui convienne aux paroles de l'Écriture, prises selon leur signification naturelle ; vous prétendez que nous nous flattons : que tout l'univers et toute l'antiquité parlent, et décident sur nos prétentions ; si vous les écoutez, monsieur, dès lors la dispute sera finie, et vous n'aurez plus d'autre sentiment que le nôtre.

Qu'est-ce qui peut donc encore vous arrêter ou vous détourner de rendre à Jésus-Christ le même culte que nous lui rendons dans son adorable sacrement ? Serait-ce quelques difficultés que la raison humaine objecte contre la transsubstantiation ; mais votre sentiment de la présence passagère en a-t-il beaucoup moins que celui de la présence permanente ? N'est-ce pas toujours un mystère également impénétrable à la raison que le corps de Jésus-Christ renfermé dans une hostie, reçu dans votre bouche, et passant dans votre estomac ? Si l'on consulte l'Ecriture, la tradition et les décisions de l'Eglise, il faut croire ce que nous croyons ; et si l'on ne consulte que la raison humaine, il ne faudra pas même croire ce que vous croyez. Vous en croyez ou trop, ou trop peu ; la juste mesure de la foi est d'acquiescer à la révélation divine, telle qu'elle nous est notifiée par la pure parole de Dieu sûrement et infailliblement bien entendue : or on entend sûrement et infailliblement bien cette divine parole lorsqu'on l'entend dans le sens que lui donne l'Église ; et si ce mot d'Église ne vous paraît pas assez développé pour fixer vos idées, disons qu'on est du moins très-sûr d'entendre infailliblement bien le texte sacré lorsqu'on lui donne le même sens que lui donnaient, avant les contestations survenues, les chrétiens de tous les temps et de tous les lieux ; car voudriez-vous, monsieur, que toute la chrétienté ait été avant Luther dans l'erreur, et dans une erreur si capitale, et cela pendant une si longue suite d'années ? Quoi ! tout le fruit de la prédication de l'Evangile n'aurait été que la substitution d'une autre idole ? Au lieu d'un morceau de bronze, de pierre ou de bois qu'on adorait auparavant, le culte des chrétiens se sera terminé à adorer ce qui n'était que du pain ? Vos ministres y pensent-ils, en nous faisant des reproches d'où naissent de si affreuses conséquences, si propres à perdre et à anéantir le christianisme en le faisant tomber dans le souverain mépris.

Si les difficultés que forme la raison humaine contre la transsubstantiation, et contre la présence permanente, sont un titre légitime pour rejeter ces dogmes, il faudra pour des difficultés qui ne sont pas moins considérables refuser également de croire les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Peut-il y avoir autre chose qu'un pur caprice qui porte à tant faire valoir les difficultés du raisonnement naturel contre un mystère, tandis qu'on n'est nullement choqué des difficultés des autres mystères, où la raison se perd également, et où elle trouve encore incomparablement moins d'issue ? Que l'on ne croie donc plus rien de tout ce qui embarrasse la raison, ou qu'on la fasse plier également et uniformément partout sous le poids de l'autorité divine. Voilà, monsieur, notre manière de raisonner ; et nous vous prions de juger si en raisonnant ainsi, et en ne mettant aucune borne de caprice et de fantaisie à notre soumission, nous méritons d'être regardés comme de bonnes gens, simples, et livrés aux derniers excès de la crédulité.

Que si, satisfait de la réflexion que je viens de faire, vous trouvez en effet qu'il n'y a aucun sujet de s'arrêter aux difficultés formées par la raison contre le dogme, et s'il n'y a plus que l'extérieur de notre culte qui vous frappe, comme ne vous paraissant pas assez conforme aux usages des premiers temps, nous vous avouerons pour lors sans peine que l'adoration de rit et de cérémonie n'a pas toujours été la même, ni constamment telle que nous la voyons aujourd'hui, qu'elle a changé selon le goût et la piété des peuples, et selon les besoins et les vues de l'Église.

Non, monsieur, on n'a pas toujours porté le Saint-Sacrement publiquement dans les rues, on ne l'a pas toujours exposé sur les autels à la vue et à la vénération des fidèles ; les fêtes, les processions, les encensements, l'élévation de l'hostie au son de la clochette, et plusieurs autres choses de cette nature ne sont pas de la première antiquité, et nous ne les donnons pas pour telles. Mais qu'est-ce que tout cela, si ce ne sont des espèces particulières d'adoration ? Et puisqu'on est obligé de convenir qu'on a constamment adoré Jésus-Christ dans l'Eucharistie, tant extérieurement qu'intérieurement ; qu'importe de quelles marques on se serve pour témoigner les sentiments intérieurs de son respect, toutes ces marques extérieures étant d'elles-mêmes assez indifférentes et pleinement arbitraires. Ne serait-il pas fort étonnant de nous accorder le fond de la chose, et de vouloir chicaner sur la manière et la façon ?

Combien y a-t-il de choses pareilles chez vous, anciennes pour le fond, et nouvelles pour la manière, sur lesquelles vous seriez fort surpris de vous entendre faire des reproches de nouveauté ? Il y a toujours eu des lieux destinés à la prière publique et à l'administration des sacrements ; mais du temps des apôtres il n'y avait ni temples, ni grandes églises voûtées ; on a toujours prêché la parole de Dieu, mais on n'est pas toujours monté en chaire ; dès les premiers temps les ministres du Seigneur se distinguaient par leur air grave et modeste, ils n'avaient pas pour cela d'habit qui leur fût particulier. Qui doute que les premiers chrétiens n'aient eu des heures réglées pour leurs assemblées de piété ? on est bien sûr néanmoins qu'ils n'en étaient pas avertis par le son des cloches. En chantant les louanges de Dieu on y a toujours mêlé le son des instruments ; mais l'usage des orgues, telles que nous les avons aujourd'hui, n'est que depuis le huitième siècle. Le culte de la sainte-Trinité ne peut être moins ancien que le christianisme, mais la fête destinée à l'honorer spécialement n'a été établie qu'en 1262, deux ans avant l'institution de la fête du Saint-Sacrement. Qui entreprendrait de critiquer ces sortes d'usages pour la nouveauté de leur espèce, ne vous donnerait pas assurément, monsieur, une fort grande idée de la justesse de son esprit. MM. vos ministres ne sont pas mieux fondés à critiquer les cérémonies du culte extérieur que nous rendons à Jésus-Christ dans l'Eucharistie, puisque si tout le détail de ce culte n'est pas de la première antiquité le fond en est incontestablement.

Ne vous scandalisez donc pas, monsieur, de ce qui doit vous édifier, et ce qui vous édifiera sans doute, si vous considérez l'esprit qui nous anime. Oui, monsieur, qu'il nous soit permis de le dire, nous avons un tendre amour pour Jésus-Christ, et nous sentons ce qu'il fait pour nous dans ce divin mystère ; ne trouvez pas étrange que nous fassions de notre mieux pour lui marquer notre amour et notre reconnaissance. L'état d'anéantissement où il se met pour l'amour de nous, excite notre zèle ; plus il paraît oublier sa gloire, plus il nous paraît juste de chercher à la relever. Nous savons que le paganisme encensait ses idoles ; c'était un honneur qui se rendait à de fausses divinités, et que nous détestons par cet endroit ; mais nous croyons très-convenable de le rendre à celui que nous adorons comme notre véritable

Dieu. Madeleine, prosternée aux pieds de Jésus-Christ et les arrosant de ses larmes, intéressa le Sauveur à sa défense, et le porta à faire l'éloge de ses soins officieux; craindrons-nous de nous rendre blâmables en imitant cette sainte pénitente dans son humble contenance et dans ses pieux empressements? Que ne firent pas les habitants de Jérusalem pour marquer leur respectueuse allégresse à l'approche du Sauveur? Ils couvrirent le chemin de leurs habits, et y répandirent des rameaux; trouveriez-vous mauvais, monsieur, que dans la même vue nous ornions nos autels de fleurs, et que, pour faire honneur à celui qui y réside, nous y fassions briller ce que nous avons de plus riche et de plus précieux? Plusieurs de ceux qui se trouvèrent au crucifiement du Sauveur, témoins des miracles éclatants qui accompagnèrent sa mort, frappèrent leur poitrine, en disant: *C'était véritablement le Fils de Dieu;* un sentiment tout pareil à celui-là nous fait faire la même chose à l'élévation de l'hostie, élévation qui nous retrace si vivement Jésus-Christ élevé en croix. Parce que Joseph avait pourvu de pain toute l'Egypte dans le temps de la stérilité et de la famine (Genes. 41, 43), le roi Pharaon le fit monter sur un char, et le fit conduire par toutes les provinces de son royaume, avec ordre à chacun de l'adorer, et de se prosterner devant lui: le Fils de Dieu nous a donné le pain céleste, qui est son corps; aussi est-ce pour cela que l'Eglise le fait paraître comme sur un trône, et sous le dais, et que dans cet état elle le conduit dans les places publiques, ordonnant à tous les fidèles de fléchir les genoux devant lui, et de lui présenter leurs respects et leurs adorations.

Qu'est-ce qui pourrait, monsieur, vous déplaire dans cette auguste cérémonie qui rassemble les fidèles autour de son corps, porté comme en triomphe au jour destiné à célébrer sa fête? Vous offenseriez-vous de ce que nous cherchons à faire à Jésus-Christ une réparation authentique de tous les opprobres qu'il souffrit dans les rues de Jérusalem, lorsqu'il fut traîné de consistoire en consistoire, de tribunal en tribunal? N'en doutez pas, monsieur, c'est une des principales intentions de l'Eglise; elle veut lui faire satisfaction de cette injure, et c'est dans cette vue qu'elle le porte publiquement, et le fait suivre de tout le peuple avec des acclamations et des chants d'allégresse. Au lieu que par une inhumanité inouïe il fut couronné d'épines, c'est aujourd'hui une dévotion tendre qui le couronne, ou de fleurs, ou de pierres précieuses; au lieu des cris confus et insensés qu'une aveugle fureur fit pousser au peuple acharné à sa perte, l'air retentit du son harmonieux des instruments d'un agréable concert de musique, et des bruyantes salves de l'artillerie, si propres à marquer la présence du Dieu des armées: les ris moqueurs et insultants sont remplacés par la piété et la religion peintes sur tous les visages. Ce n'est plus une canaille vile et insolente qui pousse, presse et outrage en mille manières l'innocent opprimé, ce sont les personnes les plus distinguées, empereurs et impératrices, rois et reines, princes et princesses, généraux, et tout ce qu'il y a de plus illustre dans le monde, qui s'empressent de faire au roi de gloire un magnifique cortége. Je ne vous dis rien monsieur, dont vous n'ayez vu de fréquents exemples sans sortir de l'enceinte de vos murs. Vous vous souviendrez sans doute, et comment pourriez-vous l'oublier? d'avoir vu plus d'une fois notre incomparable reine, le flambeau à la main, accompagner chez des malades pauvres et obscurs celui qui est le pain de vie, descendu du ciel pour communiquer la force aux faibles, et la vie aux mourants. Vous n'avez pas moins vu le roi, son père, digne père d'une telle fille, porter dans ces occasions lui-même le dais, et faire par là un hommage public de ses grandeurs à celui qu'il sait en être l'unique véritable principe. Le prince héritier de la couronne, père du plus aimable de nos rois se trouvant dans cette ville pour des exploits de guerre, et voyant l'air chargé de grosses nuées qui semblaient devoir mettre obstacle à la solennité du jour, dit à un gros d'officiers que puisqu'une grêle de balles n'empêchait pas de monter à l'assaut, lorsqu'il s'agissait du service et de la gloire du roi, il ne fallait pas que la crainte de quelques gouttes d'eau arrêtât l'effet de la dévotion publique, sentiment qui intéressa le ciel à se montrer favorable pendant tout le temps que dura la procession, après quoi il suivit ses premières dispositions. Vantez-nous, monsieur, vantez-nous votre tendre amour pour Jésus-Christ, et votre confiance en ses mérites; ce que nous sentons pour lui, nous croyons le manifester beaucoup mieux par des faits et par des actions que par de simples paroles. Nous agissons conformément à notre créance; c'est notre persuasion qui règle nos devoirs; et la conformité de notre conduite avec nos sentiments ne fait pas seulement notre justification, mais aussi notre gloire. La foi nous enseigne Jésus-Christ présent; c'en est bien assez pour ne mettre plus aucune borne à nos respects, et même, s'il est permis de le dire, pour nous rendre en quelque façon ingénieux à les lui marquer.

Mais, nous dit-on, il ne se trouve rien de ce culte dans l'Ecriture; un culte que Dieu n'a pas ordonné, comment peut-il lui être agréable? Quoi! monsieur, il n'est point dit: *Vous adorerez le Seigneur votre Dieu?* Vous attendez-vous que Dieu détaillera toutes les espèces particulières d'adoration qui peuvent être légitimes; le précepte général ne les autorise-t-il pas toutes; et dès que Dieu n'en détermine aucune, ne les laisse-t-il pas à notre choix, ou plutôt ne les abandonne-t-il pas aux sages réglements de l'Eglise?

Que ne s'est-il trouvé du temps du roi David quelque homme aux idées de Kemnitius! Voyant ce prince dans le dessein de transporter l'arche d'alliance de la maison d'Obédédom dans la ville de Jérusalem avec grande pompe et magnificence, il n'eût pas manqué de chercher de l'en détourner en lui remontrant que Dieu n'ayant pas ordonné cette solennité, elle ne pouvait que lui déplaire. Mais je doute fort que David eût déféré à cet avis, ou plutôt je tiens pour très-sûr qu'il n'en eût eu qu'un parfait mépris; car David savait fort bien que Dieu prend plaisir à voir honorer ses dons, et à les voir célébrer par des témoignages d'une reconnaissance publique, comme aussi à voir marquer de l'empressement pour se les rendre profitables. Il savait que Dieu était spécialement présent dans l'arche; que la manne et les tables de la loi s'y conservaient; que l'arche avait été une source de bénédictions pour ceux qui l'avaient retirée chez eux; ainsi, plein de respect pour la majesté de Dieu qui y habitait, d'estime pour les dons précieux qu'elle renfermait, et de désir ardent d'en tirer les mêmes fruits de bénédictions, il crut avec raison devoir faire éclater les sentiments les plus vifs de piété et de religion au transport du plus riche trésor qu'eût Israël. C'est pour cela que, quoiqu'il n'en eût reçu aucun ordre de Dieu, poussé par le mouvement de sa propre dévotion, il ordonna que la cérémonie s'en ferait avec tout l'appareil possible; il voulut que l'arche fût accompagnée de sept bandes de musiciens (2 Reg. 6, 13; item 1 Paral. 15, 25); que de six pas en six pas on immolât un bœuf et un bélier, et qu'elle fut conduite au son des trompettes et des timbales, et de toute sorte d'instruments de musique. Le tout se fit ainsi que David l'avait ordonné, et lui-même, pour marquer sa joie et son allégresse, sautait et dansait en présence de l'arche, ce que voyant l'orgueilleuse Michol, elle en conçut du mépris dans son cœur pour David son époux, et Dieu punit l'orgueil de cette fière mondaine par une constante stérilité.

Que vous en semble, monsieur, l'Eglise a-t-elle moins de raison de porter avec pompe et magnificence l'arche de la nouvelle Alliance? celle-ci est-elle moins une source de bénédictions pour nous que ne l'était celle-là pour les Israélites; et Dieu y fait-il

moins éclater les effets de sa puissance? Trouverez-vous que la manne méritait mieux les honneurs d'une célèbre fête que le véritable pain du ciel dont la manne n'était que l'ombre et la figure? Vous ne blâmerez pas sans doute dans David ce que l'Ecriture n'en rapporte qu'avec éloge; et vos ministres blâmant en nous ce que nous faisons à l'imitation de ce saint roi, que font-ils autre chose que montrer le penchant qu'ils ont à une téméraire et orgueilleuse critique? Dès qu'ils s'y laissent aller avec bien moins de sujet que n'en avait Michol, et avec un excès beaucoup plus insupportable, ne méritent-ils pas d'avoir leur bonne part au châtiment de cette femme, incapable de goûter ce qui faisait un objet de complaisance pour le ciel?

Mais, nous dit-on, il ne se pratiquait rien de semblable dans les premiers temps du christianisme. Non sans doute, monsieur; car voudriez-vous que les chrétiens fussent sortis des grottes et des cavernes pour donner le spectacle d'une dévotion publique aux païens, qui les cherchaient pour les mettre à mort? La sage réserve avec laquelle on croyait devoir parler de nos mystères dans l'assemblée même des chrétiens, de peur que quelque païen présent ne s'en offensât, n'était certainement pas compatible avec l'éclat de nos cérémonies.

Mais l'exercice de la religion chrétienne, ajoute-t-on, étant devenu parfaitement libre sous les premiers empereurs chrétiens, on ne voit pas pour cela que les fidèles, maîtres de leurs actions aient porté l'Eucharistie dans les rues avec l'appareil d'aujourd'hui.

Non, monsieur, on ne l'a pas fait pour lors, parce qu'il n'y avait pas la même raison de le faire. Il ne s'était pas encore élevé jusque là d'hérésiarques qui combattissent ce divin mystère; mais depuis qu'il y a eu des hommes conjurés contre la présence réelle dans le sacrement, il était à propos d'instruire d'une manière bien sensible les peuples de ce qu'ils doivent croire. Or, je vous le demande, l'Église pouvait-elle en faire une leçon qui fût plus à la portée de tous, même des plus simples et des plus stupides, que par la célébrité de cette fête? Tous, en effet, de quelque esprit borné qu'ils soient, ne comprennent-ils pas aisément, à la magnificence de la pompe, que l'Église a en vue d'honorer quelque chose de plus que du pain? Et peuvent-ils ne pas croire l'Église très-persuadée de la présence de celui à qui ils voient rendre tant d'honneurs? Il convenait donc très-fort d'ordonner dans le treizième siècle un nouveau triomphe à Jésus Christ parce qu'il venait de triompher d'une nouvelle erreur très-pernicieuse. On nous reproche que cette cérémonie est une nouveauté; oui, monsieur, il faut bien que c'en soit une, puisque c'est un remède contre une nouvelle erreur.

Mais en voilà assez sur le sujet de la procession. Comme elle renferme en elle tout ce que le culte extérieur de l'Eucharistie a de plus éclatant, et que par là même elle nous attire plus spécialement la critique de vos ministres, j'ai cru en devoir dire assez pour la justifier dans votre esprit, persuadé que si je réussissais de ce côté-là, vous n'auriez plus de difficultés pour tout le reste.

J'y ajouterai seulement une remarque, dont il est difficile que vous ne reconnaissiez et la vérité et les conséquences que nous en tirons, et qui nous sont des plus avantageuses, c'est que le ciel paraît autoriser par les effets d'une protection spéciale le culte que nous rendons à Jésus-Christ par la cérémonie la plus solennelle de l'année.

Depuis que Strasbourg est à la France, on n'a pas manqué d'y faire tous les ans la procession du Saint-Sacrement; en voilà 49 (1) de suite sans aucune interruption. Je doute fort qu'il y ait dans le reste de de la province, et même dans toute la France, aucun

(1) *L'auteur a écrit ces lettres en* 1730; *l'on dirait aujourd'hui* 159 *au lieu de* 49.

lieu où l'on puisse en compter autant avec la même continuité; combien de fois n'a-t-on pas vu le ciel pris de toute part se décharger par de longues et abondantes pluies, et s'éclaircir tout-à-coup au moment marqué pour commencer la procession? Combien de fois de grosses et épaisses nuées sont-elles restées suspendues en l'air, semblant n'attendre que le moment de la procession finie pour se résoudre en eaux et inonder toutes les rues? Nous sommes dans une ville où les sentiments sont partagés sur l'Eucharistie, comme vous le savez, monsieur; est-ce sans aucun dessein que le ciel se montre si favorable aux nôtres? Vous dites que c'est le pur hasard qui règle ainsi le temps; mais ce hasard est bien constant, mais ce hasard ne se voit point ailleurs. Dieu serait-il assez insensible à sa gloire pour donner à nos usages une facilité si constante et si remarquable, au cas qu'il fût vrai que ces usages lui déplussent et qu'il s'en sentît outragé?

Nous ne regardons pas pour cela le ciel comme étant engagé à nous continuer les mêmes égards; et si Dieu abandonnait dans la suite le sort du temps au cours ordinaire de la nature, nous serions toujours en droit de prétendre qu'une suite de processions non interrompues pendant un demi-siècle dans une ville telle que celle-ci, n'est pas une légère marque de l'approbation que le ciel y donne.

CONCLUSION.

Je finis, monsieur, et c'est en vous priant de décider en vous même si, eu égard à tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire, nous avons sujet de craindre que Jésus-Christ nous fasse au jour de son jugement des reproches sur les honneurs que nous lui aurons rendus dans l'Eucharistie. Quoi, monsieur! Jésus-Christ nous blâmera d'avoir cru ce qu'ont cru avant Luther tous les chrétiens de la terre, et cela depuis les premiers temps du christianisme? Il nous blâmera d'avoir captivé notre entendement sous le joug de la foi, en faisant céder les difficultés de la raison à l'autorité de sa divine parole prise dans le sens le plus naturel, et dans l'unique sens naturel? Notre déférence aux décisions de six conciles généraux (1) sera punie par celui qui nous a ordonné d'écouter l'Église? La conformité de notre conduite au sentiment de notre créance est ce qui l'aigrira contre nous? Il nous saura mauvais gré d'avoir témoigné le cas que nous faisons du gage précieux de son amour, de nous être laissé aller aux mouvements de notre reconnaissance, d'avoir suivi l'instinct de notre profond respect pour sa personne, de n'avoir consulté que notre tendre amour pour lui, de l'avoir fait éclater par de pieuses industries, d'en avoir fait le principe, la règle et le motif de tout le détail qui compose notre culte? ah, monsieur, ce serait bien mal connaître notre aimable Sauveur que d'en faire un juge que se tiendrait offensé des empressements les plus vifs que nous aurions eus de lui plaire. S'il a promis de ne pas laisser sans récompense ce qu'on aura fait au moindre des siens (Matth. 25, 40), comment ne nous tiendra-t-il pas compte de ce que nous aurons fait pour honorer sa propre personne?

Mais vous, monsieur, comment justifierez-vous le parti que vous avez pris de quitter une doctrine qui était universellement établie avant votre séparation? citerez-vous pour vous disculper la pure parole de Dieu, que vous prétendez avoir suivie à la lettre, tandis que votre juge vous fera voir que vous avez rendu ces paroles : *Ceci est mon corps*, par ces autres paroles : *Dans ceci, ou avec ceci sera mon corps, lorsque vous l'aurez dans la bouche pour l'avaler?* car c'est là le précis de votre doctrine clairement énoncé. Est-

(1) *Conc. Rom.*, *sub Nicolao II*, t. 9, ed. Labb., p. 1011; *conc. Rom.*, *sub Gregor. VII*, t. 10, p. 378; *conc. Rom.*, *sub Innoc. III*, t. 11, part. 1., p. 143; *conc. Constantiense*, t. 12, p. 45; *conc. Florent.*, t. 13; p. 573; *conc. Trid.*, sess. 13, can. 2.

il permis de se jouer ainsi de l'Écriture, pourvu qu'on se vante bien haut d'y être inviolablement attaché? est ce assez de quelques difficultés incommodes à la raison humaine pour autoriser le mépris des décisions de l'Église? recevoir une vérité révélée, et ne pas recevoir l'autre, qu'est-ce autre chose que partager sa foi? et qui ne sait qu'une foi partagée ne vaut guère mieux que l'infidélité même, et que l'un et l'autre seront également un très-juste sujet de condamnation?

Fasse le ciel, monsieur, qu'éclairé de ses lumières vous reconnaissiez avec nous une présence, qui, quelque incompréhensible qu'elle soit, nous est notifiée par toutes les voies les plus sûres et les plus propres à nous faire connaître la révélation divine, et que persuadé de cette présence comme nous, vous vous joigniez à nous pour lui rendre les mêmes devoirs que notre persuasion ne nous permet pas de lui refuser! C'est le plus ardent de mes souhaits, comme étant la chose la plus capable de glorifier Jésus-Christ, de vous mettre à couvert de ses redoutables arrêts, et de vous combler de ses grâces et de ses plus riches bénédictions. J'ai l'honneur d'être avec un profond respect, et avec tout le zèle imaginable, etc.

N. B. *On trouvera à la fin de la septième lettre ci-dessus les certificats de M. l'abbé de Targny, bibliothécaire du roi, et du R. P. Louis l'Emerault, bibliothécaire de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, qui attestent que les pièces citées dans cette huitième lettre, touchant la créance et les usages des nations orientales, se trouvent en original dans les dites bibliothèques.*

NEUVIÈME LETTRE.

DE LA COMMUNION SOUS UNE SEULE ESPÈCE.

Monsieur,

Vous auriez sujet d'être peu satisfait de moi, si, ayant entrepris d'éclaircir les difficultés qui forment les plus grands obstacles à votre réunion avec nous, je passais sous silence l'article de la communion sous une seule espèce, article dont vous faites le plus grand sujet de vos plaintes, et le prétexte le plus spécieux de votre séparation. A en croire messieurs vos ministres, ne pas donner la coupe au peuple, ce n'est rien moins que profaner le sacrement, le mutiler, n'en donner que la moitié, agir contre l'intention, l'ordre, l'institution de Jésus-Christ, contrevenir à son testament, et frustrer les fidèles de l'effet de sa dernière volonté. Tels sont les reproches qu'on ne cesse de nous faire, et dont on a pris grand soin de vous armer contre nous dès votre plus tendre jeunesse.

Mais, monsieur, serait-il de votre sagesse de suivre aveuglément les impressions que vous avez reçues dans un âge où vous n'étiez pas en état de juger de la vérité des choses? accoutumé que vous êtes à examiner le pour et le contre avec une exactitude qui vous fait tant d'honneur dans le monde, nous condamneriez-vous ici avant que de nous avoir ouïs dans nos défenses? Le jugement de tous les points de controverse vous est déféré par les principes de votre religion; refuseriez-vous d'examiner celui que vous regardez comme le plus important de tous? Non, monsieur, je vous crois trop équitable pour cela, et en même temps trop attentif aux intérêts de votre salut, pour ne pas aimer à prendre une connaissance exacte de ce qui décide le plus de la justice ou de l'injustice de votre séparation. Je traiterai la question de manière à pouvoir espérer que vous serez satisfait des éclaircissements que j'y donnerai, me promettant de vous faire trouver dans ce que j'aurai l'honneur de vous dire, une pleine et entière justification de l'usage où nous sommes de ne donner aux laïques que la seule espèce du pain; et pour y procéder avec ordre, je réduirai le tout à cinq chefs.

Je soutiens premièrement qu'en recevant une seule espèce on reçoit autant qu'en recevant les deux.

En second lieu, que Jésus-Christ promet à ceux qui n'en reçoivent qu'une les mêmes avantages qu'à ceux qui reçoivent conjointement l'une et l'autre.

En troisième lieu, que les premiers chrétiens ne se sont fait aucune obligation de communier sous les deux espèces, et se sont très-souvent contentés de n'en recevoir qu'une.

En quatrième lieu, que dans tout l'Evangile il ne se trouve aucun précepte qui oblige tous les fidèles à participer à la coupe.

En cinquième lieu, que l'usage d'une seule espèce n'a rien qui soit contraire à l'institution de Jésus-Christ.

Voilà, monsieur, les cinq articles dont j'entreprends la preuve, et si les raisons dont je me servirai pour les établir ne sont pas justes, solides, et de nature à devoir contenter tout esprit disposé à céder plutôt à la vérité qu'à se laisser dominer par d'anciens préjugés, je consens que vous n'ayez que du mépris pour les vains efforts que vous me verrez faire; punition véritablement grande pour un homme qui respecte votre jugement autant que je le fais; mais punition dont je me crois fort à couvert, si vous jugez de la matière en question avec votre équité ordinaire. Tout ce que je vous demande, monsieur, c'est que vous n'exigiez pas de moi que dès le premier article je réponde à toutes les difficultés qui pourront vous venir dans l'esprit, ni que je passe d'un article à un autre avant d'avoir bien établi celui qui précède. La matière se développera d'elle-même à mesure que l'ordre et le rang des articles en présenteront les différentes parties, et je me flatte que vous y trouverez tout le jour que vous pouvez désirer. J'ose aussi vous prier de réfléchir à la fin de chaque article si je n'ai pas exactement tenu parole en fournissant des preuves telles que je les avais promises.

PREMIÈRE PROPOSITION : *En recevant une seule espèce on reçoit autant que si l'on recevait les deux.*

Je dis donc en premier lieu qu'en recevant une seule espèce on reçoit autant que si l'on recevait les deux; vérité qui vous paraîtra incontestable, monsieur, si vous voulez bien réfléchir que Jésus-Christ ne meurt plus depuis qu'il est monté au ciel (1), et que par conséquent, dès qu'il nous donne son corps dans l'Eucharistie sous l'espèce du pain, il faut que ce soit un corps animé, vivant, glorieux, immortel, corps qu'on ne peut supposer privé de sang, qu'on ne le suppose en même temps sans âme et sans vie.

Pourrions-nous bien, monsieur, nous imaginer que Jésus-Christ nous donnât d'une part un corps mort, un cadavre, et de l'autre un sang inanimé, un sang répandu hors des veines? j'ai peine à croire que vous puissiez vous accommoder de cette idée; vous concevez sans doute que comme la chair que Jésus-Christ nous donne ne cesse point d'être unie à sa divinité, de même aussi elle ne cesse pas d'être unie à l'âme de Jésus-Christ, et que si c'est une chair vivifiante

(1) *Hoc scientes quia Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur.* Rom. 6, 6.

par l'union qu'elle conserve avec le Verbe, ce n'est pas moins une chair vivante par l'union qu'elle conserve avec l'âme de l'Homme-Dieu; d'où il s'ensuit qu'en ne recevant qu'une seule espèce on ne laisse pas de recevoir Jésus Christ tout entier, son corps, son sang, son âme, sa divinité; car Jésus-Christ ne peut se recevoir par partie ni par moitié, étant absolument indivisible, et tout partage qu'on voudrait y faire est si contraire à la nature et à la perfection de Jésus-Christ, que l'apôtre S. Jean traite de précurseur et de disciple de l'Antechrist (1) quiconque entreprendra de le diviser.

Que si les deux espèces marquent une division, comme elles en marquent sûrement une, ce n'est pas une division actuelle, mais une division qui s'est faite au temps de la passion du Sauveur, lorsque le sang coula hors de ses veines pour être le prix de notre rédemption. C'est en effet cette séparation du sang d'avec le corps qui nous est retracée par les deux espèces séparées, ce qui n'empêche pas que chacune, prise séparément, ne renferme et le corps et le sang, qui ne se séparent plus.

Voilà, monsieur, ce que la raison éclairée par la foi du mystère nous enseigne, et si au raisonnement que nous tirons de l'indivisibilité de Jésus-Christ, on ajoute une réflexion qu'il est juste de faire sur les paroles de S. Paul, vous pourrez encore bien moins, monsieur, vous refuser à la vérité du dogme de la concomitance.

Quiconque, dit l'Apôtre, *mangera de ce pain, ou boira de cette coupe indignement, sera coupable de crime contre le corps et le sang de Jésus-Christ* (1 Cor. 9, 27); où je vous prie, monsieur, de remarquer que, suivant cette expression il suffit de manger indignement de ce pain pour faire outrage au corps et au sang de Jésus-Christ; et qu'il suffit de boire indignement de cette coupe pour faire également outrage à l'un et à l'autre; car, suivant l'Apôtre, soit que l'on mange, soit que l'on boive indignement, en faisant l'un ou l'autre, on tombe dans l'inconvénient tout entier, je veux dire qu'on a le malheur d'outrager également et le corps et le sang de Jésus-Christ; or on ne fait outrage au corps et au sang conjointement qu'en recevant l'un et l'autre conjointement; donc par la seule manducation indigne on reçoit indignement et le corps et le sang; donc par la seule participation indigne à la coupe on reçoit indignement et le sang et le corps; donc sous la seule espèce du pain et sous la seule espèce du vin, prise l'une et l'autre séparément, sont renfermés conjointement et le corps et le sang de Jésus-Christ.

C'est apparemment pour ces fortes et invincibles raisons que vos théologiens les plus célèbres, quelque envie qu'ils eussent de nous contredire sur cet article, et quelque intérêt qu'ils eussent à le faire, n'ont pas laissé de convenir de la présence du corps et du sang sous une même et seule espèce.

Georges Calixte, professeur de l'université de Helmstadt, qui a écrit contre notre manière de communier avec plus d'érudition, comme aussi avec plus de chaleur qu'aucun autre, dit qu'il lui paraît très-vraisemblable que le corps que Jésus Christ nous donne à manger dans l'Eucharistie, est un corps animé, et qui a tout son sang (2). De l'aveu de Kemnitius, toute l'antiquité a reconnu que partout où est Jésus-Christ, là il y est tout entier, et que comme son corps n'est nulle part sans être uni au sang, aussi son sang n'est-il nulle part sans être uni au corps (3). Vos confessions de foi mêmes adoptent bien clairement cette doctrine; car il est dit dans celle de Wittemberg, qui fut présentée au concile de Trente : *Nous ne disconvenons pas que Jésus-Christ ne soit donné* (1) *tout entier, tant sous le symbole du pain que sous celui du vin*; et dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, Apologie qui chez vous n'est pas de moindre autorité que la Confession même, en parlant de la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, il est dit que *c'est la présence de Jésus-Christ vivant*, dont on prétend parler; *car nous savons*, ajoute l'apologiste, *que la mort n'a plus d'empire sur lui* (2); de sorte, monsieur, qu'il serait fort inutile pour moi de faire ici de plus grands efforts pour établir une vérité qu'on ne peut combattre, sans témoigner qu'on ignore la doctrine des livres symboliques auxquels on adhère. Ainsi je passe au second article, et dis que Jésus-Christ promet tout autant à ceux qui ne reçoivent que l'espèce du pain, qu'à ceux qui reçoivent conjointement l'une et l'autre.

Deuxième proposition : *Jésus-Christ fait les mêmes promesses à ceux qui ne reçoivent qu'une seule espèce qu'à ceux qui reçoivent les deux.*

Pour vous en convaincre vous-même, monsieur, vous n'avez qu'à prendre la peine de lire le sixième chapitre de S. Jean, et vous y trouverez que le Sauveur y promet jusqu'à quatre fois la vie éternelle à ceux qui mangent le pain sacré avec la disposition convenable. *C'est ici le pain qui est descendu du ciel*, dit-il au 50e verset, *afin que si quelqu'un en mange, il ne meure point. Si quelqu'un mange de ce pain*, ajoute-t-il au 52e, *il vivra éternellement, et le pain que je donnerai c'est ma chair, que je donnerai pour la vie du monde.* Et au 58e verset : *Comme je vis par mon Père, de même celui qui me mange vivra par moi.* Et au 59e verset : *Il n'en est pas ainsi que de la manne, dont vos pères ont mangé, et toutefois ils sont morts, celui qui mange ce pain vivra éternellement.*

Penseriez-vous, monsieur, que c'est sans aucun dessein que le Sauveur a répété jusqu'à quatre fois la même promesse; ou plutôt n'est-il pas juste de croire qu'en cela il n'a eu d'autre vue que de nous bien inculquer une vérité sur laquelle il a prévu qu'il naîtrait un jour de grandes contestations, vérité qui nous apprend qu'il suffit pour le salut de recevoir la divine Eucharistie sous une seule espèce.

Je sais qu'au 55e verset du même chapitre le Sauveur dit : *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour*; et au 57e : *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, demeure en moi et moi en lui.* Ce sont là sans doute des promesses très-avantageuses faites à ceux qui communient sous les deux espèces; mais, monsieur, vous avez déjà remarqué que les mêmes avantages sont également promis à ceux qui se bornent à la manducation, et, par conséquent, il est très vrai de dire que Jésus-Christ a promis tout autant à ceux qui ne reçoivent qu'une seule espèce qu'à ceux qui reçoivent conjointement l'une et l'autre.

Vous êtes trop instruit de la doctrine de vos écoles, pour ne pas nous objecter ici que le 6e chapitre de S. Jean doit s'entendre de la foi en Jésus-Christ, et non de l'Eucharistie; c'est en effet la prétention de la plupart de vos théologiens, et c'est par là qu'ils croient

(1) *Omnis spiritus qui solvit Jesum ex Deo non est, et hic est Antechristus.* Epist. 1 Joan., 4, 3.

(2) *Vero simillimum est corpus Domini in sanctâ Eucharistiâ uti animatum, ita quoque sanguine suo præditum adesse et manducari.* In Disput. contra comm. sub unâ, typis Jacobi Mülleri, p. 175.

(3) *Notum fuit antiquitati, Christum ubicumque adest, totum et integrum adesse, corpus ejus non esse exsangue, nec sanguinem extra corpus.* Exam. conc. Trid., part. 2, t. 1 edit. Francof., p. 244, n. 30.

(1) *Non negamus quin totus Christus tam pane quàm vino in Eucharistiâ dispensetur; tamen docemus usum utriusque partis debere Ecclesiæ universum esse.* In Confess. Wittemb., art. de Euchar. Vide Syntagma confessionum, editum Genevæ sumptibus Petri Chovet, p. 116.

(2) *Loquimur de præsentiâ vivi Christi, scimus enim quòd mors ei ultrà non dominabitur.* In art. 1, de Eucharist.; typis Scholvini, pag. 158.

pouvoir nous enlever l'avantage que nous tirons de ces promesses si souvent réitérées en faveur de la manducation. Mais, monsieur, si vous suspendez pour un moment l'effet de la grande docilité que vous avez eue pour les maîtres qui vous ont instruit, et que vous vouliez bien juger de la chose par vous-même, vous ne tarderez pas à reconnaître que la dernière partie de ce chapitre, à commencer depuis le 50e ou le 52e verset, ne peut s'entendre que de l'Eucharistie; car qui se persuadera que le Seigneur ait voulu envelopper de termes si obscurs et si métaphoriques une chose aussi claire et aussi simple que l'est la foi en Jésus-Christ? Qui croira qu'il ait voulu causer un étonnement qui allât jusqu'à révolter les Juifs, et à aliéner de lui quelques-uns de ses disciples? Qui croira, dis-je, qu'il ait voulu les étonner à ce point par un discours, qui, pour le fond, ne contînt rien d'extraordinaire, et dont tout le merveilleux fût dans la seule expression? A quoi bon répéter si souvent, et avec une distinction si marquée; la *chair* et le *sang*, le *boire* et le *manger*? A quoi bon dire : *Ma chair est véritablement viande, et mon sang est véritablement breuvage; celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et je demeure en lui*, s'il ne s'agissait là que de la simple créance en Jésus-Christ?

Le Sauveur dit : *Le pain que je donnerai, c'est ma chair que je donnerai pour la vie du monde.* Si vous prétendez, monsieur, que par ce *pain* il faille entendre Jésus-Christ comme étant appréhendé par la foi, je demande pourquoi le Sauveur parle de ce *pain* comme d'un pain qu'il donnera, et non comme d'un pain déjà donné, puisque la foi en Jésus-Christ est de tous les temps, et que non seulement les apôtres, mais aussi les patriarches de l'ancien Testament avaient déjà cru en lui.

Qui ne voit que le Sauveur parlant ici un an entier avant l'institution de l'Eucharistie, annonce par avance le présent qu'il avait projeté de nous faire? Et qui ne comprend en même temps qu'il n'eût pas trouvé ses disciples aussi dociles qu'ils le furent aux paroles de l'institution, s'il ne les eût disposés de longue main à la créance d'un mystère si impénétrable? Ils ne lui marquèrent pas la moindre surprise lorsqu'ils lui entendirent dire ces étonnantes paroles : *Ceci est mon corps*; c'est, dit S. Chrysostôme, parce qu'ils y avaient déjà été préparés par un discours instructif que le Sauveur leur avait fait sur ce sujet (1). Or, où trouve-t-on ce discours, si ce n'est dans le chapitre que nous indiquons?

Croira-t-on que l'évangéliste le plus profond, et celui qui a pris à tâche de s'expliquer le plus amplement lorsqu'il s'agit de mystères impénétrables, n'ait pas fait dans tout son Evangile la moindre mention du mystère de l'Eucharistie? A moins de reconnaître qu'il en a parlé dans le 6e chapitre, il faudra convenir qu'il n'en a parlé nulle part, et c'est ici que S. Augustin remarque très-bien que si S. Jean s'est dispensé d'en parler, comme les autres évangélistes, au temps de l'institution, c'est qu'il en avait déjà dit beaucoup de choses auparavant (2).

Ajoutons à tout cela que si les divines Écritures nous ont instruits si exactement de l'excellence, de la vertu et des effets du baptême, il n'est guère vraisemblable qu'elles ne nous aient rien appris de l'excellence, de la vertu et des effets de l'Eucharistie. Or, ce n'est que dans le chapitre cité qu'on trouve ces instructions; et si l'on ne veut pas les y reconnaître, c'est en vain qu'on les cherchera partout ailleurs.

(1) *Quomodò non turbati fuerunt, cùm hæc audissent? Quia multa jam et magna de hoc antea disseruit.* Hom. 83, in cap. 26 Matth., tom. 2, apud Hugonem, p. 144.

(2) *Joannes autem de corpore et sanguine Domini hoc loco nihil dixit, sed planè alibi multò uberiùs hinc Dominum locutum esse testatur.* Lib. 3, de Consensu evang., c. 1, t. 4 ed. Froben., p. 472.

C'est pour toutes ces raisons, et pour plusieurs autres, qu'il serait trop long de déduire ici que les Pères de l'antiquité se sont si généralement accordés à entendre comme nous cette partie du 6e chapitre de S. Jean, dont nous tirons de si fortes preuves en faveur de notre pratique. Je me contenterai de citer ici ceux qui ont écrit des commentaires sur l'Evangile de S. Jean, comme ont fait S. Chrysostôme (1), S. Augustin (2), S. Cyrille d'Alexandrie (3), Theophylacte (4), Euthymius (5); et si vous trouvez bon que j'en cite encore d'autres qui n'en ont parlé qu'incidemment, j'y ajouterai Origène (6), S. Cyprien (7), S. Hilaire (8), S. Basile (9), S. Cyrille de Jérusalem (10), S. Epiphane (11), S. Ambroise (12), S. Jérôme (13), S. Léon (14), Sédulius (15), Primasius (16), Hésichius (17), S. Grégoire (18), et S. Bernard (19), qui tous ont employé les paroles du chapitre en question pour expliquer l'excellence et les effets admirables de la divine Eucharistie, comme vous pouvez vous en assurer en consultant les endroits que j'ai marqués fort exactement, citant l'édition, le tome et la page.

Mais je pense que sans vous donner la peine d'entrer dans cette discussion, vous en croirez volontiers George Calixte, un de nos adversaires des plus échauffés sur la matière que je traite, pour ne pas dire le plus échauffé de tous. Il convient de bonne foi que c'est en effet là le sentiment de tous les anciens (20). Or, le ferait-il, monsieur, j'ose vous le demander, s'il n'y était forcé par l'évidence du fait, et après s'en être assuré par ses propres yeux?

Que si les textes que nous citons du 6e chapitre, pour autoriser notre pratique, doivent en effet s'entendre de la communion sacramentelle, voilà donc l'usage de la seule espèce du pain parfaitement justifié par l'Ecriture; car enfin il est dit, non une fois, mais jusqu'à quatre fois : *Celui qui mange ce pain vivra éternellement.* Nous mangeons certainement de ce pain, vous ne nous le contestez pas, monsieur; donc nous avons tout ce qu'il faut pour obtenir la vie éternelle, et nous l'obtiendrons bien sûrement, pourvu que nous le mangions avec les dispositions convenables, et que nous persévérions dans ces saintes dispositions.

(1) *Chrys., in Joan., hom.* 44, t. 3, apud Hugonem, p. 46.

(2) *August., in Joan.*, t. 9 ed. Froben., p. 230.

(3) *Cyrill. Alex., in Joan.*, t. 4 ed. Paris., p. 364.

(4) *Theoph., in Joan.*, ed. Colon. p. 170.

(5) *Euthym. in Joan.*, t. 19 Bibl. Patr., apud Anisson., p. 686.

(6) *Orig., hom.* 7 *in Num.*, t. 1 ed. Froben., p. 215.

(7) *Cypr., de orat. Domin.*, ed. Froben., p. 236.

(8) *Hilar., lib.* 8, *de Trinit.*, ed. Paris. p. 955.

(9) *Basil., in Regul. mor.*, cap. 21, ed. Par. 1638, p. 531.

(10) *Cyrill. Hieron., cath.* 4 *myst.*, ed. Par. 1631, p. 237.

(11) *Epiphan., hær.* 55, t. 2 ed. Petavii, p. 472.

(12) *Ambros., de Iis qui myst.*, c. 8, t. 2 ed. Paris., p. 337.

(13) *Hieron., ad Hedibiam*, t. 4 ed. Martianay, p. 171.

(14) *Leo, serm.* 6, *de Jejun.* 7 *mensis*, ed. Quesnel p. 173.

(15) *Sedul., in cap.* 10, *Cor. Biblioth. Patr.* t. 8, apud Aniss., p. 544.

(16) *Primas., in cap.* 11, *Cor. Bibl. Patr.* t. 11, p. 189.

(17) *Hesich., lib.* 6, *in vit.* 22 *Bibl. Patr.*, p. 147.

(18) *Greg., lib.* 7 *Moral.*, cap. 4, t. 1 ed. Paris., p. 193.

(19) *Bern., serm.* 1, *de Pasch.*, t. 1 ed. Mabill., p. 898.

(20) *Nec dubium est veteres omnes sic accepisse.* Disput. contra comm. sub unâ, n. 77 edit. Helmstad., p. 144.

Vos ministres ne cessent de nous reprocher qu'en donnant la communion sous une seule espèce nous nous écartons de l'Ecriture. Jugez, monsieur, si le reproche est bien fondé ; vous reconnaissez sans doute le chapitre 6 de S. Jean comme faisant partie de l'Ecriture, la raison et l'autorité nous obligent également à l'entendre de la communion sacramentelle ; vous venez d'en voir les preuves, et si vous lisez ce chapitre avec un esprit libre et dégagé pour examiner sans partialité ce qui en est, vous en serez du moins autant convaincu par votre propre sentiment intérieur, que par les réflexions que j'ai eu l'honneur de vous suggérer, et qui se trouvent soutenues de tant d'autorités ; donc la doctrine qui enseigne que c'est assez d'une espèce pour le salut, n'a rien que de très-conforme à l'Ecriture, et on ne peut contredire cette doctrine, sans contredire en même temps ces paroles qui l'énoncent formellement : *Celui qui mange de ce pain vivra éternellement.*

Mais, nous dit Calixte, c'est pour abréger que le Sauveur s'est ainsi exprimé (1); on nomme souvent une partie pour le tout, lorsqu'il est naturel d'entendre le reste; ainsi, quoique le Sauveur ne parle dans ces versets que du seul *pain* et de la seule *manducation*, ayant joint dans plusieurs autres versets la *chair* et le *sang*, il marque assez par là qu'il faut ici suppléer ce qu'il n'a supprimé que par une figure de réticence.

Je réponds que le Sauveur a joint dans plusieurs versets les mots de chair et de sang, et que dans plusieurs autres il les a séparés, pour nous marquer que l'une et l'autre manière de communier, soit en se contentant d'une seule espèce, soit en prenant conjointement les deux, sont également bonnes en elles-mêmes, si on les considère indépendamment des réglements faits par l'autorité légitime de l'Eglise.

N'allons pas, monsieur, nous figurer le Sauveur comme fatigué de répéter trop souvent les mêmes termes ; s'il commence une phrase, ce n'est pas pour la laisser imparfaite, en abandonnant à nos conjectures ce que l'on prétend y devoir être ajouté. Il a prévu l'usage que nous ferions de ses promesses; si cet usage devait nous être pernicieux, que lui eût-il coûté d'énoncer pleinement les conditions dont il aurait voulu les faire dépendre?

Pour nous, monsieur, nous n'y entendons pas de finesse; le Sauveur a dit : *Celui qui mange de ce pain vivra éternellement ;* nous l'en croyons simplement sur sa parole, persuadés qu'il est parfaitement maître de ses grâces, de ses dons et de ses récompenses ; nous comprenons qu'il lui est aussi très-libre de les attacher à telle ou telle condition. Que le corps et le sang de Jésus-Christ soient présentés sous une seule espèce ou sous les deux, nous ne voyons aucun inconvénient à ce que la même substance indivisible de Jésus-Christ opère dans l'une et dans l'autre conjoncture le même droit à l'immortalité ; ainsi rien ne nous obligeant à recourir à la figure, nous sentons qu'il est de notre devoir de nous en tenir à la lettre.

TROISIÈME PROPOSITION : *Les premiers chrétiens dans plusieurs occasions se sont contentés de recevoir une seule espèce.*

Mais c'est trop m'arrêter à prouver que les mêmes avantages ont été promis à l'une et à l'autre façon de communier, je dois me hâter de faire voir que les premiers chrétiens ne se sont fait aucune obligation de communier sous les deux espèces, et qu'ils se sont très-souvent contentés de n'en recevoir qu'une.

On allègue contre nous l'exemple des premiers fidèles de Corinthe, qui sûrement participaient à la coupe aussi bien qu'au pain eucharistique, comme il se voit au chapitre 11 de la première Epître qui leur est adressée, et on ne daigne pas faire attention que nous ne disconvenons pas que la communion sous les deux espèces n'ait été en effet très-usitée dès les premiers temps de l'Eglise. Non, monsieur, ce n'est pas là ce qui fait le sujet de la contestation entre vous et nous ; le point de la difficulté par rapport au fait dont il s'agit ici, est de savoir si l'on regardait dans les premiers temps cet usage comme nécessaire, ou si dans cent occasions on n'a pas cru pouvoir très-légitimement s'en dispenser. Nous soutenons que bien loin de regarder la communion sous une seule espèce comme défectueuse, injurieuse au sacrement, et contraire à l'institution de Jésus Christ, on en a toujours eu la même idée que nous en avons aujourd'hui, je veux dire qu'on l'a toujours crue également bonne et suffisante aux desseins de Dieu et à nos besoins. En voici la preuve, que je ne chercherai pas bien loin, puisqu'elle se trouve dans le même chapitre que l'on cite contre nous.

Quiconque, dit l'Apôtre, *mangera de ce pain ou boira de cette coupe indignement, se rendra coupable de crime contre le corps et le sang de Jésus-Christ* (Cor. 11, 27) ; texte dont j'ai déjà fait usage, mais sur lequel je vous prie, monsieur, de faire une nouvelle réflexion. Vous ne pourrez l'examiner de près, ni faire attention à la particule *ou*, particule très-remarquable en cet endroit, sans comprendre en même temps que l'apôtre a regardé l'usage d'une seule ou de deux espèces comme quelque chose de fort indifférent, et qui dépendait du choix des fidèles de son temps ; car si c'eût été la pratique constante, universelle, invariable, parmi eux, de recevoir conjointement l'une et l'autre, l'Apôtre bien certainement ne se fût pas exprimé comme il a fait, n'y ayant aucune apparence qu'en parlant de deux choses constamment jointes dans l'usage, il les eût séparées par une particule disjonctive. Oui, monsieur, j'en appelle ici à ce que vous fait sentir votre bonne foi, car c'est un témoignage auquel j'ai volontiers recours ; si l'Apôtre eût été dans votre système, je veux dire dans le système de la nécessité des deux espèces, pensez-vous qu'il eût dit : *Celui qui mangera, ou qui boira indignement, se rendra coupable du corps et du sang de Jésus-Christ?* Le bon sens, la raison, et l'habitude dans laquelle il était d'exprimer ses pensées avec justesse, ne lui eussent-ils pas fait dire : *Celui qui mangera et qui boira indignement se rendra coupable*, etc. Qu'un de vos ministres se propose de faire sentir à ses auditeurs les funestes suites d'une communion indigne, s'avisera-t-il jamais de se servir de l'expression de l'Apôtre? Je m'assure, monsieur, que si vous lui entendiez dire de son chef : Celui qui mange ou qui boit indignement, etc., vous seriez fort surpris de l'irrégularité de son langage.

J'ai sujet de me promettre que vous trouverez la réflexion que je viens de faire sur le texte de S. Paul d'autant plus solide, qu'elle se rapporte parfaitement à ce que nous lisons au 2e chapitre des Actes des apôtres, de la pratique des premiers fidèles de Jérusalem ; car il y est dit qu'*ils persévéreraient dans la doctrine des apôtres, dans la communion de la fraction du pain, et dans la prière ;* qu'ils *allaient tous les jours au temple avec un esprit d'union, et qu'ils rompaient le pain tantôt dans une maison, tantôt dans une autre* (Act. 2, 42, 46) ; paroles, qui ont trop de rapport avec ces autres paroles de S. Paul (1 Cor. 10, 16) : *Le pain que nous rompons n'est-il pas la participation du corps du Seigneur?* pour que l'on puisse se dispenser de les entendre de l'Eucharistie, surtout si l'on considère que la *fraction de pain* dont il est parlé se trouve jointe à plusieurs pratiques de piété, comme sont la prière, les pieuses conférences, la visite du temple. Aussi votre apologiste a-t-il si bien senti qu'il s'agissait ici de l'Eucharistie, qu'il n'a osé nous le contester ; mais voyant qu'il n'était fait aucune mention de la coupe, il a eu recours à la défaite de Calixte, soutenant

(1) *Tanquàm de re satis expositâ per compendium sive synecdochicè loquitur, et solum esum memorat.* Disp. contra com. sub unâ, ed. Helmestad. p. 145.

comme lui que la partie devait être ici réputée pour le tout (1).

Oui, monsieur, cela serait bon à dire si l'on voyait quelque nécessité d'ajouter au texte ce qu'il n'exprime pas ; mais comme il n'en paraît aucune, rien n'ayant été plus libre au Sauveur que d'agréer telle ou telle dispensation des mystères, on ne peut regarder ie supplément ajouté par l'apologiste, que comme un supplément gratuit, et comme un pur effet de sa détermination à vouloir que nous ayons tort.

En effet, monsieur, quoi de plus naturel que de trouver dans la pratique des premiers chrétiens de Jérusalem une espèce de dénoûment, qui nous découvre avec combien de raison l'Apôtre s'est servi de la particule *ou*, en écrivant aux Corinthiens ; et quoi de plus naturel en même temps que de voir dans cette particule *ou* un indice très-clair de la pratique des chrétiens de Jérusalem, telle qu'elle est exprimée dans les Actes, sans y rien ajouter?

Je ne tarderai pas à prouver, par des faits incontestables, que, dans les siècles voisins du temps des apôtres, les chrétiens se sont très-souvent contentés de ne recevoir que le pain eucharistique ; se persuadera-t-on qu'ils en aient usé ainsi sans être autorisés par l'exemple de ceux qui les avaient précédés ; et s'il leur a fallu un exemple qui leur servît de règle, ne le trouve-t-on pas cet exemple bien marqué dans l'endroit même que nous indiquons?

Vous n'ignorez pas, monsieur, que du temps des apôtres il y avait des nazaréens, espèce de Juifs spécialement dévoués aux observances de la loi, et qui, de plus, s'interdisaient tout usage du vin ; peut-on douter que plusieurs d'entre eux n'aient été des premiers à embrasser le christianisme? Mais comment en usaient-ils, par rapport à l'Eucharistie, avant que les observances légales eussent été supprimées? Participaient-ils à la coupe, contre le vœu exprès qu'ils avaient fait de ne jamais boire de vin, ou s'abstenaient-ils entièrement d'approcher des divins mystères? Mettons-les, monsieur, parmi ceux qui s'en tenaient à la *fraction du pain*, et dès là même nous les verrons hors de tout embarras.

Mais venons à des faits sur lesquels il y ait moins à disputer. Je compte bien, monsieur, que vous reconnaîtrez sans peine, qu'il a été d'usage dans les quatre ou cinq premiers siècles d'emporter de l'église, et de conserver chez soi, la sainte Eucharistie, soit pour avoir de quoi satisfaire sa dévotion par des communions fréquentes et domestiques, soit pour se prémunir, dans les dangers de la persécution, contre la crainte de la mort et des supplices. La chose est trop attestée par les témoins de l'antiquité pour que l'on puisse en aucune façon la révoquer en doute.

Tertullien voulant détourner sa femme d'épouser en secondes noces un infidèle, au cas qu'il vînt à mourir avant elle, lui représente, entre autres choses, qu'elle ne pourrait librement vaquer à ses exercices de piété, ni recevoir tous les jours la sainte Eucharistie ; car ce mari infidèle, lui dit-il, ne saura pas ce que vous prenez le matin en secret avant toute autre nourriture ; et quand il le saurait, il ne pourrait se persuader que c'est du pain tel que vous le croyez (2).

S. Cyprien nous apprend qu'une femme peu régulière se disposant à prendre l'oblation sainte, qu'elle gardait chez elle sous la clé, en fut détournée par une flamme qu'elle vit sortir du coffret qui renfermait ce précieux dépôt (1).

C'était, au rapport de S. Basile, la coutume des solitaires de son temps de garder dans la solitude la sainte Eucharistie, et de se communier eux-mêmes de leurs propres mains, lorsqu'ils manquaient de prêtres qui leur donnassent la communion. Il ajoute que le peuple d'Alexandrie en usait de même, qu'il le faisait tous les jours, et que c'était aussi la pratique générale de toute l'Egypte (2).

S. Jérôme dit qu'il n'ose ni louer ni blâmer l'usage des chrétiens de Rome, qui de son temps ne manquaient aucun jour de communier ; mais il trouve étrange que des gens mariés se fissent scrupule, dans de certaines conjonctures, d'aller à l'église pour y recevoir le corps de Jésus-Christ, et qu'ils ne s'en fissent aucun de le recevoir chez eux, leur demandant si ce n'est pas le même Jésus-Christ qui se reçoit et dans les assemblées publiques, et dans les maisons particulières (3).

Nous apprenons de S. Ambroise que son frère Satyre se trouvant sur le point de faire naufrage, lorsqu'il n'était encore que catéchumène, demanda aux fidèles qui étaient avec lui sur le même vaisseau une partie de la sainte Eucharistie qu'ils conservaient pour leur usage, et que se l'étant attachée au cou avec un linge, dans lequel il l'avait proprement enveloppée, il se jeta dans la mer, comptant d'échapper beaucoup plus sûrement au danger avec ce secours de sa foi que par le secours de quelques débris du vaisseau (4), et qu'il en échappa effectivement d'une manière miraculeuse.

Or, qui ne voit par tous ces faits, qui bien certainement ne sont pas des faits controuvés, ni de mon invention, puisqu'ils sont rapportés par les auteurs du temps, et que je m'offre à vous les faire voir dans telle édition qu'il vous plaira ; qui ne voit, dis-je, que la communion domestique a été en usage pendant plusieurs siècles, et cela pendant les siècles les plus purs du christianisme? Qui ne voit en même temps que cet usage n'a pas été particulier à quelques lieux, mais fort généralement répandu, se pratiquant en Italie, en Egypte, dans les villes, dans les déserts, sur terre, sur mer ; que ces communions domestiques se fai-

(1) *Citant et alios locos de fractione panis ; quanquàm autem non valdè repugnamus, quominùs aliqui de Sacramento accipiantur, tamen hoc non consequitur unam partem tantùm datam esse, quia partis appellatione reliquum significatur communi consuetudine sermonis.* Art. 10, de utrâque Specie ; typis Christ. Scholvini, p. 234.

(2) *Non sciet maritus quid ante omnem cibum gustes ; et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur.* Lib. 2, ad uxorem, edit. Froben., p. 532.

(1) *Cùm quædam arcam suam, in quâ Domini sanctum fuit, manibus indignis tentâsset aperire, igne inde surgente deterrita est, ne auderet attingere.* Sermon. de Lapsis, ed. Froben. p. 225.

(2) *Illi omnes qui per eremos vitam monasticam instituunt, ubi copia non suppetit sacerdotis, cùm habeant domi communionem, de suis manibus illam percipiunt. Alexandriæ autem et per Ægyptum unusquisque etiam de plebe, ut plurimùm, domi suæ communicat... Nam cùm semel sacerdos sacrificium peragat et distribuat, qui suscipit illud integrum simul et quotidiè de illâ parte sumpserit, quam à dante acceperat sacerdote, credere debet*, etc. In epist. ad Cæsariam, t. 3, ed. Paris. 1638, p. 279.

(3) *Scio Romæ hanc esse consuetudinem, ut fideles semper corpus Christi accipiant, quod nec reprehendo, nec probo ; sed ipsorum conscientiam convenio, qui eodem die post coitum communicant, quare ad martyres ire non audent, quare non ingrediuntur ecclesias? An alius in publico, alius in domo Christus est? Quod in ecclesiâ non licet, domi licet?* In Apol. pro Libris contra Jovinianum, tom. 4 ed. Martianai, parte 2, p. 239.

(4) *Ne vacuus mysterii exiret è vitâ, quos initiatos esse cognoverat, ab his divinum illud fidelium Sacramentum poposcit ut fidei suæ consequeretur auxilium, etenim figari fecit in orario, et orarium involvit collo, atque ita se dejecit in mare, non requirens de navis compage resolutâ tabulam, cui supernatans juvaretur, quoniam fidei solius arma quæsierat.* De Obitu Satyri, tom. 2 edit. Paris., p. 145.

saient tous les jours ou presque tous les jours; qu'elles se faisaient avec la seule espèce du pain, n'y ayant que le pain sacré qui puisse se garder, ne paraissant dans les auteurs que j'ai cités aucun vestige d'un vin consacré mis en réserve, la figure de réticence à laquelle on aime à avoir recours ne pouvant avoir ici lieu, parce que la qualité des faits rapportés ne le permet pas, et les espèces du vin étant de nature à ne pouvoir se conserver longtemps en si petite quantité. D'où il est évident, et c'est, monsieur, ce que je vous prie de bien remarquer, que l'usage d'une seule espèce a été dans les premiers siècles de l'Église incomparablement plus fréquent que l'usage des deux; car les fidèles communiaient, comme nous venons de le voir, tous les jours ou presque tous les jours dans leurs maisons, au lieu qu'ils le faisaient beaucoup plus rarement dans les assemblées publiques.

Qu'il me soit donc permis après cela, monsieur, de vous demander si les premiers chrétiens avaient sur le sujet que je traite les mêmes idées qu'en ont aujourd'hui vos ministres, ou s'ils avaient les nôtres? Regardaient-ils la communion sous une seule espèce comme une profanation de l'Eucharistie, comme une mutilation du sacrement, comme une contravention formelle à l'intention, à l'ordre, à l'institution, au testament de Jésus-Christ? Quel préjugé, monsieur, ou plutôt quelle démonstration contre tant de reproches si vifs et si aigres qu'on ne cesse de nous faire, et qu'on ne fait que dans la vue d'entretenir le funeste schisme qui vous sépare d'avec nous? Oui, monsieur, les premiers fidèles, ces parfaits disciples de Jésus-Christ, si pleins de son esprit, si pleins de son amour, victimes toujours prêtes à être immolées pour la gloire de leur divin maître, ont constamment regardé comme chose pleinement libre et indifférente de prendre la coupe ou de ne la prendre pas, croyant tout avoir dans la substance indivisible de Jésus-Christ; et vos ministres, qui ne craignent rien tant que de voir disparaître tous les sujets de division, vous font une obligation indispensable de recevoir le calice. Lequel de ces deux sentiments vous paraît préférable, monsieur? Est-ce celui de ces nouveau-venus, de ces intrus qui, à regarder leur origine, se trouvent sans mission; à regarder leur état, sans caractère; et à considérer leurs principes, sans autre règle que celle qu'il leur plaît de se faire à eux-mêmes d'une explication arbitraire de l'Ecriture? Choisissez, monsieur, choisissez; et si c'est votre sagesse ordinaire qui vous règle, je ne serai point en peine de votre choix.

Mais, nous dit Calixte, les fidèles ne manquaient pas de prendre la coupe, lorsque dans les assemblées publiques ils participaient aux divins mystères; et s'ils emportaient avec eux une partie du pain consacré pour le consumer à la maison, c'était pour y achever leur communion, et la rendre complète; c'est ainsi, ajoute-t-il, qu'une partie étant ajoutée à l'autre leur faisait recevoir le sacrement dans sa totalité (1).

Belle et ingénieuse défaite! comme s'il n'était pas visible que Calixte, voulant ici se dégager, ne fait que s'embarrasser davantage. Car, ou les fidèles se contentaient de prendre la coupe dans l'église, gardant pour la maison le pain sacré qu'on leur mettait en main, ou ils recevaient conjointement l'une et l'autre dans l'église, réservant néanmoins une partie du pain sacré pour les communions domestiques. Si l'on nous dit qu'ils se contentaient de recevoir la coupe dans l'église, et que sans toucher au pain sacré ils le portaient à la maison, voilà donc deux communions sous une seule espèce au lieu d'une : l'une sous la seule espèce du vin, qui se faisait dans l'église, et l'autre sous la seule espèce du pain, qui se faisait à la maison. Car, vouloir que deux communions distantes l'une de l'autre d'un jour, d'une semaine, d'un mois, ne soient qu'une seule communion, c'est le vouloir parce qu'on le veut, ou le vouloir parce qu'on y trouve son propre compte; mais c'est sans avoir compté ni avec la raison, ni avec les notions les plus communes imprimées dans l'esprit des hommes. Que si l'on nous dit que les fidèles recevaient dans l'église conjointement le pain et le vin, partageant néanmoins de telle sorte le pain sacré qui leur était donné qu'il leur en restât une partie pour les communions domestiques, on reconnaît donc que les chrétiens des premiers siècles ont été dans l'usage de deux sortes de communions, dont l'une se faisait en recevant les deux espèces, l'autre en n'en recevant qu'une; et c'est justement cette double pratique des premiers fidèles qui autorise parfaitement notre sentiment, qui est que l'une ou l'autre façon de communier est également bonne, à la regarder en elle-même, et qu'elle peut être indifféremment pratiquée, tant qu'il n'intervient aucun réglement fait par une autorité légitime qui détermine à l'une des deux.

C'est ainsi que l'on conçoit les choses, quand on n'a pas le cerveau trop agité par l'ardeur de la dispute; mais quand on a résolu de nous trouver blâmables à quelque prix que ce soit, il n'est pas suprenant qu'on les conçoive autrement.

Mais, nous dit encore Calixte, si l'Église a toléré pendant quelque temps les communions domestiques, elle les a abrogées dans la suite (1), et il ne faut pas vouloir tirer avantage de ce qui dans les temps suivants a passé pour un abus. Nous nous mettons assez peu en peine, ajoute-t-il, de ce que quelques-uns ont fait, ou par nécessité, ou par superstition, si toutefois il est vrai qu'ils l'aient fait; une pratique secrète et particulière ne peut préjudicier à notre cause (2), ni prouver qu'on soit en droit d'administrer publiquement l'Eucharistie sous une seule espèce.

En vérité, monsieur, il serait difficile de dire si ce discours renferme ou plus d'artifice, ou plus de témérité; car je vous prie de remarquer que ce mot de *quelques-uns*, que Calixte coule ici si doucement, est substitué à la place de toute l'Eglise; que quand il dit que les communions domestiques ont été *tolérées pendant quelque temps*, c'est-à-dire pendant quatre ou cinq cents ans; que quand il parle de tolérance, cette tolérance n'est autre chose qu'un usage universellement reçu, sans que personne se soit avisé de le blâmer, ni de dire qu'une communion domestique faite avec la seule espèce du pain ait été insuffisante.

Il est vrai qu'au cinquième siècle l'Eglise voyant, d'une part, des dangers moins pressants pour les chrétiens, et, de l'autre, un relâchement sensible de ferveur et de piété, elle ne jugea plus à propos de leur permettre la réserve du pain sacré chez eux; mais si c'est là un point de discipline que l'Église a cru devoir changer pour de bonnes raisons, il ne s'en suit pas pour cela qu'elle ait regardé comme un abus ce qui s'était pratiqué dans d'autres temps. Qui ne sait que c'est l'Eglise qui a ordonné de prendre l'Eucharistie à jeun? Dira-t-on pour cela qu'elle a regardé comme abusive la pratique des apôtres qui la prenaient le soir après souper?

Mais de quelque manière qu'on regarde ici la chose,

(1) *Cùm in solemnibus ecclesiæ cœtibus utraque pars Sacramenti exhiberetur, videntur aliqui è calice bibisse, panem verò manu acceptum sibi servâsse, ut hoc sumpto sacrum epulum domi instaurarent sive absolverent... Cùm pars esset Sacramenti in ecclesiâ sumpti, ejus appendix haberi poterat, et parti, quæ haud ita pridem sumpta erat, postliminio additâ, unum tandem et integrum Sacramentum conficere.* In Disput. contra com. sub unâ; ed. Helmestad. p. 88.

(1) *Quod quidem cùm Ecclesia tolerâsset, postea tamen decretis satis severis prohibuit.* In disp. contra comm., ed. Helmestad. p. 145.

(2) *Quid domi et privatim sive quâdam necessitate, sive superstitione inducti nonnulli fecerint, si tamen fecerint, nos anxiè non discutimus, cùm nostræ causæ præjudicare nequeat*, p. 223.

toujours est-il bien sûr que les communions domestiques n'ont pas été abrogées parce qu'elles se faisaient avec la seule espèce du pain, ce motif ne se trouvant exprimé nulle part ; mais parce que l'Eglise a voulu obvier aux irrévérences et aux profanations qui pourraient se commettre dans les maisons particulières, et s'assurer en même temps d'autant mieux de la dévotion et du respect des fidèles, en ne leur permettant de communier que publiquement dans l'Eglise.

Quand, après cela, Calixte nous dit que c'est par nécessité ou par superstition que les chrétiens portaient le pain eucharistique chez eux, y pense-t-il ; et ne témoigne-t-il pas par là même avoir déjà oublié la plupart des reproches qu'il nous fait, ou du moins n'en faire aucun compte? Et quoi donc, la nécessité peut-elle jamais permettre de profaner un sacrement, de le mutiler, d'agir contre l'ordre et l'institution de Jésus-Christ? Si communier sous une seule espèce, c'est faire tout cela, voilà donc les premiers chrétiens coupables de tous ces excès ; et il n'y a pas de nécessité qui puisse les justifier, parce qu'il n'y a pas de nécessité qui puisse jamais permettre de tels excès. Pour ce qui est de la superstition, quand il ne s'agira plus que de savoir si tant de millions de martyrs ont été des superstitieux, ou si Calixte est un téméraire, la question sera bientôt décidée.

Mais n'est-il pas surprenant d'entendre dire à ce professeur qu'une pratique secrète et particulière ne peut préjudicier à la cause des protestants, ni prouver qu'on soit en droit d'administrer publiquement l'Eucharistie sous une seule espèce? Ne faut-il pas qu'en cela il ait eu la vue bien courte, pour ne pas voir la liaison de l'un avec l'autre? Pour nous, nous la voyons parfaitement ; car voici comme nous raisonnons : La communion faite à la maison avec une seule espèce, disons-nous, a été bonne, parfaite et suffisante pour le salut ; donc la communion faite à l'église avec une seule espèce est également bonne, parfaite et suffisante pour le salut. Ou bien : La communion sous une seule espèce, faite à la maison, ne passait pas pour être contraire à l'ordre et à l'institution de Jésus-Christ ; donc la communion sous une seule espèce, faite à l'église, ne doit pas passer non plus pour y être contraire. Je crois, monsieur, que vous voyez parfaitement la justesse de cette conséquence ; et si Calixte ne l'a pas vue, il ne doit s'en prendre qu'à l'obscurcissement qui lui a été causé par la passion qu'il a eue de nous critiquer à toute outrance.

Quand, monsieur, je n'aurais autre chose à dire de l'usage des premiers temps que ce que vous venez de voir des communions domestiques, il y en aurait déjà bien assez pour établir invinciblement qu'on n'a jamais été dans la pensée de l'indivisibilité des deux espèces ; mais vous allez voir que ce n'est pas seulement par un effet de la dévotion des particuliers que le pain eucharistique se mettait en réserve ; que la même chose se faisait encore par une précaution ordinaire, et commune à tous les pasteurs, qui conservaient ou dans l'église, ou dans leur maison, une partie de l'oblation sainte, pour le besoin des malades. J'ai sur cela des faits à produire qui sont des plus propres à décider la question qui est entre nous ; savoir si c'est nous qui avons innové, en refusant de reconnaître la nécessité des deux espèces, ou si ce sont vos ministres, en cherchant à l'établir.

S. Denis, évêque d'Alexandrie, mort en l'an 266, nous apprend, dans une lettre rapportée par Eusèbe, qu'un nommé Sérapion, ayant succombé à la violence de la persécution, fut mis en pénitence, et resta privé de l'usage des sacrements jusqu'à sa dernière maladie ; que pour lors voulant recevoir le saint viatique, ainsi que l'Eglise le lui permettait, il envoya un jeune homme prier son pasteur de le lui apporter. Le pasteur ne pouvant satisfaire par lui-même au désir de Sérapion, à cause d'une indisposition qui lui était survenue, *confia au jeune homme une petite parcelle de l'Eucharistie, avec ordre de la détremper dans de l'eau avant que de la mettre dans la bouche du vieillard. Le jeune homme étant de retour à la maison, trempa la parcelle de l'Eucharistie, ainsi qu'il lui avait été ordonné, et en même temps il la fit couler dans la bouche de Sérapion, qui, l'ayant avalée, rendit incontinent l'esprit* (1).

Tel est le fait écrit par S. Denis à Fabius, évêque d'Antioche, et rapporté par Eusèbe au chap. 44, du 6e livre de son Histoire ; où vous voyez, monsieur, que le pasteur de Sérapion conservait pour le besoin des malades la partie solide de l'Eucharistie ; que cette partie se trouva dure, puisqu'elle avait besoin d'être détrempée, et que, par conséquent, il fallait qu'elle eût été gardée depuis plusieurs jours ; que le jeune homme ne fut point chargé de porter du vin consacré à Sérapion, puisqu'il n'en est fait aucune mention. Le bon vieillard néanmoins ne se plaignit pas qu'il lui manquât quelque chose ; il ne regarda pas sa communion comme imparfaite ; au contraire, il mourut en paix, content d'avoir reçu à temps le précieux gage de l'immortalité.

Or pensez-vous, monsieur, que Sérapion aura été le seul envers lequel on en ait usé de la sorte? Son pasteur en communiant les autres malades, se sera-t-il fait une loi inviolable de leur porter la coupe, ou le soupçonnera-t-on d'avoir voulu se distinguer de tous les autres pasteurs par une nouveauté inouïe, en ne donnant à ses malades qu'une seule espèce? Qui ne voit que S. Denis parle de cette pratique comme d'une chose ordinaire et très-usitée, et même qu'il la rapporte comme ayant été autorisée de Dieu par un effet visible de sa grâce? car il remarque avec soin que le bon vieillard, qui jusque là avait langui dans l'attente du saint viatique, fut, incontinent après l'avoir reçu, délivré de ses douleurs par une douce et sainte mort?

Kemnitius (2) prétend que le jeune homme porta l'une et l'autre espèce au malade, qu'il les mêla ensemble, et qu'il lui fit avaler le tout ; mais sur quoi se fonde-t-il? Sur le mot grec ἐγχέε, qui signifie faire couler ; comme si après avoir trempé la parcelle du pain sacré, ou dans l'eau, ou dans le vin ordinaire, on ne puisse pas dire, avec la même vérité et avec la même justesse, qu'il fit couler une partie de l'Eucharistie dans la bouche du malade. Kemnitius a donc mieux aimé substituer, par un pur effet de son imagination, ce que S. Denis ne dit en aucune façon, que de suivre l'idée naturelle que présente le simple récit du fait. Il s'agissait de faire passer aisément par le gosier desséché du malade une parcelle de l'Eucharistie qui s'était durcie ; le pasteur ordonne de la tremper ἀποβρέχειν, et non de la mêler avec le sang ; chose dont il ne se voit pas la moindre trace dans la lettre du saint ; chose même qui, pour lors, je veux dire au troisième siècle, était absolument hors d'usage, comme le savent tous ceux qui ont quelque connaissance de l'antiquité ; car la distribution du corps et du sang mêlés, qui s'est pratiquée pendant quelque temps dans l'Église, n'a commencé à se faire voir qu'au septième siècle ; encore fut-elle défendue presqu'aussitôt par un canon exprès du quatrième concile de Prague (3). Mais il ne coûte rien à Kemnitius de changer la signification des mots, et l'ordre des temps, pour établir des faits imaginaires, et se mettre par là à couvert des fâcheuses conséquences que nous tirons contre lui, en nous fondant sur des faits qu'on ne peut raisonnablement nous contester. L'histoire de Sérapion fait

(1) *Exiguam Eucharistiæ partem puero tradidit, jubens ut in aquâ intinctam seni os instillaret. Redit igitur puer buccellam afferens...; buccellam intinxit, et in os senis infudit, qui, eâ paulatim absorptâ, continuò animam exhalavit.* Euseb., l. 6, c. 44, ex versione Valesii, edit. Paris. Anton. Vitré, p. 246.

(2) *In Examen. conc. Trident.*, part. 2, de Comm. sub utrâque specie ; ed. Francof., p. 255, n. 50.

(3) *Cap. 2, tom. 6 Conc. Labb.*, p. 563.

voir qu'on ne portait aux malades, de chez les prêtres, que le pain sacré tout seul; que c'était à la maison du malade qu'on le détrempait pour faciliter le passage, et qu'on était si éloigné de songer à le mêler avec le sang, qu'on employait une autre liqueur, une liqueur ordinaire prise à la maison du malade pour le détremper. Tout cela n'accommode pas Kemnitius, ou plutôt l'incommode très-fort; en voilà assez pour rendre son imagination féconde, et lui faire trouver un expédient qui n'est assorti ni avec la coutume du temps, ni avec le récit de l'auteur : terrible effet de la prévention, et de cet acharnement avec lequel on s'attache à combattre les pratiques de l'Église, lorsqu'après avoir secoué le joug on a perdu toute considération pour elle.

M. Smith, protestant d'Angleterre, est sur cela de bien meilleur foi que le ministre de Brunswick; car il reconnaît dans le docte traité qu'il a écrit sur l'état présent de l'église grecque (1); il y reconnaît, dis-je, que dans le fait de Sérapion il ne s'agit que du pain sacré, et il regarde la communion domestique comme la source de la réserve qui s'en faisait pour les malades.

Que si c'était, en Orient, la pratique de ne donner aux malades que la seule espèce du pain, ce n'était pas moins l'usage de l'Église d'Occident, comme nous le voyons par ce qui se passa à la mort de S. Ambroise; car Paulin, son diacre et son secrétaire, raconte dans la Vie du saint qu'il a composée, et qui se trouve à la tête de ses ouvrages; il raconte, dis-je, que *S. Honorat, évêque de Verceil, qui était venu pour assister le saint à la mort, et qui pour cet effet logeait chez lui, ayant durant le repos de la nuit entendu par trois fois cette voix : Lève-toi, ne tarde pas, il va mourir, descendit incontinent, et lui présenta le corps du Seigneur, et que le saint ne l'eut pas plutôt reçu qu'il rendit l'esprit* (2).

C'est, monsieur, uniquement le corps du Seigneur qui lui fut présenté, et nulle autre chose, c'est immédiatement après avoir reçu le corps du Seigneur que le saint mourut, sans que l'auteur de sa Vie se soit avisé de le plaindre de ce qu'il n'avait reçu que la moitié du sacrement. Si du temps de S. Ambroise les chrétiens avaient pensé sur la nécessité de la coupe comme vous pensez aujourd'hui, Paulin eût-il pu s'empêcher de rapporter comme un grand malheur que le S. évêque, par une mort précipitée, avait été privé d'une partie estimée si nécessaire? Mais le fait-il; en parle-t-il comme d'un triste accident? Ne rapporte-t-il pas, au contraire, cet événement pour faire sentir que Dieu, par une bonté spéciale et toute merveilleuse, prit soin de faire mourir le saint dans un état tel qu'il n'eût plus rien à désirer? Qui ne croira avoir bien communié en recevant la communion comme la reçut S. Ambroise en mourant, surtout s'il réfléchit que le saint ne la reçut ainsi qu'après un avertissement céleste? Voudra-t-on que le saint ait manqué de temps pour recevoir le sang? Mais s'il était nécessaire, ou même de quelque avantage considérable de le recevoir, pourquoi la voix qui avertit l'évêque de Verceil ne se fit-elle pas entendre quelques moments plus tôt? En eût-il coûté davantage à Dieu de hâter sa faveur, et de la faire à temps et à propos, pour pourvoir pleinement aux besoins du saint?

Il n'est pas possible, monsieur, que vous ne trouviez ces réflexions pressantes contre Calixte. Il ne se rend pas pour cela; car il prétend que quoique Paulin ne fasse mention que du corps, il ne s'ensuit pas que le sang n'ait été présenté également : c'est l'effet de la synecdoche, dit-il, d'exprimer le tout par la partie (1). Nous voici encore une fois à la figure de réticence. Mais le professeur de Helmstadt se croit-il en droit de placer sa synecdoche partout où il lui plaît? Ne voit-il pas qu'il autorise par là le moyen d'éluder tout, et qu'il ne restera plus rien de certain dans le langage? On lui passera sa figure, s'il peut nous faire voir que dans le style ecclésiastique c'est l'usage de nommer le corps seul pour exprimer et le corps et le sang; mais nous citerait-il bien un seul exemple où les Pères racontant la distribution du corps et du sang, n'aient exprimé que l'un des deux? Il ne suffit donc pas d'alléguer la synecdoche en l'air, il faut voir si elle est applicable au sujet. En invitant quelqu'un à dîner, on lui dit fort bien : *Faites-moi l'honneur, monsieur, de venir manger avec moi*, bien entendu qu'il boira aussi, quoique le boire ne soit pas exprimé, et en cela il n'y a rien de surprenant, parce que l'usage l'a ainsi établi; mais est-il également établi de ne nommer que le corps quand il s'agit de la distribution du corps et du sang? je soutiens, monsieur, que, bien loin de là, l'usage y est absolument contraire. On dit très-bien et très-souvent de ceux qui ne reçoivent que la seule espèce du pain qu'ils reçoivent le corps et le sang de Jésus-Christ; mais en parlant de ceux qui ont reçu les deux espèces, on ne s'est jamais contenté de dire qu'ils avaient reçu le corps de Jésus-Christ; ainsi la figure synecdochique, le misérable refuge de Calixte, ne peut avoir ici lieu, et vous sentez assez, monsieur, que c'est la nécessité, et non la raison qui l'a obligé d'y avoir recours.

D'ailleurs, si S. Ambroise eût fini par prendre le sang, n'eût-il pas été beaucoup plus naturel que l'auteur de sa Vie eût abrégé son discours, en finissant par l'endroit où a fini la Vie du saint, c'est-à-dire par la réception du sang, qui est toujours la dernière, et qui suppose l'autre. Si donc l'historien ne fait nulle mention du sang, c'est qu'en effet le saint ne le reçut pas; et quand Calixte s'obstine à vouloir qu'il l'ait reçu, ne fait-il pas voir évidemment qu'il aime mieux renverser toutes les règles du langage que de corriger ses idées et ses préventions?

Mais, monsieur, si les faits de S. Ambroise et de Sérapion ne suffisaient pas pour vous convaincre de l'uniformité de l'usage qui s'observait à l'égard des malades, les canons des conciles et les pratiques générales de l'Église ne manqueraient pas de vous en convaincre pleinement.

Le second concile de Tours, célébré en 567, ordonne qu'on place le corps de Notre-Seigneur, non dans le rang des images, mais sous la figure de la croix (2). Il est donc sûr que le corps de Notre-Seigneur se réservait pour le besoin des malades, et qu'il se réservait seul; car outre que les espèces du vin se gardent bien plus difficilement que les espèces du pain, si le sang se fût également réservé, le concile n'eût pas manqué d'en faire également mention, et même de marquer des précautions pour le garder sûrement : aussi voyons-nous qu'il est partout parlé des vases propres à contenir et à conserver le corps de Jésus-Christ, sans qu'il soit jamais dit un mot de ceux qui sont propres à conserver le sang.

Grégoire de Tours, qui vivait au temps du concile que je viens de citer, parle de certains vaisseaux faits en forme de tours, où l'on réservait le mystère du corps de Notre-Seigneur (3).

(1) *De Ecclesiæ Græcæ hodierno statu*, p. 107, 108.
(2) *Honoratus sacerdos ecclesiæ Vercellensis, cùm in superiori domo se ad quietem composuisset, tertiò vocem vocantis se audivit, dicentisque sibi : Surge, festina, quia modò est recessurus, qui descendens obtulit sancto Domini corpus, quod ubi accepit, emisit spiritum.* Ed. Frob., in Vitâ S. Amb., p. 12.

(1) *Notum est talia per synecdochen dici; usitatum enim est à parte totum denominare.* Disp. contra comm. sub unâ, n. 162 ed. Helmest., p. 251.
(2) *Ut corpus Domini in altari non imaginario ordine, sed sub crucis titulo componatur*, can. 3, t. 5 Conc. Labb., p. 853.
(3) *Acceptâ turre diaconus, in quâ mysterium dominici corporis habebatur*, etc. De Gloriâ martyrum, lib. 1,

Perpétuus, évêque de la même église, dans son testament fait en 447, marque parmi les vases sacrés qui servaient au sacrifice, une colombe d'argent qui était pour la réserve, et qu'il lègue à un de ses prêtres nommé Amalarius (1).

Il est dit dans la Vie de S. Basile qu'il partagea le pain consacré en trois parties, et qu'*il en conserva une dans une colombe d'or, qu'il suspendit sur l'autel* (2). Et quoique cette Vie soit faussement attribuée à Amphilochius, contemporain de S. Basile, toujours est-elle fort ancienne, puisqu'elle est citée par le célèbre Enée qui gouvernait l'église de Paris vers le milieu du neuvième siècle, et qui rapporte l'endroit même où il est parlé de cette colombe et de la portion sacrée qui y était renfermée (3); ce qui doit être d'autant moins surprenant, que c'était indubitablement l'usage de l'église grecque de suspendre ainsi sur l'autel des colombes d'or et d'argent, comme il paraît par le concile de Constantinople, tenu sous le patriarche Mennas, l'an 537 (4).

Quoi qu'il en soit, monsieur, il est manifeste par l'Ordre romain (chap. 3 et 4), qui est l'ancien Cérémonial de l'Eglise romaine, et qui a été cité et expliqué par Alcuin, auteur du huitième siècle, et par Amalarius, son disciple, qu'on partageait le pain consacré en trois parties, et que la troisième se réservait sur l'autel pour l'usage des malades (5); et c'est celle que le Micrologue, auteur du onzième siècle, appelle pour cette raison la part des mourants (6).

Léon IV, qui est monté sur le siége pontifical en 847, recommande à ceux qui ont charge d'âmes de ne rien mettre sur l'autel que de saintes reliques, le livre des Evangiles, *et la boîte où se gardait le corps du Seigneur pour être donné comme viatique aux malades* (7).

Hincmar, célèbre évêque de Reims, mort en 882, ordonne au doyen qui fera la visite des églises de son diocèse, d'observer s'il y a *une boîte où se conserve décemment l'oblation sacrée pour le viatique des malades* (8).

Rathier, évêque de Vérone, illustre pour sa science et sa piété, auteur qui vivait au dixième siècle, parle également *d'une boîte où se gardait le corps de Notre-Seigneur* (9), et répète mot pour mot l'ordonnance de Léon IV.

Si nous passons jusqu'au onzième siècle, nous trouverons dans les actes du concile d'Orléans, que d'abominables hérétiques brûlaient un enfant, et qu'ils en gardaient les cendres avec autant de vénération *que la piété chrétienne en a dans la coutume de conserver le corps de Jésus-Christ pour le viatique des mourants* (1); de sorte que la tradition des premiers et des derniers siècles, touchant la réserve du seul pain eucharistique pour les malades, s'accorde si parfaitement, que si Calixte était encore en vie, et qu'il eût vu tout ce que je viens de produire sur ce sujet, ou il parlerait contre sa conscience en continuant à nous contredire, ou il cesserait de nous contester une pratique si constante.

Je ne disconviens pas néanmoins, monsieur, qu'on n'ait porté quelquefois les deux espèces aux malades, et même à des absents qui ne l'étaient pas; S. Justin le marque en termes exprès, mais c'était immédiatement après avoir célébré les divins mystères (2). S. Exupère, évêque de Toulouse, après avoir vendu les riches vaisseaux de l'église pour racheter les captifs et soulager les malades, portait, comme le remarque S. Jérôme (3), le corps de Notre-Seigneur dans un panier et le sang dans un vase de verre : oui, il portait le corps de Jésus-Christ, mais il ne le gardait pas. J'avoue donc que lorsqu'on avait à communier des malades dans des circonstances où ils pouvaient commodément recevoir les deux espèces sans être aucunement altérées, on n'en faisait point de difficulté; mais il est incontestable, par tout ce que vous venez de voir, monsieur, que comme l'espèce du vin ne pouvait être aisément gardée, la communion ordinaire des malades se faisait avec la seule espèce du pain; ainsi il est encore justifié par cet endroit que l'une et l'autre manière de communier passait pour être bonne, et que puisqu'on donnait le plus communément le seul pain sacré aux malades, on était bien éloigné de regarder cette communion comme défectueuse et insuffisante, car c'est particulièrement aux approches de la mort qu'il importe de bien communier.

Mais ne nous arrêtons pas aux seuls malades, allons plus loin, et voyons si dans l'Eglise même et dans les assemblées publiques, il n'était pas libre à chacun de prendre ou les deux espèces ou de n'en prendre qu'une. La conduite qu'ont tenue les manichéens au cinquième siècle, du temps de S. Léon, nous donnera bien du jour sur cet article.

Ils ne manquaient pas, au rapport de ce saint pape, *d'assister à la célébration des mystères, et pour mieux couvrir leurs erreurs, ils se mêlaient avec les catholiques, jusqu'à communier avec eux, ne recevant néanmoins que le corps de Notre-Seigneur, et évitant avec soin de boire le sang par lequel nous avons été rachetés* (4). Mais pourquoi s'abstenaient-ils ainsi de prendre le sang? C'est qu'ils abhorraient le vin, qui passait chez eux pour être la créature du diable; ils ne le nommaient même guère autrement que *le fiel du prince des ténèbres*, comme nous l'apprend S. Augustin (5). Or, nous savons de S. Léon qu'ils approchaient de la communion avec les catholiques, et que c'était pour se mieux cacher, et répandre plus sûrement leur venin, qu'ils en usaient

cap. 86, edit. Paris., apud Franc. Muguet, p. 818.

(1) *Similiter et Amalario presbytero columbam argenteam ad repositorium*, t. 5 Spicilegii D. Lucæ d'Acheri, p. 106.

(2) *Cùm panem divisisset in tres partes, tertiam in columbâ aureâ depositam desuper sacrum altare suspendit.* Bolland, t. 2 junii, p. 945, n. 51.

(3) *Tertiam verò partem imponens columbæ aureæ pependit super altare.* Æneas adversùs Græcos, Spicileg. Lucæ D. d'Acheri, t. 7, p. 81.

(4) *Actione 5, in libello supplici clericorum et monachorum Antioch. contra Severum*, t. 5 Conc. Labb., p. 159.

(5) *Tunc pontifex rumpit oblatam ex latere dextero, et particulam, quam ruperit, super altare relinquit.* Ed. Colon. p. 14, item p. 18.

(6) *Tertiam particulam in altari servatam viaticum morientium appellare solemus.* Cap. 17, in compilatione librorum de divinis Officiis. Ed. Col. p. 443.

(7) *Super altare nihil ponatur nisi capsæ cum reliquiis sanctorum, aut fortè quatuor sancta Dei Evangelia, aut pixis cum corpore Domini ad viaticum pro infirmis.* In homil. ad parochos, t. 8 Conc. Labb., p. 34.

(8) *Si habeat pixidem ubi congruè possit recondi sacra oblatio reservanda ad viaticum infirmis.* In Capitulis quibus de rebus decani per singulas ecclesias inquirere debeant. Conc. Gall. Jul. Sirmondi., t. 3, p. 623.

(9) *T. 5 Spicileg. D. Lucæ d'Acheri*, p. 621.

(1) *Cujus cinis tantâ veneratione colligebatur atque custodiebatur, ut christiana religiositas corpus Christi custodire solet ægris dandum de hoc seculo exituris ad viaticum.* In Gestis synod. Aurelian., t. 2 Spicileg., p. 673.

(2) *T. 2 Bibl. Patr. apud Anissonios*, parte 2, p. 32.

(3) *Ep. 95 ad Rusticum*, t. 4 ed. Martianay, part. 2, p. 778.

(4) *Cùm ad tegendam infidelitatem suam nostris audeant interesse mysteriis, ita in sacramentorum communione se temperant, ut interdùm tutiùs lateant, ore indigno Christi corpus accipiunt, sanguinem autem redemptionis nostræ haurire omninò declinant.* Serm. 4, de Quadrag., edit. Quesnel, p. 106.

(5) *Nam et vinum non bibunt, dicentes esse fel principum tenebrarum.* Hær. 46, t. 6 edit. Froben., p. 22.

ainsi. Assurément, monsieur, si c'était pour lors un usage général et indispensable pour les catholiques de recevoir les deux espèces, les manichéens s'y prenaient fort mal pour réussir dans leur dessein ; car en faisant une chose qui leur était particulière, je veux dire en ne recevant qu'une seule espèce, bien loin de se cacher, il est évident qu'ils se fussent fait remarquer aussitôt de tout le monde. Qui ne voit donc qu'il était libre aux orthodoxes de prendre ou de ne pas prendre le sang, et que c'est uniquement à la faveur de cette liberté que les manichéens se mêlaient parmi eux ?

Mais, nous dit-on, S. Léon les désigne par le refus qu'ils faisaient de participer à la coupe, et il veut qu'on les reconnaisse à cette marque. Oui, monsieur, S. Léon les désigne par un refus constant et opiniâtre, car c'était en eux une détermination de s'éloigner pour toujours de la coupe (1), au lieu qu'on voyait les catholiques communier indifféremment tantôt sous une seule espèce, tantôt sous les deux.

La fraude durant encore du temps de S. Gélase, successeur de S. Léon, ce pape crut devoir y remédier efficacement en ordonnant à tous les fidèles de prendre également le corps et le sang, sous peine d'être privés de l'un et de l'autre. C'était en effet un moyen bien efficace pour exclure les manichéens ; car après cela comment eussent-ils fait pour oser encore paraître avec les catholiques à la table de communion ?

On cite ce décret de Gélase contre nous, et on prétend en tirer de grands avantages, en faisant remarquer que les papes mêmes ont ordonné de communier sous les deux espèces, et on ne prend pas garde que l'objection que l'on nous fait se tourne en preuve très-concluante pour nous. Car puisque Gélase se vit obligé, par la circonstance du temps, à défendre expressément de communier autrement que sous les deux espèces, n'avons-nous pas droit d'en conclure que la chose était donc auparavant libre, et qu'on n'en vint à cette ordonnance que pour ôter aux manichéens le moyen de tromper? Il fallut une raison particulière, nouvelle, et qui ne fût pas de tous les temps, pour obliger les fidèles à communier sous les deux espèces; cette raison se trouve marquée par le *puisque : Puisqu'il y en a qui sont attachés à je ne sais quelle superstition.* C'est donc dans l'abstinence superstitieuse des manichéens, dans leur horreur extravagante pour le vin, que Gélase trouva ce motif de son ordonnance, et non dans les inconvénients que les ministres nous objectent aujourd'hui.

Mais, ajoute-t-on, il est dit dans le décret que tous les fidèles doivent prendre les deux parties, *parce que la division d'un seul et même mystère ne peut se faire sans un grand sacrilége.* Donc, disent les ministres, c'est, au sentiment du pape Gélase, diviser le mystère, et faire un grand sacrilége, que de ne recevoir qu'une seule espèce.

Permettez-moi, monsieur, de rapporter toutes les paroles du décret, vous serez plus en état de juger si la conclusion qu'on tire contre nous est juste. Voici comme le décret est conçu : *Nous avons découvert*, dit Gélase, *que quelques-uns prennent seulement le sacré corps, et s'abstiennent du sacré sang. Puisqu'on les voit attachés à je ne sais quelle superstition, qu'ils prennent les deux parties, ou qu'ils soient privés de toutes les deux, parce que la division d'un même et seul mystère ne se peut faire sans un grand sacrilége.*

En effet, monsieur, c'est bien diviser le mystère que de regarder le sang de Notre-Seigneur, contenu sous l'espèce du vin, comme un objet d'aversion ; c'est sans doute le diviser que de croire qu'il n'y a qu'une partie qui ait été instituée par Jésus Christ, et que l'autre doit être rejetée comme abominable. Telle était la division que les manichéens introduisaient dans le mystère ; division que le S. pape traite très-justement de sacrilége. Mais nous reprochera-t-on rien de semblable? Refusons-nous de croire que Jésus-Christ ait institué également les deux parties? Dira-t-on que c'est par mépris que nous nous abstenons de prendre la coupe? Ne soutenons-nous pas, au contraire, que dans une partie comme dans l'autre, dans l'une comme dans les deux, réside la même vertu, le même fond de grâces. Ce n'est donc pas une pratique telle que la nôtre que S. Gélase a eu en vue de blâmer, c'est la pratique des manichéens fondée sur l'erreur et sur la superstition. Car qui pourra soupçonner ce saint pape, qui était très-savant et très-éclairé, d'avoir ignoré tout ce que j'ai rapporté des communions domestiques, et tout ce qui s'est pratiqué si constamment par rapport aux malades; ou qui lui supposera la hardiesse d'oser traiter de sacrilége des usages si universellement reçus, si autorisés dans l'Eglise, si accrédités par les plus saints personnages? Telle liberté ne peut convenir qu'aux novateurs de ces derniers siècles, et non à un saint pape qui respecta toujours l'antiquité, et qui, en combattant des erreurs nouvelles, n'avait garde de penser à vouloir flétrir la pratique des siècles les plus purs, la pratique des martyrs et des plus fervents chrétiens.

Sozomène et Nicéphore (1) font mention d'une femme macédonienne qui, environ cent ans avant le fait des manichéens dont je viens de parler, avait eu recours au même artifice qu'eux. Elle avait fait semblant de renoncer à son hérésie, pour laquelle elle ne laissait pas de conserver beaucoup d'attachement dans son cœur. Voulant persuader son mari qu'elle était véritablement convertie, elle approcha de la communion avec les catholiques ; mais ayant reçu le pain sacré dans sa main, selon l'usage du temps, au lieu de le porter d'abord dans la bouche, elle le changea contre un autre petit morceau de pain qu'elle reçut de sa servante, complice de sa fraude ; et voulant le manger, elle ne put, par ce que le pain, par un prodige étonnant, s'était changé en pierre dans sa bouche. Frappée de cette merveille, elle déclara humblement son procédé frauduleux à S. Chrysostôme qui lui avait donné la communion; elle lui remit la pierre qui portait la marque de l'impression de ses dents, et renonça pour toujours à ses erreurs. *Si quelqu'un a peine à croire ce fait miraculeux*, ajoute Sozomène, *il pourra s'en assurer en examinant cette pierre, qui se garde encore aujourd'hui dans le trésor de l'église de Constantinople.*

Or, monsieur, cet événement ne fait il pas voir que du temps de S. Chrysostôme, c'est-à-dire sur la fin du quatrième siècle, il était libre de ne recevoir que la seule espèce du pain? Car si c'eût été une coutume inviolable de prendre le calice, comment fût-il venu dans la pensée de cette femme de vouloir tromper, en supposant un autre pain à la place de celui qu'elle avait reçu de la main du prêtre? Se détermina-t-elle à prendre le calice, ou à ne le prendre pas? Le prit-elle en effet, ou ne le prit-elle pas? Si elle ne le prit pas, comment ne se fit-elle pas remarquer en se dispensant d'une chose dont vos ministres prétendent que personne ne se dispensait? Et si elle le prit, à quoi bon la fraude par laquelle elle cherchait à éviter de participer à l'Eucharistie des catholiques, dans le temps même qu'elle y participait effectivement.

Calixte, pour ne pas rester entièrement court, dit que cette femme trompa autant qu'elle put (2), et qu'elle cessa de tromper lorsqu'elle ne vit plus de lieu à la tromperie.

Mais je demande à Calixte s'il est naturel de prêter à cette femme la plus bizarre de toutes les conduites? Les historiens ecclésiastiques nous la représentent

(1) *Sanguinem haurire omninò declinant.* Serm. 4, de Quad., edit. Quesnel. p. 106.

(1) *Sozom.*, lib. 8, c. 5, ed. Val. Mogunt., p. 7, 64; *Niceph.*, l. 13, c. 7, typis Oporini, p. 668.

(2) *Dico enim feminam istam quà potuit, Catholicis illudere voluisse.* N. 153, contra comm. sub unâ, p. 225.

comme une femme artificieuse et non comme une femme stupide et entièrement privée de sens. Est-ce marquer beaucoup de jugement que de lui en donner si peu; et est-il vraisemblable qu'elle ait voulu employer à pure perte une ruse concertée avec tant de soin?

Il est donc évident, par les faits que je viens de rapporter, que les fidèles avaient la liberté de se contenter d'une seule espèce; j'ajoute, qu'il y avait des jours solennels, pendant l'année, où il n'était pas même de leur choix de recevoir les deux espèces, les ministres de l'Eglise ne leur en présentant qu'une.

Tel etait le jour du vendredi-saint, jour auquel on ne consacra jamais, comme l'assure le pape Innocent, cité par les auteurs qui ont écrit sur les offices divins (1). Le célébrant ne laissait pas de communier, et c'était jour de communion générale pour tout le peuple, ainsi que l'attestent les mêmes auteurs (2). Mais comment communiait-on? Si nous en croyons l'Ordre romain, Alcuin, Raban, Amalarius (3), on ne recevait que la seule partie solide de l'Eucharistie qui avait été consacrée la veille, et qui se gardait pour cet effet, du jeudi-saint au vendredi. Mais pourquoi ne gardait-on pas également une partie du vin consacré? C'est, dit Hugues de Saint-Victor, que sous chaque espèce on prend le corps et le sang, et que l'espèce du vin étant sujette à s'altérer et à se répandre, ne peut se garder si sûrement; c'est pour cela, ajoute-t-il, qu'il a été ordonné de ne réserver que le corps de Jésus-Christ (4). Vous voyez ici, monsieur, que l'Eglise craignait l'altération qui pouvait arriver d'un jour à un autre, c'est-à-dire du jeudi au vendredi. Comment donc ne l'eût-elle pas craint, si elle eût réservé l'espèce du vin pendant un temps beaucoup plus considérable pour la communion des malades?

Peut-être que les auteurs que je viens de citer, n'étant pas de la première antiquité, vous paraîtront mériter de moindres égards. J'avoue que la plupart ne sont que du 8ᵉ ou du 9ᵉ siècle; mais je vous prie, monsieur, de remarquer qu'ils citent Innocent, qui est du 4ᵉ. Qui se persuadera d'ailleurs qu'une coutume si bien établie de leur temps ne venait pas de plus haut? Qui pourra jamais nous en faire voir l'origine? Il n'y a donc pas à douter que cette coutume ne soit de la première antiquité, de sorte que soutenir que communier sous une seule espèce c'est diviser le mystère et faire un sacrilége, n'est, à le bien considérer, autre chose que de dire que l'ancienne Eglise a justement choisi le vendredi-saint, le jour de la mort de Jésus-Christ, pour profaner, par un sacrilége énorme, le mystère institué à sa mémoire. Tels sont les excès qui naissent du système de vos ministres, excès beaucoup plus propres à les confondre qu'à nous faire aucune peine, puisqu'étant absolument incroyables, ils n'ont d'autre effet que de faire sentir l'animosité indiscrète qui porte nos adversaires à nous faire des reproches si outrés.

Ce qui se pratiquait le jour du vendredi-saint dans l'Eglise latine s'est également pratiqué dans l'église grecque, et se pratique encore aujourd'hui pendant tout le temps du carême, hors le samedi et le dimanche. Comme ce sont là les seuls jours de la semaine auxquels les Grecs ne jeûnent pas, aussi sont-ce les seuls jours qu'ils croient propres à la célébration du sacrifice. Ils ne consacrent donc que le dimanche et le samedi; et pendant le reste de la semaine, ils offrent le sacrement réservé de ces deux jours; c'est ce qu'ils appellent *la messe des présanctifiés*, parce que l'Eucharistie qu'ils offrent aux jours de jeûne a été consacrée et sanctifiée aux deux jours précédents. Ainsi pendant cinq jours de la semaine, le prêtre et le peuple ne reçoivent en communiant que la seule espèce du pain; ce qu'on ne peut taxer de nouveauté, puisqu'il y a plus de treize siècles que cet usage est établi chez eux, comme il se voit au concile de Laodicée (1), et encore plus clairement dans le concile qu'on appelle *in Trullo* (2).

Il est vrai, car il ne faut rien dissimuler, qu'ils font aujourd'hui une croix avec le sang précieux, sur le pain sacré qu'ils réservent pour l'office des présanctifiés; ils en usent encore de même par rapport au pain sacré qu'ils gardent pendant toute l'année pour les malades, se faisant une loi inviolable de ne consacrer que le jeudi-saint ce qui doit servir de viatique; mais, outre que cette coutume de mettre quelques gouttes de sang sur le pain sacré est nouvelle, n'est-il pas évident qu'il ne peut rien rester de ce vin consacré après un temps considérable? qu'il n'en peut même rien rester du tout, incontinent après que ces gouttes ont été mises sur le pain, vu que le prêtre a soin de dessécher aussitôt le pain sur un réchaud, et de le réduire en poudre.

Il faut encore convenir qu'en donnant la communion soit aux malades soit à ceux qui se présentent pendant la messe des présanctifiés, ils mêlent avec du vin le pain desséché qui a été réduit en poudre; dira-t-on pour cela que c'est là donner la communion sous les deux espèces? et comment pourrait-on le dire, puisqu'il n'y en a qu'une de consacrée? Car, qu'est-ce que ce vin, si ce n'est du vin ordinaire? le regardera-t-on comme consacré par le mélange avec les particules du pain consacré? j'avoue qu'il est en quelque sorte sanctifié par ce mélange; mais qui osera dire que ce soit là une consécration qui élève ce vin à la qualité de sacrement, et qui en fasse le sang de Jésus-Christ? peut-il y avoir de vraie consécration sans paroles? or, qui ne sait que les Grecs n'en prononcent aucunes sur ce vin? Il est donc clair que les Grecs ne communient, dans l'office des présanctifiés, que sous une seule espèce, puisque dans tout ce qu'ils reçoivent en communiant, il n'y a que le pain qui soit véritablement consacré.

Voilà, monsieur, des faits de toutes les espèces, et qui concourent tous à établir la même vérité; y en a-t-il un seul qui ne soit appuyé sur des témoignages non suspects? peut-on les révoquer en doute sans faire outrage à la foi de l'histoire? Jugez donc, monsieur, sur l'exposé de ces faits, si je me suis trop avancé en soutenant que les premiers chrétiens ne se sont fait aucune obligation de recevoir les deux espèces, et que dans cent occasions ils se sont contentés de n'en recevoir qu'une. J'ai promis de fournir sur cela, comme sur le reste, des preuves capables de contenter tout esprit raisonnable; ai-je à craindre qu'on ne me reproche d'avoir manqué de parole? ou plutôt n'ai-je pas tout sujet d'espérer que vous reconnaîtrez en vous-même que j'y ai pleinement satisfait? je prends ici pour juge, non certain esprit de chicane, toujours attentif à chercher des défaites pour éviter de trouver la vérité, tel esprit ne fut jamais le vôtre,

(1) *In hâc die Sacramenta penitùs non celebrantur.* Raban. Maur., l. 2 Instit. cleric., apud Hittorpium, edit. Colon. p. 345; item Amalarius, lib. 1 de Off. eccles., c. 15, apud eumdem, p. 129.

(2) *Omnes communicant cum silentio.* Raban et Amalar., loco citato; item Ordo Rom. in die parasc., p. 67; Alcuinus, lib. de divin. Off., apud Hittorp., p. 59.

(3) *Ibidem.*

(4) *Quæritur quare hâc die non sumatur sanguis Christi sicut et caro Christi? Ad quod dico quòd utrumque sub utrâque specie sumitur; sed quia species vini labilis non potest tutò reservari, sine eâ corpus Christi reservari constitutum est.* T. 3 Erudit. theol., l. 3, c. 20; Moguntiæ, apud Ant. Hierat., p. 282.

(1) *Quòd non oportet in quadragesimâ panem offerre nisi sabbato et solis dominicis.* Can. 49, t. 1 Conc. Labb., p. 1506.

(2) *Sit in omnibus sanctæ quadragesimæ jejunii diebus, præterquàm sabbato, et dominicâ, et sancto annuntiationis die, sacrum præsanctificatorum ministerium.* Can. 52, t. 6 Conc. Labb., p. 1165.

et est absolument incompatible avec votre droiture; c'est à cette droiture même et à votre sage et juste discernement que j'en appelle; si vous consultez ces lumières pures, vives, simples et naturelles qui vous éclairent, et qui vous conduisent si sûrement dans la recherche du droit des parties, je n'hésite pas un moment à me promettre que vous serez satisfait des preuves que j'ai produites, et me crois fort à couvert du danger de passer dans votre esprit pour un homme trop facile à s'engager.

Il s'en faut bien néanmoins que j'aie dit tout ce qui peut se dire sur l'article en question; je n'ai point parlé des petits enfants qu'on communiait, dans l'Eglise des premiers siècles, en ne leur donnant que quelques gouttes du sang précieux, témoin la petite fille dont parle S. Cyprien, qui ayant été portée par sa mère à la table de communion, refusa de rien prendre de la coupe, détournant le visage, et marquant beaucoup de trouble et d'agitation pour s'en éloigner; le diacre n'ayant pas laissé de lui en faire avaler quelques gouttes par force, cette enfant ne put retenir ce qu'elle venait d'avaler, et le rendit incontinent avec des efforts et des mouvements très-violents: C'est, dit S. Cyprien, que peu de jours auparavant on lui avait fait prendre, à l'insu de sa mère, quelque parcelle du pain détrempé dans du vin offert aux idoles (1), et que le sang précieux du Sauveur ne put rester dans des entrailles qui avaient été souillées de cette infâme liqueur, *tant est grande*, ajoute ce Père, *la puissance et la majesté du Seigneur.*

Je n'ai pas dit non plus qu'on donnait aux enfants d'un âge plus avancé, qui fréquentaient les petites écoles, la seule espèce du pain, en leur faisant consumer ce qui restait du corps de Notre-Seigneur après la communion des fidèles (2). Evagre écrit au 6e siècle que c'était l'ancienne coutume de l'église de Constantinople, et raconte sur ce sujet un événement fort singulier. Un enfant juif s'étant mêlé avec les enfants des chrétiens, communia de cette sorte avec eux; son père, qui travaillait à faire du verre, l'ayant appris, en fut si transporté de colère, qu'il le jeta dans la fournaise ardente; la mère ne sachant ce qu'était devenu son fils, après l'avoir cherché inutilement pendant trois jours par toute la ville, se désolant et criant sans cesse après lui, fut fort étonnée lorsque l'appelant par son nom, d'un lieu d'où elle était à portée de se faire entendre, elle l'entendit répondre du fond de la fournaise; aussitôt elle y accourt, et trouvant son fils plein de vie et de santé, elle lui demande comment il avait pu se conserver au milieu des brasiers; l'enfant lui dit qu'une vénérable matrone, vêtue de pourpre, était venue répandre de l'eau sur le feu, et lui avait apporté à manger. Ce miracle porta et la mère et le fils à se faire instruire, et à recevoir le baptême. L'empereur Justinien, informé de tout ce qui s'était passé, et voyant le père obstiné à ne pas se rendre, lui fit faire le procès comme au meurtrier de son fils, et ce malheureux fut, en cette qualité, condamné au dernier supplice.

Vous ne doutez pas, monsieur, que cet enfant n'ait été conservé au milieu des flammes par la vertu de la divine Eucharistie; mais si la communion sous une seule espèce est une chose aussi mauvaise que vos ministres la font, comment Dieu a-t-il pu l'autoriser par un miracle si éclatant? Comment ne s'est-il trouvé aucun auteur qui ait révélé l'abus de ces communions défectueuses qu'on faisait faire à l'innocente jeunesse? Vous voyez, d'une part, les enfants à la mamelle communier sous la seule espèce du vin; vous voyez, d'autre part, les enfants plus avancés communier sous la seule espèce du pain; avec la justesse d'esprit qui ne vous abandonne jamais, que pouvez-vous en conclure, si ce n'est que l'antiquité a été persuadée de l'intégrité de la communion sous une seule espèce, et qu'elle a eu sur cela des idées fort différentes de celles de vos ministres?

N'en voilà que trop, monsieur, sur le troisième article, et j'ai tout lieu de craindre que vous ne soyez fatigué de cette multitude de faits que j'ai entassés les uns sur les autres; mais la suite de ce que je dois avoir l'honneur de vous dire vous fera voir qu'il était absolument nécessaire de bien connaître les sentiments et les pratiques de l'antiquité, rien n'étant plus propre que cette connaissance pour écarter la plupart des difficultés qu'on nous fait, et dont on amuse ceux qui ignorent les mœurs et les manières d'agir des premiers chrétiens. Cette connaissance nous conduira à établir et à faire remarquer des principes qu'on ne peut se dispenser de recevoir chez vous, et qui, étant appliqués au sujet présent, fournissent des réponses très-solides à tout ce qu'on peut nous objecter de plus spécieux. Je passe donc au 4e article, et dis que dans tout l'Evangile il ne se trouve aucun précepte qui oblige le commun des fidèles à participer à la coupe.

QUATRIÈME PROPOSITION : *Il ne se trouve aucun précepte qui oblige le commun des fidèles à recevoir la coupe.*

C'est ici, monsieur, que je vous prie de vous tenir en garde contre les préjugés. Les fréquents reproches que nous font vos ministres de contrevenir au commandement de Jésus-Christ, ne vous auront que trop disposé à regarder cette accusation comme justement intentée contre nous; mais s'il est naturel d'aimer à croire ceux dont on a reçu les premières instructions, il n'est pas moins d'un homme d'esprit de ne pas déférer aveuglément à ceux qu'il ne tient pas pour infaillibles? Examinez donc la chose par vous-même, et ne refusez pas de faire aujourd'hui des réflexions que je ne pense pas que vous ayez encore faites; elles vous feront juger de cette affaire avec une connaissance exacte, et telle que je la désire pour le bien de la cause que j'ai à défendre, et pour votre propre bien.

Il n'y a dans tout l'Evangile que deux endroits où l'on puisse vouloir trouver un précepte qui oblige tous les fidèles à participer à la coupe. Le premier au chap. 26 de S. Matthieu, où il est dit : *Après que le Seigneur eut pris la coupe, il la donna à ses disciples en disant* : *Buvez-en tous;* et le second au chap. 6 de S. Jean, où il est dit par le Sauveur : *En vérité, en vérité, je vous dis que si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous.* Or, il me sera aisé, monsieur, de faire voir que ni l'un ni l'autre de ces textes ne renferme aucun précepte qui oblige tous les chrétiens à communier sous les deux espèces : où se trouvera donc ce précepte dont on veut que nous soyons les transgresseurs? Certainement, s'il ne se trouve pas dans les deux endroits cités, c'est bien en vain qu'on le cherchera partout ailleurs.

Premièrement, je puis sommer MM. vos ministres de prouver ce qu'ils avancent contre nous; car enfin ils nous ont trouvé en possession de donner la communion aux laïques sous une seule espèce; ils nous reprochent d'agir en cela contre le commandement de Jésus-Christ; c'est à eux à vérifier leur reproche, c'est à eux à produire le commandement auquel ils prétendent que nous contrevenons. Mais comment pourront-ils jamais le faire? Se croient-ils fort avancés quand ils ont cité contre nous ces paroles : *Buvez-en tous*? Qui ne sait que ce que le Sauveur a dit à ses apôtres n'a pas toujours été dit pour tous les

(1) *Perstitit tamen diaconus, et reluctanti licèt de sacramento calicis infudit, tunc sequitur singultus et vomitus; in corpore atque ore violato Eucharistia permanere non potuit, sanctificatus in sanguine Domini potus de pollutis visceribus erupit; tanta est potestas Domini, tanta majestas.* Serm. de Lapsis, ed. Froben., pag. 225.

(2) *Vetus consuetudo Constantinopoli est, ut ubi multæ admodum particulæ immaculati corporis Christi Dei nostri superfuerint, pueri impuberes, ex iis qui scholas frequentant, arcessantur, iisque absumendæ dentur.* L. 4, c. 36, ed. Froben., p. 785.

fidèles; qu'en parlant à ses disciples il n'a eu souvent en vue que leurs seules personnes; que d'autres fois il leur a parlé comme à ceux qui devaient être les pasteurs de l'Eglise, voulant que les avis, les instructions, les pouvoirs qu'il leur donnait, passassent également à leurs successeurs; et que d'autres fois en leur adressant la parole, il a prétendu dire la même chose à tous les chrétiens?

Lorsqu'il leur faisait des leçons de morale, en les exhortant à la vigilance, à la charité, à la patience et à d'autres vertus, c'était sans doute des leçons faites généralement à tous les fidèles; et quand il leur dit (Joan. 20, 23) : *Les péchés seront pardonnés à ceux à qui vous les pardonnerez, et ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez*, qui ne sent que ces paroles s'adressaient uniquement aux disciples, comme devant être les pasteurs de l'Eglise, et à ceux qui devaient leur succéder? et lorsqu'il leur disait (Matth. 26, 31, 36, 45) : *Vous vous scandaliserez tous à mon sujet cette nuit; asseyez-vous ici pendant que je m'en irai là auprès prier; dormez maintenant et reposez*; il n'y a personne qui ne voie que cela se terminait à leurs seules personnes.

Cela étant ainsi, monsieur, comment vos ministres réussiront-ils à prouver que cette parole : *Buvez-en tous*, a été dite à tous les chrétiens? Est-il donc absolument impossible que Jésus-Christ, en parlant ainsi, ait borné son intention à ceux qui étaient là présents, je veux dire aux douze apôtres considérés dans leurs seules personnes; ou que s'il en a encore compris d'autres, il ne se soit fixé à ceux qui devaient avoir part au nouveau sacerdoce dans lequel il établissait actuellement ses disciples? Pour nous, en refusant d'étendre à tous les chrétiens l'ordre de prendre la coupe, et en le limitant aux seuls apôtres, ou du moins en ne le faisant passer qu'à leurs successeurs dans le sacré ministère, nous entendons le texte *Buvez-en tous* comme l'ont entendu les chrétiens des premiers siècles, et comme l'a entendu l'Eglise universelle assemblée au concile de Constance; et vous conviendrez, monsieur, que cette explication est par là même incomparablement plus autorisée que celle qui dans le mot de *tous* trouve un précepte général fait à tous les chrétiens.

Mais si nos adversaires sont hors d'état de prouver la généralité du précepte, nous prouvons fort aisément qu'il doit être restreint aux seuls apôtres, ou du moins à ceux qui leur succèdent dans les fonctions du sacerdoce. Premièrement, disons-nous, ce mot *tous*, employé dans le texte : *Buvez-en tous*, et dans cet autre : *Vous vous scandaliserez tous cette nuit à mon sujet*, s'adresse aux mêmes personnes, comme il n'est pas possible de n'en pas convenir en lisant cet endroit de l'Evangile; car c'est une continuité de discours, et le premier texte est suivi de fort près du second, n'y ayant que trois versets entre deux. Or il est évident que le *tous* du second texte ne s'étend pas à tous les chrétiens; car qui ne voit que ce n'est qu'aux seuls apôtres qu'il a été dit : *Vous vous scandaliserez tous cette nuit;* donc le *tous* du premier texte : *Buvez-en tous* ne doit pas non plus s'étendre à tous les chrétiens.

En second lieu, on ne peut mieux juger qui sont ceux à qui l'ordre de prendre la coupe s'est adressé qu'en considérant ceux qui y obéirent. Il est dit, d'une part : *Buvez-en tous* (Matth. 26, 27); voilà l'ordre. Il est dit de l'autre : *Et ils en burent tous* (Marc. 14, 23)*;* voilà l'exécution : c'est incontestablement le même *tous* de part et d'autre. Or lorsqu'il est dit : *Ils en burent tous*, on ne peut entendre par le mot de *tous* tous les fidèles qui dès lors croyaient en Jésus-Christ, car les 72 disciples, et les femmes dévotes qui étaient à la suite du Sauveur, ne se trouvèrent point au banquet sacré; donc quand il est dit : *Buvez-en tous*, ce n'est pas non plus à tous les fidèles que la parole a été adressée.

En troisième lieu, lorsque le Sauveur dit à ses disciples : *Faites ceci en mémoire de moi*, on ne peut disconvenir que ces paroles ne renferment l'ordre de faire ce qu'ils avaient vu faire au Sauveur, et que, par conséquent, les disciples en recevant l'ordre de consacrer, n'aient reçu en même temps tout le pouvoir nécessaire pour cela. Or je demande si l'ordre et le pouvoir de consacrer ont été donnés à tous les fidèles. Vous ne le pensez pas, monsieur, et vous êtes trop raisonnable pour le penser; donc l'ordre de prendre la coupe n'a pas été donné à tous les fidèles; car c'est aux mêmes qu'il a été dit : *Faites ceci en mémoire de moi*, et : *Buvez-en tous.*

Mais, nous dit-on, vous reconnaissez un précepte général de *manger* dans ces paroles dites aux apôtres : *Prenez et mangez, ceci est mon corps;* donc vous devez reconnaître un précepte général de *boire* dans ces paroles : *Buvez-en tous;* car enfin, ajoute-t-on, il est clair que les paroles *mangez* et *buvez* ont été dites aux mêmes personnes; donc si le mot de *manger* est pour tous les chrétiens, le mot de *boire* n'est pas moins pour eux tous.

L'objection est spécieuse, monsieur, je l'avoue; mais par malheur pour ceux qui la font, ils ne s'aperçoivent pas qu'elle roule sur une fausse supposition; car c'est nous en prêter que de nous faire reconnaître dans ces paroles : *Prenez et mangez*, un précepte général pour tous les chrétiens. Nous en sommes bien éloignés, et soutenons que tout ce que le Sauveur a dit en cet endroit à ceux qui étaient présents à la cène, soit qu'il s'agisse de boire, soit qu'il s'agisse de manger, regardait uniquement les seuls apôtres, ou ne s'étendait tout au plus qu'à leurs seuls successeurs. Faites-nous la grâce, monsieur, de ne pas nous regarder comme assez dépourvus de sens pour adresser une partie du même discours aux seuls conviés, et une autre partie à tous les fidèles; de telles combinaisons ne furent jamais de notre goût. Ainsi MM. vos ministres n'ont qu'à faire un autre compte; car pour celui-ci nous ne le leur passerons pas.

Mais, répliquera-t-on, il faut bien trouver un précepte qui oblige tous les fidèles à communier; or si l'on ne reconnaît pas de précepte pour tous les fidèles dans ces paroles : *Prenez et mangez*, où sera-t-il donc? Il ne s'en trouvera point dans tout l'Evangile.

Je réponds, monsieur, que sans avoir recours aux paroles *prenez et mangez*, il est aisé de trouver ce précepte ailleurs, ne fût-ce que dans ces paroles du Sauveur au chap. 6 de S. Jean : *C'est ici le pain qui est descendu du ciel, afin que si quelqu'un en mange il ne meure point* (v. 52); *celui qui mange ce pain, vivra éternellement* (v. 50); paroles qui font assez connaître que l'usage de ce pain est absolument nécessaire pour entretenir la vie de l'âme et que si l'on n'a soin de le manger, on n'évitera pas de périr.

Je dis, de plus, que lorsque le Sauveur dit à ses disciples et à ses successeurs : *Faites ceci en mémoire de moi*, il leur ordonna de célébrer ce divin mystère, et de distribuer l'Eucharistie comme il venait de le faire : or les apôtres et leurs successeurs n'ont pu recevoir l'ordre de distribuer l'Eucharistie qu'il n'y ait en même temps de la part des fidèles une obligation de la recevoir; donc ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, renferment aussi un précepte, du moins indirect pour tous les fidèles.

Je sens ici, monsieur, naître une difficulté qui ne manquera pas de vous venir dans l'esprit. Il faut la proposer et la résoudre; car si je n'ai soin de le faire, il vous paraîtra infailliblement que, par mes propres réponses, je viens de fournir des armes contre nous. Voici l'instance qu'on peut nous faire : Vous reconnaissez, nous dira-t-on, que le Sauveur en adressant à ses disciples et à leurs successeurs ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, leur a ordonné d'administrer l'Eucharistie comme ils la lui ont vu administrer : or il l'a administrée sous les deux espèces; donc ils ont reçu ordre, conclura-t-on, d'administrer l'Eucharistie sous les deux espèces.

Vous voyez, monsieur, que je ne dissimule pas les difficultés, et que même je m'étudie à les mettre dans

tout leur jour. On ne me reprochera pas d'avoir affaibli celle-ci ; je doute même que si vos ministres avaient à la proposer ils lui donnassent un tour plus plausible.

Il est néanmoins très-aisé d'y répondre ; et pour le faire solidement je n'ai qu'à vous prier, monsieur, d'observer dans quelles circonstances ont été dites ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*. C'est immédiatement après que le Sauveur eut présenté le pain à ses disciples, et après qu'il leur eut dit : *Prenez et mangez, ceci est mon corps, qui est donné pour vous ;* c'est, dis-je, pour lors qu'il ajoute incontinent : *Faites ceci en mémoire de moi*. Oui, monsieur, c'est ce pain sacré que les apôtres ont reçu ordre de distribuer aux fidèles ; c'est ce pain sacré que les fidèles ont ordre de recevoir, puisqu'il a été ordonné aux apôtres et à leurs successeurs de le leur distribuer. Pour ce qui est de la coupe, quand le Sauveur l'eut présentée à ses disciples, il ne se servit pas de cette expression : *Faites ceci en mémoire de moi ;* mais de cette autre : *Toutes les fois que vous boirez de cette coupe, faites-le en mémoire de moi* (I Cor. 11, 25) ; en quoi il n'y a, comme vous voyez, monsieur, aucun précepte de prendre la coupe, mais bien de le faire en la mémoire du Seigneur, au cas qu'on la prenne ; comme qui dirait à son domestique : *Toutes les fois que vous passerez le pont du Rhin, vous paierez les droits accoutumés;* certainement il ne lui ordonnerait pas de passer le Rhin, mais bien de payer les droits au cas qu'il vienne à le passer : attention admirable de la sagesse divine à régler de telle sorte ses expressions sur la nature des obligations, que personne n'en puisse prendre occasion de se faire sur cela de fausses idées !

Luther se récrie à son tour sur un trait de la sagesse divine, qu'il prétend faire remarquer dans la différence des paroles dont s'est servi le Sauveur en présentant l'une et l'autre espèce. Ce n'est pas sans des vues très-particulières, dit-il, que le Sauveur, en présentant la coupe dit : *Buvez-en tous*, au lieu qu'en présentant le pain sacré il se contenta de dire : *Prenez et mangez*, sans y ajouter le mot *tous ;* c'est, dit-il, qu'il prévoyait que personne ne s'aviserait de vouloir s'exempter de manger ce pain sacré, et qu'il savait fort bien qu'un grand nombre de chrétiens viendrait un jour à regarder la coupe comme n'étant pas nécessaire, et à s'en dispenser (1). Voilà, ajoute-t-il, l'effet de la sage précaution du Sauveur d'avoir averti *tous* les fidèles de boire de la coupe, afin de les prévenir contre l'erreur et l'abus des siècles à venir.

Qui n'admirera l'ingénieuse remarque de Luther, ou plutôt qui ne rira de son pitoyable raisonnement? Car je demande à Luther si le Sauveur pouvait se dispenser de dire à ses disciples : *Buvez-en tous*, supposé même que cet ordre ne fût que pour eux seuls? Lorsqu'il prit le pain pour le leur donner, il le rompit, et en donna à chacun sa part ; et quand il ajouta : *Mangez*, chacun vit ce qu'il avait à faire, sans qu'il fût nécessaire de leur dire : *Mangez-en tous ;* mais quand le Sauveur leur présenta la coupe, s'il ne leur eût dit : *Buvez-en tous*, qui ne voit que celui qui reçut le premier la coupe de sa main eût bu toute la liqueur qui y était, sans penser à en faire part aux autres? Il fallait donc nécessairement, pour que la coupe passât de main en main selon l'intention du Sauveur, et pour qu'aucun de ceux qui étaient présents ne manquât d'y participer, leur dire : *Buvez-en tous*. Ainsi Luther est bien éloigné de prouver par sa réflexion sur le mot de *tous* que l'obligation de prendre la coupe est commune à tous les chrétiens, puisque dans la supposition même de l'ordre donné aux seuls disciples présents, l'expression ne laissera pas de rester toujours la même. Il convenait à celui qui a osé intenter procès à l'Église sur un usage qui y était universellement reçu, et qu'elle a adopté ; il lui convenait, dis-je, de l'attaquer par un moyen aussi faible, pour ne pas dire aussi ridicule, que celui-là, et dont tout l'effet fut de faire connaître le peu de jugement et l'imprudente témérité de l'agresseur.

Venons présentement au texte de S. Jean. Vous verrez, monsieur, que si la difficulté qu'il présente est des plus apparentes, la réponse que nous y faisons est des plus solides ; et que si tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire sur le mot *buvez-en tous* n'avait pu encore vous satisfaire pleinement, vous trouveriez, dans la réponse que je fais au texte de S. Jean, de quoi dissiper en même temps tout ce qui pourrait vous rester de difficulté sur le premier texte.

Je conviens d'abord de bonne foi, monsieur, que ces paroles du Sauveur au chap. 6 de S. Jean : *En vérité, en vérité, je vous dis que si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous ;* je conviens, dis-je, que ces paroles, étant prises à la lettre et selon leur teneur, semblent renfermer un précepte de recevoir le corps et le sang de Jésus-Christ sous les espèces du pain et du vin. Mais avant que d'y répondre directement, permettez-moi, monsieur, de vous faire remarquer que vos théologiens ne peuvent employer contre nous ce texte, comme contenant la preuve de leur doctrine ; car ils prétendent que le 6ᵉ chap. de S. Jean doit s'entendre de la foi en Jésus-Christ, et non de l'Eucharistie. Ainsi s'il leur arrive de le citer contre nous, c'est moins pour établir leur sentiment que pour nous inquiéter dans le nôtre, en nous combattant par un texte qui est de mise pour nous, et qui ne l'est pas pour eux, de sorte qu'ils n'y trouvent aucune difficulté réelle qui doive nous persuader de la nécessité de la coupe, mais seulement une difficulté de conséquence, vu l'application du texte au sujet de l'Eucharistie, application que nous reconnaissons pour juste et légitime. Quoi qu'il en soit, je reconnais de bonne foi que si le texte cité ne fait pas pour vous, il paraît du moins faire contre nous ; et c'en est bien assez pour que je me sente obligé d'y répondre ; d'autant plus que les hussites de Bohême, qui ont appris à Luther et à ses partisans à insister sur la nécessité de la coupe, en ont fait leur plus fort argument.

Ma réponse est renfermée dans un principe que vous pouvez aussi peu que nous vous dispenser de recevoir; c'est que bien des choses paraissent être commandées dans l'Ecriture et qui néanmoins ne le sont pas; et que pour distinguer sûrement les préceptes réels de ceux qui n'en ont que l'apparence, la meilleure de toutes les règles est de considérer dans quel sens les premiers chrétiens ont entendu les termes qui renferment ou qui paraissent renfermer la loi; comment ils l'ont observée; et quelle a été la pratique des siècles suivants. Vous savez parfaitement, monsieur, que pour bien entendre une ordonnance civile et en prendre le véritable esprit, il faut savoir comment elle a toujours été prise et pratiquée; je me contenterai de rapporter deux exemples, qui feront sentir la justesse et la vérité du principe.

Le premier est du 15ᵉ chap. des Actes des apôtres, où il se voit un ordre adressé aux chrétiens d'Antioche, conçu en ces termes : *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne vous imposer aucun fardeau, que les choses qui sont nécessaires ; savoir, que vous vous absteniez des viandes immolées aux idoles, du sang, des animaux suffoqués et de la fornication, desquelles choses vous ferez bien de vous garder*. Qui ne croirait, à considérer ces paroles en elles-mêmes, qu'il est défendu aux chrétiens de tous les temps de manger du sang et des animaux suffoqués? Car enfin l'abstinence

(1) *Matthæus refert, non de pane Christum dixisse :* MANDUCATE EX HOC OMNES, *sed de calice* : BIBITE EX HOC OMNES, *universitatis notam ad calicem non ad panem ponens ; quasi spiritus futurum hoc schisma præviderit, quod calicis communionem prohiberet aliquibus, quem Christus omnibus voluerit esse communem.* Lib. de Capt. Babyl., de Cœnâ Domini, t. 2 ed. Jen. Lat., apud Christ. Rhodium, p. 275, A.

de ces choses fait partie du *fardeau*, elle est mise au rang des choses *nécessaires;* le sang et les animaux suffoqués paraissent n'être pas ici moins défendus que la *fornication*, puisque tout cela est mis sur la même ligne. Vous ne faites cependant, monsieur, aucun scrupule de manger du sang, et vous ririez fort de ceux que vous verriez hésiter à manger des grives et des bécasses pour avoir été prises aux lacets; tout étranglées et suffoquées qu'elles sont, elles ne vous paraissent pas indignes de faire l'honneur de vos tables.

Où trouverez-vous, monsieur, dans l'Écriture, la dispense d'un précepte si bien marqué? Peut-être croirez-vous la voir dans cette parole de l'Apôtre (Col. 2, 16) : *Que personne ne vous juge pour le boire et le manger;* ou dans celle du Sauveur (Luc. 10, 8): *mangez de ce que l'on vous présentera;* mais il est évident que la défense de ne manger ni sang ni viande suffoquée, est une restriction de la permission générale de manger de ce qui sera présenté, et que la règle ne dérogea jamais à l'exception, mais bien l'exception à la règle. Il n'y a point à douter que du temps des apôtres les fidèles ne sussent ces passages dont vous prétendez vous autoriser; il n'est pas moins sûr néanmoins qu'ils n'y trouvaient pas de quoi s'affranchir du précepte des apôtres; car ils le gardaient très-exactement et s'y croyaient obligés; et S. Paul, que vous citez comme fauteur de votre liberté, leur enseignait lui-même à le garder (Act. 10, 41).

On ne peut donc dire autre chose pour justifier la liberté dont nous usons aujourd'hui, vous et nous, si ce n'est que l'Église a toujours cru que cette loi, quoiqu'observée durant plusieurs siècles, n'était pas essentielle au christianisme; qu'elle a été faite pour des vues qui aujourd'hui ne subsistent plus; que pour ne point éloigner du christianisme les Juifs prévenus d'une forte horreur pour le sang et les viandes étouffées, les apôtres avaient cru devoir assujétir à la même abstinence les gentils qui se convertissaient; que cette raison ayant cessé, ou du moins ne méritant plus de si grands égards, l'Église avait jugé que le temps pour lequel la loi devait être en vigueur, était passé. Voilà ce qui nous met en droit de nous regarder comme affranchis de cette loi; ce n'est point l'Écriture qui nous enseigne que ce n'était qu'une loi passagère, on n'y trouve pas un seul mot qui le fasse connaître; nous ne le savons que par la tradition et par le sentiment de l'Église. Pour vous, monsieur, qui ne savez ce que c'est que d'écouter l'Église ou de déférer à la tradition, et qui faites profession de suivre pour toute règle la seule parole écrite, c'est à vous de voir en quelle conscience vous pouvez manger des choses si expressément défendues, ou du moins qui paraissent si expressément défendues.

Un second exemple d'un précepte très-apparent et qui néanmoins n'oblige pas, se trouve au 13ᵉ chap. de l'Évangile de S. Jean, où le Sauveur paraît ordonner à tous les fidèles de se laver les pieds les uns aux autres. Car enfin, monsieur, vous voulez que les apôtres, étant à la cène, aient représenté tous les fidèles; mais s'ils les représentaient tous lorsque le Sauveur leur dit de boire de la coupe, comment ne les représentaient-ils pas également lorsqu'il leur dit de se laver les pieds? Vous n'ignorez pas que Pierre refusant de se laisser laver les pieds, Jésus-Christ lui dit (Joan. 13, 8) : *Si je ne vous lave, vous n'aurez point de part avec moi.* Ne semble-t-il donc pas que pour avoir part à l'amitié du Fils de Dieu, ce soit une chose nécessaire de se laisser laver les pieds? Le Sauveur ajoute : *Vous m'appelez votre Maître et votre Seigneur, et vous dites bien; car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi qui suis votre Maître et votre Seigneur, vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres; car je vous ai donné l'exemple, afin que vous fassiez la même chose que j'ai faite envers vous.*

Certainement, monsieur, Jésus-Christ n'est pas moins notre Maître et notre Seigneur qu'il était le Maître et le Seigneur des apôtres; ses exemples sont autant pour nous que pour eux : si donc les motifs de se laver les pieds sont généraux, ne semble-t-il pas que l'obligation de le faire doive aussi être générale? et cela d'autant plus que le Sauveur finit par dire : *Si vous comprenez ces choses, vous serez heureux, pourvu que vous les observiez.* Voyez-vous, dira celui qui s'avisera de vouloir insister sur la nécessité de se laver les pieds, voyez-vous comme le Sauveur a attaché le bonheur et le salut à l'observance de cette pratique; il faut donc, conclura-t-il, que tous les chrétiens se fassent un devoir indispensable de n'y point manquer.

Malgré toutes ces apparences de loi, vous êtes bien éloigné, monsieur, de vouloir vous y astreindre; on connaît aussi peu chez vous que chez nous l'obligation de se laver les pieds, et vous trouveriez fort étrange que quelqu'un pensât sérieusement à en introduire l'usage dans vos assemblées, le donnant pour nécessaire. Qu'est-ce qui nous rassure contre des ordres qui nous paraissent si manifestes? c'est que nous savons que les premiers chrétiens instruits par les apôtres des intentions de Jésus-Christ, n'ont jamais regardé ces paroles comme contenant une véritable loi; ils n'y ont trouvé qu'un conseil de pratiquer à la lettre ce qu'ils avaient vu faire au Sauveur, et, de plus, une exhortation pressante de se montrer les uns envers les autres humbles, charitables, officieux, prévenants, et prêts à se rendre des services aussi bas que le peut être celui de se laver les pieds les uns aux autres. Voilà tout ce que les apôtres y ont conçu; c'est le sens qu'ils ont transmis à leurs disciples, et leurs disciples à la postérité. Car si les apôtres avaient cru devoir prendre les paroles du Sauveur dans leur signification stricte, ils n'eussent pas manqué de former les premiers chrétiens à un devoir qui leur eût été prescrit; ils en eussent exigé la pratique, et cette pratique n'eût pas manqué de passer de siècle en siècle avec l'idée de sa nécessité, et de venir ainsi accompagnée jusqu'à nous. Cela ne ne s'est pas fait; c'est donc à juste titre que nous rejetons cette explication si littérale, qui nous chargerait d'une obligation de précepte.

Or, monsieur, trouvez bon que j'applique ici la même réponse au texte : *En vérité, en vérité, je vous dis que si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous.* Quelque apparence de précepte qu'il y ait dans ces paroles, pour obliger tous les chrétiens à recevoir les deux espèces, nous soutenons néanmoins que ce ne peut être là le véritable sens de la loi. Car outre que dans le même chapitre la vie éternelle est promise, jusqu'à quatre différentes fois, à ceux qui mangeront le pain de vie, c'est que si la loi obligeait en effet indivisiblement à manger et à boire, en recevant les deux espèces, les premiers chrétiens eussent été instruits de cette obligation; ils ne s'en fussent jamais dispensés, et ils eussent transmis jusqu'à nous l'idée de la nécessité de la coupe.

Vous avez vu, monsieur, et je l'ai prouvé fort amplement, que ni les premiers chrétiens, ni ceux qui les ont suivis, n'ont jamais été dans la persuasion de cette nécessité, s'étant contentés dans cent occasions de ne recevoir qu'une seule espèce; j'ajoute même qu'ils ont été si persuadés de leur liberté à s'en tenir à l'usage d'une seule, qu'ils ont cessé d'eux-mêmes de prendre la coupe, avant qu'il intervînt de la part des évêques, ou du pape, ou d'aucun concile, aucun décret qui les en privât, comme le remarque expressément votre Confession d'Augsbourg (1); ce qui assurément fait voir bien évidemment que les chrétiens de tous les siècles n'ont jamais vu la loi que vous voyez aujourd'hui; et que puisqu'étant très-instruits de ces paroles : *Buvez-en tous*, et de ces autres : *En vérité, en vérité, je vous dis que si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang*, etc., ils

(1) *Art.* 22 *Conf. Aug.*, *in lib. Concord.*, edit. Tubing. an. 1580, p. 9, B.

n'y ont cependant aperçu aucun précepte qui oblige tous les chrétiens à communier sous les deux espèces, il faut qu'en effet ce précepte ne s'y trouve pas.

Pour répondre maintenant directement au texte de S. Jean, nous disons que le Sauveur en ordonnant de *manger* et de *boire* n'a exigé autre chose sinon que l'on reçût son corps et son sang, son corps qui est mangeable, et son sang qui est potable. Que si vous n'êtes pas satisfait de cette première réponse, nous disons en second lieu que lorsqu'il s'agit de nourriture spirituelle, *avoir faim* et *avoir soif*, *boire* et *manger*, se prennent souvent pour la même chose dans l'Ecriture, comme il se voit dans les passages suivants : *Ceux-là sont bienheureux qui ont faim et soif de la justice* (Matth. 5, 6). *Je suis le pain de vie ; celui qui vient à moi n'aura plus faim, et celui qui croit en moi n'aura plus soif* (Joan. 6, 39). *Ceux qui me mangent auront encore faim, et ceux qui me boivent auront encore soif* (Eccli. 24, 29). Et si cette seconde réponse n'était pas non plus de votre goût, nous en ajouterions une troisième, en disant que les paroles du Sauveur sont équivalentes à celles-ci : *Si vous ne mangez pas ma chair, et que vous ne buviez pas non plus mon sang*, c'est-à-dire si vous ne faites ni l'un ni l'autre, ou si vous ne faites pas l'un ou l'autre, *vous n'aurez pas la vie en vous;* le tour de la phrase hébraïque, à laquelle S. Jean était accoutumé, souffrant souvent que la particule *et* supplée à la particule disjonctive *ou*, comme je puis le faire voir par plusieurs exemples de l'Ecriture.

Quoi qu'il en soit, monsieur, les chrétiens de tous les siècles n'ont vu dans le texte de S. Jean aucun commandement de recevoir les deux espèces; donc il faut entendre ce texte dans quelqu'un des sens que je viens de marquer, et non dans le sens que les hussites ont prétendu faire valoir contre nous; d'autant plus qu'il est bien évident que ce n'est pas *manger* et *boire* qui donnent la vie, mais recevoir Jésus-Christ, et qu'il n'est pas croyable que le Sauveur ait voulu attacher la vie éternelle aux espèces qui enveloppent son corps et son sang, et non pas à sa propre substance qui nous y est communiquée.

Permettez-moi, monsieur, après toutes ces réponses, de faire une supposition qui vous fera voir combien notre manière de raisonner est uniforme et suivie, tandis que celle de vos théologiens ne se soutient en aucune façon.

Figurez-vous donc, s'il vous plaît, qu'un de vos plus fameux ministres, aussi entreprenant qu'habile, vienne à bout de se faire un parti, et qu'après avoir persuadé ses partisans de l'obligation de s'abstenir du sang et des viandes suffoquées, de la nécessité de se laver les pieds, et d'autres choses pareilles, il vienne à se séparer avec ses disciples de votre communion, pour vaquer plus librement à ces sortes de singularités : cent ans s'écoulent depuis le schisme formé, et, le parti s'étant considérablement augmenté, on ne voit de toute part que des gens fort attentifs et scrupuleux à examiner la qualité des viandes, empressés à faire chauffer de l'eau et à préparer des bassins. Vos savants disputent contre ces frères séparés; et cherchent avec zèle à les ramener ; mais ceux qui ont quitté votre communion, comme vous avez quitté la nôtre, après vous avoir imité dans votre conduite, vous imitent encore parfaitement dans vos raisonnements et dans vos défenses. Ils vous reprochent de vous être écartés de la pure parole de Dieu, d'avoir plus déféré à des traditions humaines qu'à des préceptes formels de l'Ecriture, traitant l'usage contraire d'abus insoutenable, de contravention formelle au précepte des apôtres, à l'ordre et à l'institution de Jésus-Christ; et après vous avoir pressé vivement par toutes les remarques que j'ai déjà faites, ils vous demandent fièrement s'ils n'ont pas l'Ecriture pour eux, et si l'on peut leur faire un crime de s'y tenir inviolablement attachés.

Vous comprenez sans doute, monsieur, que ce seraient là de vains discours, pleins d'illusions, et qui ne justifieraient nullement leur séparation; or ceux que tiennent vos ministres pour nous presser de donner la coupe sont absolument les mêmes; il est donc juste d'en porter le même jugement. Peut-être croirez-vous y remarquer quelque différence, en disant que l'Eucharistie étant un sacrement, et le lavement des pieds n'étant qu'une pratique d'humilité, il faut prendre tout ce qui regarde le premier article dans un sens beaucoup plus strict et plus exact que ce qui regarde le second. Mais où en serons-nous, monsieur, si ces nouveaux schismatiques portent leurs prétentions jusqu'à vouloir que le lavement des pieds soit regardé comme un véritable sacrement? Or ne seront-ils pas très-fondés à le prétendre, en suivant vos propres principes? Car enfin, qu'est-ce qu'un sacrement chez vous, si ce n'est un rit externe propre à signifier quelque effet intérieur de la grâce ; rit accompagné d'une promesse et autorisé de l'ordre et de l'institution de Jésus-Christ? Tout cela ne se trouve-t-il pas dans l'action dont il s'agit? Ce lavement des pieds, vous diront-ils, n'est-il pas un rit externe qui marque parfaitement l'opération intérieure du Saint-Esprit, par laquelle l'âme est purifiée des souillures qu'elle a contractées? Dieu n'a-t-il pas attaché sa grâce à ce symbole, puisque, d'une part, il dit à Pierre qu'il n'aura pas de part à son amitié s'il ne lui lave les pieds, et que, de l'autre, il promet à ses disciples qu'ils seront heureux s'ils observent cette pratique? Ne voit-on pas également l'ordre et l'institution de Jésus-Christ marqués très-clairement dans ces paroles : *Vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres; car je vous ai donné l'exemple, afin que vous fassiez la même chose que j'ai faite envers vous.* Il ne manque donc à cette sainte pratique, concluront-ils, rien de tout ce qui est essentiel à un véritable sacrement.

Pour nous, monsieur, nous ne serons pas fort embarrassés de leur répondre ; car nous leur dirons que les premiers chrétiens n'ayant pas regardé le lavement des pieds comme un sacrement, ni comme une pratique d'obligation qui dût être continuée dans la suite des siècles, nous nous en tenons à la même idée, bien sûrs que les premiers chrétiens, instruits par les apôtres, auront pris les paroles du Sauveur dans leur véritable sens.

A moins que vous n'ayez recours à la même réponse, vous ne satisferez jamais aux difficultés de ces nouveaux réformateurs de votre réforme; mais si vous agréez cette réponse pour vous dispenser de vous laver les pieds les uns aux autres, agréez-la aussi, s'il vous plaît, lorsque nous vous la faisons pour justifier l'usage où nous sommes de ne pas donner la coupe à tous; car nous savons également, par le sentiment des premiers chrétiens et de ceux des siècles suivants, que la coupe ne passa jamais pour être d'une obligation indispensable. Si donc MM. vos ministres veulent bien sérieusement nous porter à donner au peuple la communion sous les deux espèces, il faut qu'ils commencent par se laver les pieds les uns aux autres, qu'ils en introduisent l'usage dans vos assemblées, qu'ils s'abstiennent des viandes défendues par les apôtres; alors leurs paroles soutenues de leur exemple pourront faire quelque impression sur nous. Mais quand nous les verrons se rassurer sur de certains points par la tradition et par l'usage des chrétiens, contre l'apparence du précepte; tandis que par rapport à d'autres points, et nommément par rapport à la coupe, nous les verrons insister sur l'apparence du précepte en méprisant la tradition; leur façon d'agir et de raisonner ne pourra nous paraître que très-inégale et très-irrégulière, et par là même digne de mépris.

Que s'il y a quelque différence à remarquer dans la supposition que j'ai faite, ce ne peut être que par rapport au schisme de l'un et de l'autre parti. Car ces nouveau-venus en se séparant de vous, ainsi que je l'ai dit, n'auraient quitté qu'une église particulière,

nouvelle, fort bornée, et qui n'avait aucun caractère d'autorité pour les rassurer; au lieu que vous, en abandonnant notre communion pour des sujets qui ne sont pas plus plausibles, vous avez quitté une Eglise qui renfermait toutes les nations chrétiennes et orthodoxes dans son sein, une Eglise qui est la seule qui ne soit pas sortie d'aucune autre église chrétienne, et qui étant munie des promesses de Jésus-Christ, pouvait et devait calmer parfaitement toutes vos inquiétudes.

Cinquième proposition : *La communion sous une seule espèce n'est pas contraire à l'institution de Jésus-Christ.*

Mais il est temps de passer au 5e et dernier article, et de faire voir que la communion sous une seule espèce est aussi peu contraire à l'institution de Jésus-Christ qu'elle est peu contraire à son commandement. C'est, monsieur, tout ce qui me reste à faire pour achever de traiter l'importante matière sur laquelle on vous a si étrangement prévenu. Pour peu que vous continuiez à y donner votre attention, vous ne manquerez pas de découvrir l'artificieuse malignité qui a su profiter de je ne sais quelles vaines apparences pour jeter MM. vos ancêtres dans l'erreur, et qui en profite encore aujourd'hui pour vous retenir dans le schisme.

Il est incontestable qu'on ne doit pas d'abord passer pour agir contre l'institution de Jésus-Christ, dès qu'on n'observe pas généralement tout ce que Jésus-Christ a pratiqué en instituant la cène. Le Sauveur a rompu le pain : MM. vos ministres ne le rompent pas; il a mis la coupe entre les mains de ses disciples, avec ordre de la faire passer de l'un à l'autre : c'est ce qui ne se pratique pas chez vous, le diacre retenant la coupe en la présentant; Jésus-Christ a célébré la cène le soir après souper : on ne l'administre chez vous que le matin, et avant que d'avoir fait aucun repas; le Sauveur ne s'est point servi de deux sortes de vins, blanc et rouge, n'en ayant consacré que d'une seule couleur : on emploie chez vous indifféremment l'un et l'autre, sans s'astreindre à la qualité de celui qui fut donné aux disciples Si quelqu'un s'avisait de vous blâmer sur tous ces chefs, en vous reprochant d'agir contre l'institution de Jésus-Christ, il vous causerait assurément plus de surprise que d'embarras; vous lui diriez que rien de tout cela n'ayant été ordonné par le Sauveur au moment de l'institution, et que, de plus, ces particularités n'étant pas essentielles au sacrement, il doit être fort libre de les observer ou de ne les observer pas; de sorte, monsieur, que vous jugez vous-même qu'à moins d'agir contre quelque ordre donné, ou à moins de manquer à quelque chose qui soit de l'essence du sacrement, on ne s'écarte pas de l'institution.

Cette idée est très-juste; et vous n'avez qu'à la suivre pour vous convaincre vous-même que rien n'est plus frivole que le reproche qu'on nous fait d'agir contre l'institution. Car premièrement je crois avoir prouvé très-solidement que l'institution de la cène n'a été accompagnée d'aucun ordre de recevoir la coupe; si donc je prouve présentement qu'il n'est point de l'essence du sacrement de recevoir les deux espèces, vous conviendrez que nous serons parfaitement justifiés du reproche en question.

Serait-il possible, disons-nous, que les chrétiens de tous les siècles eussent ignoré ce qui fait l'essence du sacrement de l'Eucharistie? S'ils eussent regardé la réception des deux espèces comme essentiellement nécessaire, se fussent-ils contentés dans tant d'occasions de n'en recevoir qu'une? Vous nous accusez de mutiler le sacrement; que n'enveloppez-vous dans la même accusation tant de saints martyrs, tant de saints anachorètes, tant de zélés pasteurs qui ne réservaient que le pain eucharistique pour l'usage des malades, tant de moribonds qui après avoir reçu le corps du Seigneur, restaient parfaitement tranquilles sans s'inquiéter en aucune façon de n'avoir pas reçu la coupe? Cette illustre troupe vous paraît trop respectable pour que vous lui fassiez le même reproche qu'à nous? Mais trouvez bon, monsieur, que nous nous plaignions de ce qu'étant dans le même cas, nous recevons un traitement si inégal; car enfin, ou ces premiers chrétiens ont été aussi coupables que nous, ou nous sommes aussi innocents qu'eux. Du moins est-il bien évident que dans le premier âge de l'Eglise on ne regardait pas l'indivisibilité des deux espèces comme essentielle au sacrement, encore moins dans les siècles suivants; car si les chrétiens du moyen âge de l'Eglise eussent été dans l'idée que c'est mutiler le sacrement que de ne recevoir qu'une seule espèce, comment eussent-ils cessé d'eux-mêmes de participer à la coupe? J'ai déjà eu l'honneur de vous le dire, monsieur, et c'est l'aveu bien formel de votre Confession d'Augsbourg (1) que ce n'est pas par aucune autorité ecclésiastique, mais par un désistement volontaire des peuples, que la communion sous une seule espèce s'est introduite; vérité que votre Calixte a si parfaitement reconnue, qu'il a même cherché à nous en convaincre par le témoignage de nos propres auteurs, citant entre autres le célèbre chancelier de l'université de Louvain, Rouard Tapper, dont il rapporte les paroles suivantes : *Le peuple chrétien s'est porté de son propre mouvement à ne prendre plus qu'une seule espèce, et c'est ainsi que la communion sous les deux espèces s'est insensiblement abolie* (2).

Or, monsieur, que voit-on dans ce fait si authentiquement avoué, sinon une persuasion entière qui a constamment régné dans le christianisme, et qui n'a jamais laissé de doute aux fidèles, qu'en communiant sous une seule espèce ils ne fissent une communion très-entière et très-parfaite, et qu'ils n'y reçussent tout ce qui appartient à l'essence du sacrement? Qui nous dira quand cette persuasion a commencé à se glisser dans les esprits? nous nommerait-on bien l'auteur qui l'a fait naître et qui lui a donné cours? ne la voit-on pas établie dès le temps des premières persécutions, se soutenir dans les siècles où la vie ascétique était la plus florissante, se continuer par des pratiques particulières et publiques, et se terminer enfin par un accord libre et général de tous les fidèles à se contenter d'une seule espèce? C'est ainsi qu'une tradition constante assure l'intégrité du sacrement à ceux qui ne reçoivent qu'une seule espèce; mais la même intégrité ne leur est-elle pas également assurée par les paroles et l'exemple même du Sauveur?

Vous avez vu, monsieur, les promesses de Jésus-Christ réitérées jusqu'à quatre fois en faveur de ceux qui mangent le pain sacré. Jésus-Christ eût-il attaché à la manducation un plein droit à la vie éternelle, si ceux qui se bornent à manger de ce pain ne recevaient en effet que la moitié du sacrement? se fût-il contenté, après s'être mis à table avec deux de ses disciples qui l'avaient accompagné jusqu'à Emmaüs, de leur présenter le pain eucharistique sans y ajouter la coupe, si c'était là tronquer et mutiler le sacrement?

Je n'ignore pas les efforts que font vos théologiens pour dérober à l'action du Sauveur la qualité d'action sacramentelle; mais je vous prie de considérer le texte qui nous instruit du fait, et de juger si c'est donner dans la vision que de prétendre y voir une véritable communion. *Jésus étant avec eux à table*, dit S. Luc (24, 30), *prit du pain, le bénit, le rompit et le leur présenta; aussitôt leurs yeux furent ouverts et ils le reconnurent, et il disparut devant eux.*

Se peut-il une description plus exacte de la cène? n'y voit-on pas la bénédiction du pain, la fraction, la distribution et l'effet visible du sacrement qui opéra

(1) *Art.* 22.

(2) *Ista consuetudo spontaneâ populi christiani voluntate et assensu irrepsit, et sic abolita est communio utriusque speciei.* In disput. contra comm. sub unâ, edit. Helmestad., p. 264.

dans le même moment, ouvrant les yeux à ceux qui les avaient fermés, et leur faisant connaître Jésus-Christ? et comment donc à de tels indices ne pas reconnaître la divine Eucharistie? Certainement l'auteur de votre Apologie a été moins hardi, et en cela de bien meilleure foi que la plupart de vos théologiens modernes; car il n'a osé disconvenir que le texte de S. Luc ne doive s'entendre de l'Eucharistie, se contentant de dire en général qu'il y avait plusieurs endroits de l'Ecriture où il n'est parlé que de la fraction du pain, quoique le boire et le manger y soient également compris (1). Mais si Mélancton a fait paraître un peu de bonne foi d'un côté, on ne peut s'empêcher de remarquer de l'autre qu'il a eu recours à l'artifice, en faisant une réponse générale, qu'il a donnée comme pouvant s'appliquer au sujet présent, quoiqu'il sentît bien que le sujet ne la souffre en aucune façon; car n'est-il pas évident, par le texte, que les deux disciples reconnurent Jésus-Christ à l'instant même qu'il leur présenta le pain, et que le même moment qui leur fit voir Jésus-Christ le fit aussi disparaître à leurs yeux, sans laisser aucun intervalle propre à leur faire recevoir la coupe?

Que si, monsieur, les réflexions que je viens de faire ne vous convainquaient pas assez, je vous prierais de vouloir bien approfondir la nature et l'essence même du sacrement de l'Eucharistie, et de juger vous-même si celui qui reçoit Jésus-Christ tout entier, sous et avec un symbole visible, qui marque l'effet essentiel du sacrement, ne reçoit pas en effet un sacrement parfait, et toute l'essence du sacrement. Or, celui qui ne reçoit qu'une seule espèce ne reçoit-il pas Jésus-Christ tout entier? N'ai-je pas droit de le demander, ou plutôt de le supposer comme un point déjà invinciblement établi? Ne reçoit-il pas aussi un symbole visible qui marque l'effet essentiel du sacrement? car qu'est-ce que l'effet essentiel du sacrement de l'Eucharistie, si ce n'est la réfection et la nourriture de l'âme? réfection qui certainement n'est pas mal marquée par le pain eucharistique. Puis donc qu'on ne peut disconvenir qu'il n'y ait ici un véritable symbole qui renferme Jésus-Christ tout entier, ainsi ne peut-on se dispenser de reconnaître qu'en recevant une seule espèce on ne reçoive tout ce qui appartient à l'essence du sacrement.

J'avoue, monsieur, que les espèces du pain et du vin, jointes ensemble, représentent mieux la réfection de l'âme que ne le peut faire l'une ou l'autre espèce prise séparément, puisque la réfection complète consiste dans le boire et dans le manger; mais je soutiens en même temps qu'il n'est nullement nécessaire, pour l'essence du sacrement, que la représentation soit aussi parfaite qu'elle le peut être; nous en avons un exemple bien manifeste dans le baptême: car que signifie ce sacrement, si ce n'est que comme le corps est lavé de ses taches, de même l'âme est aussi parfaitement purifiée de ses péchés? et que comme Jésus-Christ est sorti du tombeau pour ressusciter à une vie nouvelle, de même aussi le pécheur sort de l'état du péché pour ressusciter à la vie de la grâce (2)? Or, n'est-il pas incontestable, monsieur, que l'immersion ou le plongement dans l'eau, qui a été si longtemps en usage dans l'Eglise, représente mieux cet effet du baptême que ne le fait la simple infusion? car qui peut disconvenir qu'un corps plongé dans l'eau ne soit mieux lavé de ses taches qu'un corps légèrement arrosé sur la tête? Qui ne voit, de plus, qu'un corps qui sort de l'eau, après y avoir été comme enseveli par l'immersion, ne représente incomparablement mieux la résurrection du Sauveur sortant du tombeau, et l'état de l'âme qui passe du péché à la vie de la grâce? Vous êtes néanmoins fort tranquille, monsieur, sur l'efficace et la validité du baptême que vous avez reçu par infusion, tant il est vrai que vous ne pensez pas vous-même que la représentation la plus parfaite soit essentielle au sacrement.

Il y a certainement bien de quoi s'étonner que les chefs de votre réforme, qui se sont donnés pour vouloir rappeler toutes choses à leur première origine, n'aient pas entrepris de réformer le baptême, en exigeant qu'il se fasse par immersion: Luther convient que le mot baptiser signifie plonger (1); vos articles de Smalcalde reconnaissent que le plongement dans l'eau est conforme à l'institution et au précepte de Jésus-Christ (2); nous savons par l'Histoire ecclésiastique (3) que le baptême se conférait encore par immersion sur la fin du treizième siècle. Comment donc vos ministres peuvent-ils se rassurer, en ne donnant pas le baptême selon la juste signification du mot, selon la pratique de Jésus-Christ et des apôtres, selon l'usage de treize siècles entiers? vu surtout que la représentation de l'effet du sacrement est incomparablement plus exacte par le plongement que par l'infusion. C'est encore ici, monsieur, un bel article à ajouter aux griefs des nouveaux schismatiques qui se sépareraient de vous, sous prétexte que Luther n'a pas poussé la réforme aussi loin qu'il le devait.

Vous nous direz sans doute que l'Eglise ayant administré le baptême par infusion pendant plusieurs siècles, il n'est point à présumer que tous les chrétiens aient été mal baptisés pendant un temps si considérable; nous répliquons que l'Eglise ayant administré l'Eucharistie sous une seule espèce pendant un pareil nombre de siècles (car c'est à peu près au même temps que la pratique de l'un et de l'autre est devenue générale), il n'est point à présumer que tous les chrétiens aient mal communié pendant un si long espace de temps.

Vous ajouterez que les ministres de l'Eglise s'étant dispensés dans plus d'une occasion de donner le baptême par immersion, sans que les fidèles s'en offensassent, il faut bien qu'on n'ait jamais regardé l'immersion comme essentielle au baptême. Nous répondons que les ministres de l'Eglise s'étant dispensés dans plus d'une occasion de donner la coupe, et que les fidèles s'en étant souvent abstenus d'eux-mêmes, il faut bien qu'on n'ait jamais regardé la réception des deux espèces comme essentielle à l'Eucharistie.

Vous direz de plus qu'il y avait plusieurs inconvénients à baptiser par immersion, que des enfants faibles ou malades pouvaient en être notablement incommodés, qu'il était difficile de ménager assez les bienséances en baptisant de cette sorte les adultes, et surtout les personnes du sexe; et que pour éviter de tels inconvénients, l'Eglise, juge naturel de ce qui est essentiel aux sacrements, ou de ce qui ne l'est pas, maîtresse de changer tout ce qui n'intéresse pas la substance des sacrements, avait sagement réglé que l'on s'en tiendrait à la simple infusion.

Nous disons également qu'il y avait plusieurs inconvénients à donner la coupe; qu'il était presque impossible de ne point répandre le sang, quelque précaution que l'on prît, en le présentant à une grande

(1) *Allegant locos in quibus fit mentio panis, ut apud Lucam, ubi scriptum est quòd discipuli agnoverint Christum in fractione panis; quanquàm autem non valdè repugnamus, quominùs aliqui de sacramento accipiantur, tamen hoc non consequitur, unam partem tantùm datam esse, quia partis appellatione reliquum significatur communi consuetudine sermonis.* Apol., art. 10; typis Scholvini, p. 254.

(2) *Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quomodò Christus surrexit à mortuis, ita et nos in novitate vitæ ambulemus.* Rom. 6, 4.

(1) *Baptizo Græcè, mergo Latinè, et baptisma mersio est.* De Capt. Babylon., de Sacram. bapt., t. 1 ed. Jenens. Latinæ, p. 286.

(2) *Baptismus nihil aliud est quàm verbum Dei cum mersione in aquam secundùm ipsius institutionem et mandatum.* Art. Smalcald., tit. de Baptismo, typis Scholvini, p. 329.

(3) *Fleury*, t. 18, p. 608.

multitude de communiants, parmi lesquels il se trouve toujours bon nombre de maladroits; qu'il était tout-à-fait dur d'obliger des personnes nourries dans de certaines aversions presque insurmontables, aversions communes à la plupart des honnêtes gens parmi des nations entières; qu'il était, dis-je, tout-à-fait dur de les obliger à boire après des bouches sales, infectes, puantes, de figure dégoûtante et propre à soulever le cœur; que pour éviter ces sortes d'inconvénients et plusieurs autres, l'Eglise, instruite par une tradition constante de la suffisance d'une seule espèce, avait sagement maintenu, par un décret du concile de Constance, l'usage auquel le peuple s'était porté de lui-même, et dans lequel il persévérait depuis un très-grand nombre d'années.

Vous voyez, monsieur, que le parallèle est des plus justes, et que si les raisons que vous alléguez pour la défense de votre baptême sont bonnes, celles que nous alléguons pour la défense de notre communion le sont également, et que si vous n'agréez pas notre justification sur le retranchement de la coupe, vous aurez de justes sujets d'inquiétude sur votre baptême, et ne pourrez plus en aucune façon le justifier. Qu'il est beau d'avoir des principes suivis, et de raisonner partout d'une manière uniforme! C'est le caractère et l'avantage des défenseurs de la vérité; mais se démentir partout, s'accommoder de certains principes quand on en a besoin, et les abandonner aussitôt qu'on n'y trouve plus son compte, c'est là le caractère de l'erreur et des téméraires entreprises.

Malgré tout ce que je viens d'avoir l'honneur de vous dire, monsieur, et ce qui sera goûté par toute personne de bon sens qui n'écoutera pas trop ses préjugés, on ne laisse pas de donner le tour le plus malin à la conduite de l'Eglise, et d'empoisonner ses plus saintes intentions. Lisez, disent vos ministres à leurs ouailles, lisez ce que les évangélistes marquent de l'institution de l'Eucharistie; vous trouverez en S. Matthieu, en S. Marc et en S. Luc, que Jésus-Christ prit le pain et le bénit, qu'il en fit autant de la coupe, qu'il présenta l'un et l'autre à ses disciples qui figuraient tous les fidèles, et qu'il n'y en eut pas un seul d'entre eux qui ne reçût également l'un et l'autre. Et pour qu'on ne vous dise pas, ajoutent-ils, que les apôtres étaient prêtres, et qu'il n'y a pas lieu de s'étonner qu'ils aient communié sous les deux espèces, c'est que vous voyez dans la première Epître aux Corinthiens, que le commun des fidèles de Corinthe recevait l'Eucharistie de la même façon, et que l'apôtre S. Paul, après leur avoir appris de quelle manière le sacrement devait être administré chez eux, dit (I Cor. 11, 23) qu'il a appris du Seigneur même ce qu'il leur en avait marqué; il n'y a donc que l'amour de la distinction, concluent-ils, qui ait pu porter les prêtres à enlever au peuple la coupe contre l'institution de Jésus-Christ.

Ce discours a sans doute de quoi éblouir le peuple, surtout quand il s'est laissé prévenir d'ailleurs; mais pour en faire voir l'artifice et la malignité, il n'y a qu'à mettre les mêmes paroles dans la bouche de ceux qui se sépareraient de vous, et qui, parmi les dogmes et les pratiques qui feraient le sujet de leur séparation, soutiendraient que c'est le soir et après souper qu'il faut recevoir l'Eucharistie. Lisez, vous diront-ils, ce qui est rapporté par les évangélistes de l'institution de l'Eucharistie; vous trouverez en S. Matthieu, en S. Marc et en S. Luc, que c'est le soir et après souper que le Sauveur donna à ses disciples le sacrement de son corps et de son sang; et afin que vous ne vous imaginiez pas que c'est là une heure indifférente, à laquelle le peuple ne doit pas être astreint, c'est que vous trouvez dans la même Epître aux Corinthiens (*ibid.*, 20, 21), que les fidèles de Corinthe s'assemblaient le soir pour participer aux divins mystères; aussi est-ce la cène du Seigneur; la cène ne doit et ne peut se célébrer le matin. S. Paul remarque, ajouteront-ils, que c'est *à l'entrée de la nuit où Jésus allait être livré* (1), qu'il institua ce sacrement; le distribuer à la même heure, c'est rendre tout autrement vive l'image de sa passion; c'est représenter le temps auquel la puissance des ténèbres se déchaîna contre le Sauveur, et comment il fut livré à l'aveugle fureur de ses ennemis; c'est donc un étrange abus, concluront-ils, d'avoir changé cette heure, et rien ne peut être plus contraire à l'institution de la cène que de la recevoir le matin.

Vous voyez, monsieur, que ce discours est parfaitement semblable à celui de vos ministres; mais qu'y remarquez-vous, si ce n'est un tour artificieux propre à surprendre le peuple, et à se jouer de sa simplicité? En effet, que les nouveaux schismatiques qui vous quitteraient soient parfaitement établis dans l'usage de communier le soir après souper, et qu'ils se trouvent engagés dans la dispute avec les vôtres sur cet article, n'auront-ils pas des objections aussi plausibles à vous faire que toutes celles que vous nous faites sur la coupe? et votre peuple, qui veut juger de tout par l'Ecriture, ne sera-t-il pas fortement tenté, pour ne pas dire forcé, de reconnaître qu'ils ont raison?

Mais que diront à cela vos savants? et que peuvent-ils dire, si ce n'est que le Sauveur n'ayant pas ordonné de communier le soir, et que cette heure ne faisant rien à l'essence du sacrement, ceux qui ne l'observent pas ne doivent pas pour cela être censés agir contre l'institution?

Vous agréez sans doute, monsieur, cette réponse, et elle est bonne; agréez la donc aussi de notre part, si nous sommes également en droit de la faire. Or, n'ai-je pas prouvé, autant qu'il en a été besoin, qu'il n'a été fait aucun commandement au commun des fidèles de recevoir les deux espèces, et que de plus il n'est point de l'essence du sacrement de les recevoir toutes deux? Ainsi tant que vos ministres ne prouveront pas le contraire de l'un ou de l'autre de ces deux articles, chose à laquelle ils ne réussiront jamais, puisqu'ils ont à combattre toute l'antiquité et le sentiment des chrétiens de tous les siècles, les remarques qu'ils feront sur le texte des évangélistes concernant l'institution, sur les paroles de S. Paul, sur la pratique des chrétiens de Corinthe; toutes ces remarques, dis-je, pourront aussi peu nous convaincre d'agir contre l'institution, en ne donnant qu'une seule espèce, que de semblables remarques faites sur l'heure de la cène pourront peu vous convaincre d'agir contre l'institution, en ne donnant la communion que le matin.

Quand après cela Calixte vient nous dire qu'instituer le sacrement sous les deux espèces, c'est autant que commander de recevoir le sacrement sous les deux espèces (2); comment nous prouverait-il bien une si étrange proposition? quoi donc! est-ce qu'instituer le mariage, c'est ordonner que tous les fidèles se marient? instituer le sacerdoce, est-ce ordonner que tous les fidèles se fassent prêtres? instituer l'Eucharistie le soir, est-ce ordonner que l'Eucharistie ne se distribue que le soir? Mais, nous dit Calixte par une rare subtilité, autre chose est que le Sauveur ait institué l'Eucharistie le soir; autre chose, qu'il l'ait instituée pour n'être distribuée que le soir (2). Assurément c'est autre chose, et nous l'entendons bien ainsi; mais ne dirons-nous pas également qu'autre chose est d'instituer l'Eucharistie sous les deux espèces, et autre chose de l'instituer pour qu'elle ne soit reçue de tous les fidèles que sous les deux espèces?

C'est à Calixte à prouver que tel a été en effet le

(1) *In quâ nocte tradebatur, accepit panem.* 1 Cor. 11, 23.

(2) *Institutionem et mandatum catenùs æquipollere affirmamus*, an. 163, edit. Helmest., p. 135.

(3) *Nemo non videt discrimen inter hæc duo : Salvator vesperi instituit Eucharistiam, Salvator instituit, ut vesperi celebretur Eucharistia*, n. 188, p. 267.

dessein du Sauveur, mais ce ne sera pas par la belle maxime qui lui fait dire que l'institution est équivalente à un commandement, ni par je ne sais quel raffinement de réflexions dont il cherche à appuyer sa maxime, qu'il en viendra à bout; car enfin, n'a-t-il pas été libre au Sauveur, en instituant l'Eucharistie sous les deux espèces, d'avoir telle intention qu'il jugeait à propos? n'a-t-il pu avoir en vue d'exiger que le pain et le vin fissent la matière nécessaire du sacrifice nouveau qu'il établissait? que les prêtres ne pussent jamais se dispenser d'y employer l'un et l'autre, et que, hors de ce cas, quand il ne s'agirait que de recevoir le sacrement, il fût libre aux fidèles (j'entends avant tout réglement fait par l'Eglise) de recevoir ou les deux espèces ou de n'en recevoir qu'une; qu'il fût libre à l'Eglise de donner l'une de ces deux espèces dans de certaines occasions, de donner l'autre dans d'autres, de donner tantôt les deux, tantôt de n'en donner qu'une seule, selon la disposition et l'inclination des peuples et l'exigence des temps? Qui empêche que le Sauveur n'ait ainsi arrangé ses vues? Or, s'il les a eues telles, comme il les a eues effectivement, ce que nous justifions par la pratique des premiers chrétiens, instruits par les apôtres de l'intention de Jésus-Christ et par leur sentiment transmis à la postérité : si telle a été l'intention du Sauveur en instituant l'Eucharistie ; comment et avec quelle justice peut-on encore nous reprocher de nous écarter de l'institution? Ne sera-t-il pas très-vrai de dire que Jésus-Christ a institué l'Eucharistie sous les deux espèces, sans néanmoins prétendre obliger tous les fidèles à recevoir les deux espèces? Et que deviendront donc tous les beaux raisonnements que fait Calixte, en disant que si une espèce est de l'essence du sacrement, l'autre ne l'est pas moins, et que si l'une des deux n'est pas de l'essence, l'autre l'est tout aussi peu (1)? Comment! monsieur, il ne dépendait pas du Sauveur de faire un sacrement complet d'un signe moins parfait, comme d'un signe plus parfait! Il n'a pu attacher à une seule espèce le même fond de grâces qu'à toutes les deux, ni se contenter de la réception de l'une, comme de la réception de l'une et de l'autre! Calixte y pense-t-il d'insister si fort sur des raisonnements métaphysiques, lorsqu'il s'agit d'un tout moral, dont la nature et l'essence dépendent uniquement de la volonté et de l'intention de l'instituteur?

Il ne me reste plus qu'à répondre à une objection que l'on nous fait dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, et dont la solution achèvera d'éclaircir tout ce qui regarde l'institution. Vous convenez, nous dit-on, que Jésus Christ a laissé aux fidèles la liberté de recevoir l'Eucharistie ou sous une seule espèce, ou sous les deux; pourquoi donc leur interdire l'usage de la coupe, puisque cet usage leur a été permis par le Sauveur (2)? je réponds que plusieurs choses ont été d'abord libres en vertu de l'institution, et qui ont cessé de l'être par une défense postérieure survenue de la part d'une autorité légitime. Par exemple, à ne considérer que l'institution, n'est-il pas très-permis de rompre le pain, de faire passer la coupe de main en main, de célébrer la cène le soir? vous avouerez, monsieur, que non seulement rien de tout cela n'a été défendu par Jésus-Christ, mais, qui plus est, que si tout cela s'observait, on verrait un rapport plus exact avec ce que le Sauveur a pratiqué lui-même.

Si néanmoins quelqu'un de vos ministres entreprenait aujourd'hui de son autorité privée de célébrer la cène le soir, de rompre le pain et de donner à chacun son morceau du pain rompu, s'il se dessaisissait de la coupe pour l'abandonner aux communiants avec ordre de la faire passer de main en main, je suis sûr, monsieur, que sa conduite vous déplairait très-fort, et que

(1) N. 54, p. 127; n. 189, p. 268.

(2) *Et fingamus sanè liberum esse uti unâ parte aut ambabus, quomodò poterit prohibitio defendi?* Art. 10 de utràque specie, typis Christ. Scholvini, p. 255.

vous lui trouveriez bien de la suffisance et bien de la présomption de vouloir ainsi se distinguer des autres pasteurs. Nous n'avons donc qu'à vous demander pourquoi le Sauveur ayant laissé libre de communier le soir après souper, vous trouveriez néanmoins très-mauvais que quelqu'une de vos communautés voulût communier le soir; vous diriez sans doute que l'usage contraire ayant été établi par de sages réglements, et pour de bonnes raisons, il ne convient pas de suivre le goût et la fantaisie des particuliers au préjudice de l'uniformité. C'est, monsieur, justement la réponse que le concile de Constance fait à votre objection, en disant que la *coutume de communier sous une seule espèce s'étant introduite pour de bonnes raisons, de l'aveu et du consentement des pasteurs de l'Eglise* (1), *et que cette coutume ayant été observée pendant un temps considérable, il fallait la regarder comme ayant acquis force de loi, et qu'il n'est plus permis de la rejeter ni de la changer, indépendamment de l'autorité de l'Eglise, au gré du caprice des particuliers;* paroles du concile qui me donnent lieu de faire ici remarquer un trait de mauvaise foi aussi singulier dans son espèce qu'il est commun aux auteurs protestants qui ont écrit sur cette matière, et qui tous reprochent avec beaucoup d'aigreur à ce concile d'avoir dit que *quoique le Sauveur ait institué l'Eucharistie sous les deux espèces, il faut néanmoins et nonobstant cela ne donner aux laïques que la seule espèce du pain.*

Kemnitius traite cette expression de scandaleuse et d'impie (2), et dit que les papistes en ont aujourd'hui honte eux-mêmes. Luther pour cette raison n'appelle le concile de Constance que le concile de nonobstance. Croiriez-vous après cela, monsieur, que cette expression ne se trouve pas dans le concile? Non, monsieur, elle n'y est pas telle qu'on la rapporte, et je dis de plus que quand elle y serait, elle ne mériterait aucune censure.

Voici les paroles du concile : *Quoique Jésus-Christ ait institué cet adorable sacrement* (3) *le soir après souper, et qu'il l'ait administré à ses disciples sous les deux espèces du pain et du vin, il a été néanmoins et nonobstant cela, sagement réglé par l'autorité des saints canons, et il est établi par une coutume reçue de toute l'Eglise qu'il ne faut point consacrer après souper, ni distribuer ce sacrement à ceux qui ne seront pas à jeun, hors le cas de maladie ou de nécessité ;* où vous voyez, monsieur, que le *quoique* regarde l'heure et le temps de l'institution, et que le *néanmoins* et le *nonobstant* tombent sur le temps auquel il faut communier, et sur la disposition des communiants qui doivent être à jeun, sans qu'il soit fait dans cette période, qu'on nous donne pour être si mauvaise, aucune mention de l'usage où nous sommes de ne recevoir qu'une seule espèce.

J'ajoute que quand l'expression serait telle qu'on l'impute faussement au concile, il n'y aurait aucun sujet raisonnable de s'en offenser; car pourquoi vous serait-il permis de dire : *Quoique Jésus-Christ en instituant l'Eucharistie ait rompu le pain, néanmoins et nonobstant cela nous ne le rompons pas; quoique Jésus-*

(1) *Unde cùm hujusmodi consuetudo ab Ecclesiâ et sanctis Patribus rationabiliter introducta et diutissimè observata sit, habenda est pro lege, quam non licet reprobare, aut sine Ecclesiæ auctoritate pro libitu mutare.* Sess. 13, t. 12 Conc. Labb., p. 100.

(2) *Adeò flagitiosa est illa clausula,* hoc non obstante, *ut jam ipsos pontificios pudeat.* De Com. sub utràque, etc., t. 1 ed. Francof., parte 2, p. 201, n. 30.

(3) *Licèt Christus post cœnam instituerit, et suis discipulis administraverit sub utrâque specie panis et vini hoc venerabile sacramentum, tamen hoc non obstante sacrorum canonum auctoritas, laudabilis et approbata consuetudo Ecclesiæ servavit et servat, quòd hujusmodi sacramentum non debet confici post cœnam, neque à fidelibus recipi non jejunis, nisi in casu infirmitatis aut alterius necessitatis.* Sess. 13, t. 12 Conc. Labb., p. 100.

Christ ait fait passer la coupe de main en main, néanmoins et nonobstant cela nous n'en usons pas ainsi ; quoiqu'il ait lavé les pieds à ses disciples avant que de célébrer la cène, néanmoins et nonobstant cela nos ministres ne le font pas à l'égard de ceux qui doivent approcher de la sainte table ? Pourquoi toutes ces expressions serontelles innocentes dans votre bouche, et qu'à nous ce sera un crime et une impiété de dire : *Quoique Jésus-Christ ait institué l'Eucharistie sous les deux espèces, néanmoins et nonobstant cela nous ne donnons aux laïques que la seule espèce du pain ?* Quel sujet de critique y trouve-t-on, s'il est vrai, comme je l'ai prouvé si amplement, qu'il n'est point essentiel au sacrement de recevoir les deux espèces? En vérité, il faut avoir une étrange envie de mordre, quand, pour donner de meilleurs coups de dents, on ne craint pas de falsifier si honteusement un texte, sans s'apercevoir que quand le texte serait tel qu'on veut le faire, les coups de dents porteraient à faux, et ne trouveraient pas de prise.

Je puis tout aussi peu pardonner à votre Calixte d'avoir fait un raisonnement propre à en imposer aux simples, sans s'apercevoir que si son raisonnement était juste, il conclurait également contre lui ; voici comme il raisonne, avec l'assurance de nous terrasser par la force de sa dialectique : *Un prêtre catholique*, dit-il, *qui donne aujourd'hui la communion sous les deux espèces, pèche, à ce que prétendent les catholiques, parce qu'il fait autrement que le pape ne l'a ordonné ; ce prêtre néanmoins en donnant les deux espèces administre l'Eucharistie comme Jésus-Christ l'a instituée; donc celui qui fait comme Jésus-Christ l'a institué pèche, parce qu'il fait autrement que le pape ne l'a ordonné* (1). Chose la plus absurde qu'on puisse avancer, à ce que prétend Calixte.

Cet auteur est fort plaisant de ne nous parler ici que du pape, comme si tous les évêques du monde chrétien et orthodoxe n'eussent pas également concouru à former le décret du concile de Constance pour maintenir un usage qui était déjà établi. Mais ce n'est pas là le point dont il s'agit maintenant, je ne prétends que faire remarquer ici la mauvaise subtilité de Calixte en la tournant contre lui. Un ministre protestant, dirai-je également, qui donne la communion à son peuple le soir est blâmable, parce qu'il fait autrement qu'il n'a été réglé par les consistoires : ce ministre néanmoins, en donnant la communion le soir, administre l'Eucharistie comme Jésus-Christ l'a instituée ; donc celui qui fait comme Jésus-Christ l'a institué est blâmable, parce qu'il fait autrement qu'il n'a été réglé par les consistoires. Chose du moins aussi ridicule que celle que l'on improuve si fort dans la conclusion précédente.

Calixte ne savait donc pas, ou faisait semblant de ne pas savoir, que celui qui a institué les sacrements a laissé au pouvoir de l'Eglise de changer tout ce qui n'est pas de leur essence ; que celui qui a chargé l'Eglise d'administrer les sacrements l'a aussi revêtue d'une autorité respectable et propre à se faire obéir, quand elle en réglerait la dispensation ; que des rites très-conformes à l'institution, venant à être changés par cette autorité de l'Eglise, passent du rang des usages libres et indifférents au rang des usages défendus.

Si Calixte eût fait attention à ces principes, qu'il n'est permis ni d'ignorer, ni de contredire, il se serait peut-être dispensé de se mettre l'esprit si fort à la gêne pour nous faire des raisonnements, où vous voyez, monsieur, qu'il n'y a pas ombre de solidité. Ou plutôt ne me sera-t-il pas permis de le soupçonner d'avoir bien senti la faiblesse de ses raisons, et d'avoir voulu les envelopper de ces tours si étudiés, pour surprendre plus aisément le plus grand nombre de ses lecteurs peu faits à ces sortes de chicanes? Mais au lieu de tant compter sur le peu de pénétration de ses lecteurs amis, ne devait-il pas se défier de celle de ses adversaires, et ne pas s'exposer à voir ainsi dévoiler ces petites ruses de logique, peu dignes de la réputation d'un grand théologien, qu'il s'est acquise chez vous, et dont il n'est pas peu redevable à votre bonté pour lui?

Pour ce qui est de l'amour de la distinction, qu'on reproche à nos prêtres, comme si c'était le désir de s'élever au-dessus du commun des fidèles qui les eût portés à se réserver la coupe pour eux seuls, sans en faire part au peuple, il y a vraiment lieu de s'étonner qu'on ne remarque pas que quand les prêtres communient sans célébrer ils ne reçoivent plus la communion que comme les autres fidèles, je veux dire sous la seule espèce du pain. Prêtres, évêques, cardinaux, pape, lorsqu'ils ont à recevoir le viatique, s'avisent-ils jamais d'exiger qu'on leur donne la coupe? et quand ils se trouvent hors d'état de dire la messe, ou pour incommodité, ou pour quelque autre empêchement, et qu'ils ont la dévotion de vouloir communier, ne se contentent-ils pas de ce qui est donné aux laïques? pensa-t-on jamais à les privilégier? Si c'est l'amour de la distinction qui les gouverne, comment cet amour ne les accompagne-t-il pas lorsqu'ils approchent de l'autel, non pour y célébrer le sacrifice, mais pour participer au sacrement? le désir de se distinguer s'étoufferait-il tout-à-coup, lorsqu'il y a les mêmes raisons de le voir subsister également? Que la malignité est outrée dans ses réflexions, et qu'elle réussit mal dans ses conjectures ! elle croyait faire ici d'heureuses découvertes, et elle ne fait que se découvrir elle-même.

Mais, nous demande-t-on, pourquoi le prêtre célébrant ne se dispense-t-il jamais de prendre la coupe? c'est, monsieur, parce que la nature du sacrifice qu'il offre à Dieu l'exige ainsi ; c'est un sacrifice selon l'ordre de Melchisédech qui offrit du pain et du vin au Très-Haut ; il faut employer la même matière au sacrifice nouveau, et ce n'est que par-là qu'on peut lui conserver telle qualité. C'est de plus un sacrifice destiné de sa nature à représenter le sacrifice de la croix, en marquant la séparation qui s'est faite du sang et du corps : or cette représentation ne peut se faire exactement que par les deux symboles, dont l'un marque le corps, l'autre le sang, et les paroles qui se prononcent en consacrant l'un et l'autre nous retracent parfaitement la division qui s'en est faite. Aussi ne s'est-il vu depuis le commencement du christianisme aucun exemple de prêtre qui ait célébré le sacrifice avec une seule espèce, tandis qu'il s'est vu des millions de communiants qui se sont contentés de recevoir la seule espèce du pain. C'est donc dans la nature du sacrifice, et non dans la vanité des prêtres, qu'il faut chercher la raison de la distinction qui se voit entre les prêtres et le peuple concernant l'usage de la coupe.

CONCLUSION.

Je ne m'aperçois pas, monsieur, qu'en donnant trop d'étendue à ma matière je me mets en danger de vous ennuyer. Il est donc temps de penser à finir, et je le ferai en vous priant de réfléchir si après tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire touchant l'article de la communion sous une seule espèce, cet article a pu être à MM. vos ancêtres un sujet légitime de se séparer de nous. Rappelez-vous, s'il vous plaît, les points capitaux de tout ce qui a été dit sur cette matière. Vous avez vu qu'en recevant une seule espèce on reçoit autant qu'en recevant les deux ; que Jésus-Christ promet à ceux qui n'en reçoivent qu'une les mêmes avantages qu'à ceux qui reçoivent conjointement l'une et l'autre ; que les premiers chrétiens ne

(1) *Qui Eucharistiam sub utrâque administrat, quia aliter agit quàm pontifex constituit, ideò peccat. Qui Eucharistiam sub utrâque administrat, agit quemadmodùm Christus instituit. Ergo aliquis, qui agit quemadmodùm Christus instituit, ideò, quia aliter agit quàm pontifex constituit, peccat.* Disput. contra comm. sub unâ, edit. Helmest., n. 94, p. 125.

se sont fait aucune obligation de communier sous les deux espèces, s'étant contentés très-souvent de n'en recevoir qu'une; que dans tout l'Evangile il ne se trouve aucun précepte qui oblige tous les fidèles à participer à la coupe; que l'usage d'une seule espèce n'a rien qui soit contraire à l'institution de Jésus-Christ.

Voilà, monsieur, les articles que je m'étais chargé de prouver; je crois l'avoir fait en fournissant des preuves telles que je les ai promises, preuves de nature à pouvoir et à devoir contenter tout esprit raisonnable; et si l'attention avec laquelle vous les avez examinées n'a point été affaiblie par je ne sais quelle pente naturelle que l'on a à mépriser, à dédaigner et à rejeter tout ce qui choque les premières idées dont on s'est laissé prévenir, je me tiens très-assuré, monsieur, que je ne passerai pas dans votre esprit pour m'être avancé témérairement, et que je n'aurai point à essuyer le reproche de vous avoir manqué de parole.

Qu'y a-t-il donc dans l'article de la communion sous une seule espèce qui puisse fonder en aucune manière la justice de votre séparation? Ne savons-nous pas que les chefs de votre prétendue réforme ont eux-mêmes regardé cet article comme étant de très-petite conséquence? Luther, après s'être ouvertement révolté contre l'Eglise, censura grièvement Carlostat (1), de ce que, contre son avis, il avait établi la communion sous les deux espèces, lui reprochant de mettre toute la réforme *dans des choses de néant.* Dans une instruction qu'il écrivit sur ce sujet en 1522, il dit en termes exprès : *Si vous arrivez dans un endroit où l'on ne donne qu'une seule espèce, contentez-vous de n'en recevoir qu'une; si l'on y donne les deux, recevez les deux, et n'allez pas vous distinguer de la multitude en vous opposant à la pratique que vous trouverez établie* (2). En 1523 Mélancton fit imprimer à Haguenau un livre intitulé : *Lieux communs*, où l'on voit qu'il range parmi les choses indifférentes la communion sous une ou sous les deux espèces (3). En 1528, dix ans après que Luther se fut érigé en réformateur, faisant la visite des églises de Saxe, il laissa encore positivement la liberté de n'en prendre qu'une (4); et, qui plus est, c'est que pour marquer d'une manière plus énergique ce qu'il pensait sur ce sujet, il dit au troisième tome de ses ouvrages (5) : *Si un concile ordonnait ou permettait les deux espèces, en dépit du concile nous n'en prendrions qu'une, ou nous ne prendrions ni l'une ni l'autre, et maudirions ceux qui prendraient les deux en vertu du concile.*

Je ne m'arrêterai pas à relever ici ce qu'il y a de frappant dans ces étranges paroles. Je pourrais, monsieur, vous faire remarquer que cet homme si spécialement inspiré de Dieu, n'ouvre guère la bouche sans faire voir une espèce de fureur et de manie, une attache inconcevable à son sens avec un mépris infini de toute autorité, quelque grande qu'elle puisse être : mais pour ne pas m'arrêter à des réflexions qui pourraient vous faire peine, je me contenterai de demander depuis quand la communion sous une seule espèce est devenue une profanation du mystère, une mutilation du sacrement, une contravention formelle au précepte et à l'institution de Jésus-Christ? Si elle est tout cela, comment Luther ne l'a-t-il pas vu? et s'il l'a vu, comment a-t-il pu permettre cette communion, et la ranger parmi les choses indifférentes?

Calixte dit bonnement que Luther et ses premiers associés *ayant entrepris la réforme plutôt par la violence d'autrui que de leur propre volonté, ils ne purent pas au commencement découvrir la nécessité du précepte de communier sous les deux espèces, ni rejeter la coutume; mais qu'étant sortis peu à peu, et comme par degrés, des épaisses ténèbres dans lesquelles ils se trouvaient engagés, ils avaient vu, au premier rayon de lumière, que la communion sous les deux espèces était permise, et que dans la suite ils avaient compris qu'elle était nécessaire en vertu du précepte de Jésus-Christ* (1).

En vérité, monsieur, nous sommes bien obligés à Calixte de l'aveu ingénu qu'il nous fait ici, en reconnaissant que les auteurs de la réforme ont agi non tant par le mouvement de leur propre volonté que par la violence d'autrui, c'est-à-dire non tant par un motif de zèle et par un amour sincère de la vérité que par un esprit de contradiction et de ressentiment. Tant que ces messieurs disputent sur quelque point de controverse, faute de raisons, ils paient de chicanes, et viennent assez souvent à bout d'obscurcir la matière; mais dès qu'ils touchent aux principes de la réforme, la vérité leur échappe malgré eux dans le temps qu'on s'y attend le moins, et quelque intérêt qu'ils aient à la supprimer.

Quoi! Luther, ce vaisseau choisi, ce flambeau si lumineux, n'a pu pendant dix ans entiers découvrir la nécessité du précepte de communier sous les deux espèces, ni rejeter la coutume? Il ne l'a pu tandis que le moindre ministre de village, que dis-je? le moindre de vos artisans, la femme du plus bas étage, voient du premier coup d'œil un précepte si clairement marqué, que c'est, à leur avis, être absolument aveugle que de ne pas le voir?

Il faut certainement que la Providence, qui a choisi Luther pour le mettre à la tête du grand ouvrage de la réforme, et qui dans ce dessein lui a enrichi l'esprit des connaissances les plus rares, ait gardé une conduite bien extraordinaire à son égard, en refusant de lui communiquer, sur l'article qui fait aujourd'hui le principal sujet de nos contestations, des lumières qu'elle a prodiguées depuis si libéralement en faveur de la plus vile populace.

Que ne disons-nous plutôt que Luther, arrêté par le consentement général des chrétiens orthodoxes de son temps, par l'idée constante de tous les siècles, par la promesse et l'exemple de Jésus-Christ, n'avait osé d'abord faire le procès au monde entier ancien et moderne; mais que, enhardi dans la suite par le progrès de sa doctrine, par la déférence aveugle de ses disciples à ses sentiments, par la simplicité du peuple, qu'il avait infatué de l'idée de la pure parole de Dieu, tandis qu'il ne lui débitait que ses imaginations, et ses explications arbitraires de l'Ecriture, poussé d'ailleurs par des sentiments toujours plus vifs d'aigreur et d'animosité contre l'Eglise romaine, il avait cherché à s'en éloigner le plus qu'il lui était possible par une plus grande contrariété et de dogmes et de pratique, et que, pour profiter de la disposition où il voyait le peuple d'aimer à s'égaler en ce point aux prêtres, comme si sa condition en devenait par-là meilleure et plus relevée, il avait flatté cette faiblesse en faisant valoir je ne sais quelles vaines ap-

(1) *Tom. 2 Epist. Luth. ad Casp. Guttol.*, epist. 56.
(2) *Tom. 2 edit. Germ. Jen.*, apud Christ. Rædinger., p. 100 b.
(3) *Sequenti anno 1523, editi sunt Hagenoæ* Loci communes *Philippi Melanchtonis, in quibus communionem sub unâ inter res medias et in arbitrio nostro positas numerat.* Calixt., in disp. contra comm. sub unâ, n. 199, 285.
(4) *Tom. 4 edit. Germ.*, apud Donat. Ritzenhain., p. 341.
(5) *Tom. 3 edit. Jen. Germ.* 1560, p. 247 b.

(1) *Auctoribus reformationis, ad quam instituendam alienâ potiùs violentiâ compulsi, quàm suâ sponte et præmeditato diù consilio accesserunt, sub initio ejus haud satis promptum fuit necessitatem præcepti videre et agnoscere, inolitamque consuetudinem penitùs rejicere... Cùm tenebris gradatim emergerent, ad primam lucis stricturam animadvertebant licitum esse communionem utriusque speciei; deinde verò ex præcepto Christi necessariam quoque esse intellexerunt.* N. 199, pag. 285, 286.

parences de précepte; précepte qu'il n'aperçut que lorsque son dépit fut monté au suprême degré, et qu'il jugea ce fantôme de précepte propre à rendre son parti irréconciliable avec l'Eglise? Voilà, monsieur, les véritables ressorts qui ont fait varier si honteusement Luther, et non ceux qui nous sont indiqués par Calixte contre toute vraisemblance.

Mais quoi qu'il en puisse être des conjectures de Calixte et des miennes, il y aura toujours cette différence entre les raisonnements que nous faisons lui et moi, que les siens ne tendent qu'à attaquer et à critiquer l'Eglise, et à la charger du blâme de la plus indigne prévarication, au lieu que les miens n'ont d'autre but que de la justifier, et de la défendre contre les vains efforts de ses adversaires.

En effet, monsieur, si la communion sous une seule espèce est aussi mauvaise qu'on la fait chez vous, il faut que l'Eglise, je ne dis pas la seule Eglise romaine, mais l'Eglise universelle, qui comprenait avant Luther toutes les églises particulières qui pouvaient passer pour orthodoxes; il faut, dis-je, que cette Eglise soit tombée dans l'erreur la plus grossière, et qu'elle y ait persévéré du moins pendant trois siècles, frustrant les fidèles de la chose la plus nécessaire au salut, et agissant directement contre les vues et les desseins du Sauveur: car nous savons par le témoignage d'Alexandre de Hales, mort en 1245, que les fidèles de son temps ne recevaient déjà plus la communion que sous une seule espèce (1). Le concile de Londres tenu en 1175 défend de tremper le pain consacré dans le vin, sous prétexte de rendre la communion complète (2), ce qui fait voir qu'on la jugeait complète sans cette précaution, et que dans la plupart des églises on ne donnait déjà plus que la seule espèce du pain. Le concile de Constance, célébré en 1414, en disant que la coutume de ne donner qu'une seule espèce était en usage depuis très-longtemps (3), ne permet pas de croire que les Pères assemblés eussent osé s'exprimer ainsi, si on avait pu les convaincre que cette coutume ne s'était introduite que de leurs jours, ou fort peu d'années avant qu'ils vinssent au monde. Il est donc évident que, plus de trois cents ans avant Luther, l'usage général était de ne donner aux laïques la communion que sous une seule espèce.

Vous voulez, monsieur, que ce soit là une erreur, un abus, une profanation, un violement de tous les droits les plus sacrés; donc l'Eglise a erré pendant plus de trois cents ans et dans le dogme et dans la pratique, et, qui plus est, l'Eglise a erré non seulement en connivant à la pratique abusive des peuples, mais aussi en confirmant cette pratique, et en l'autorisant par une sentence définitive d'un concile général; car, comme le remarque très-bien le savant Eccius, au rapport de Calixte même (n. 170, p. 242): *Il y avait au concile de Constance les cinq nations, italienne, allemande, française, espagnole et anglaise, et sous ces cinq nations étaient compris les autres royaumes de la chrétienté orthodoxe.*

Calixte prétend (*ibidem*) que les hussites de Bohême et les wiclefistes de Moravie n'ayant pas accédé à la décision du concile, cette doctrine ne peut passer pour un jugement universel de l'Eglise; mais depuis quand les sectes hérétiques ont-elles fait partie de l'Eglise universelle? Je demande à Calixte si en acceptant leur doctrine sur la nécessité de la coupe, il serait prêt à souscrire à tous leurs autres dogmes; je lui demande si c'est à ces sectes que conviennent les marques de la vraie Eglise, l'universalité, la perpétuité, la constante visibilité; ou si c'est au grand corps des chrétiens, qui avait à combattre ces sectes nouvelles et méprisables.

Que si l'unique corps, qui pût alors passer pour être la vraie Eglise de Jésus-Christ, a erré pendant un temps considérable sur un article si important, comment sera-t-il vrai de dire que l'Eglise a été constamment assistée par le Saint-Esprit, que *l'Esprit-Saint lui a enseigné toute vérité*, que *Jésus-Christ a été tous les jours avec elle sans aucune interruption* que *les portes de l'enfer n'auront pas prévalu, et ne prévaudront jamais contre elle?* Quoi! l'Eglise pendant trois siècles entiers a mal administré le sacrement de l'Eucharistie? elle n'en a eu que de fausses idées? elle a fait un vol sacrilége en enlevant au peuple la moitié du sacrement contre la volonté expresse de l'instituteur, du législateur, du testateur? On veut tout cela, et on ne remarque pas l'opposition formelle de cette prétention avec les promesses de Jésus-Christ! On croit la divinité de celui qui a si fort garanti la doctrine et la conduite de l'Eglise, et on ne juge pas indigne de lui d'avoir manqué visiblement à sa parole! n'y aurait-il pas de la puérilité à tant disputer sur la coupe, si le christianisme devenait une fable? et n'en serait-ce pas une en effet, si l'auteur et le consommateur de notre foi nous avait fait des promesses si manifestement fausses et trompeuses? C'est ainsi, monsieur, que vos assertions si positives sur la nécessité de la coupe, considérées avec les conséquences dont elles sont suivies, ne vont à rien moins qu'à entraîner après soi la ruine entière du christianisme.

Mais, nous dit-on, et c'est l'auteur de l'Apologie qui nous le dit, et conséquemment c'est une réponse avouée de tout le parti: *L'Eglise est digne d'excuse de n'avoir reçu qu'une seule espèce, ne pouvant avoir les deux* (1); *il n'en est pas de même des auteurs de cette injustice.* Luther parle sur le même ton, en disant que *l'Eglise se trouve disculpée aux yeux de Dieu d'avoir été privée par force et contre sa volonté de l'une des deux espèces* (2).

Assurément les auteurs de la réforme se sont ici formé une plaisante idée de l'Eglise; est-ce donc que le pape, les évêques et les pasteurs ne faisaient pas partie de l'Eglise? ne sont-ce pas eux qu'on appelle l'Eglise enseignante, et le peuple n'est-il pas ce qu'on appelle l'Eglise enseignée? Mais si l'Eglise enseignante a donné dans l'erreur, si l'Eglise enseignée a succombé à la violence, qu'est-il resté de sain et d'entier dans l'Eglise? Chose étrange, les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre l'Eglise, c'est le Sauveur qui nous en assure, et les évêques joints au pape ont prévalu contre elle! funeste prérogative qu'on accorde aux évêques, d'avoir pu ce que ne pourra jamais ni toute la ruse, ni toute la rage des démons!

Vous avez vu, monsieur, que, de l'aveu de la Confession d'Augsbourg (3), ce n'est point par aucune ordonnance des supérieurs ecclésiastiques que la communion sous une seule espèce s'est établie, qu'on ignore l'auteur de cette pratique, et le temps précis auquel elle a commencé, et par conséquent qu'on ne peut en trouver la source que dans la cessation volontaire des peuples; de sorte qu'il paraît que la Confession d'Augsbourg disculpe les évêques et charge le peuple, tandis que l'Apologie de la Confession disculpe le peuple pour charger les évêques; concert merveilleux des idées qui ont concouru à former des plaintes contre nous, et digne sort de ceux qui en chicanant mal à propos l'Eglise, ont si bien arrangé leurs plaintes qu'ils ont perdu le souvenir de ce qu'ils avaient

(1) *Fideles integrum et perfectum sumunt sacramentum, nec tamen sumunt nisi sub alterâ specie tantùm.* Quæst. 10, de Sacram. Euchar., art. 1, ed. Colon. p. 234.

(2) *Inhibemus ne quis quasi pro complemento communionis intinctam alicui Eucharistiam tradat.* Can. 16, t. 12 Conc. Labb., p. 1466.

(3) *Cùm hujusmodi consuetudo diutissimè observata sit.* Sess. 13, t. 12 Conc. Labb., p. 100.

(1) *Nos quidem Ecclesiam excusamus, quæ hanc injuriam pertulit, cùm utraque pars ei contingere non posset*, etc.

(2) T. 6 edit. Jen. Germ., p. 91.

(3) *Art. 22 Conf. Aug., in lib. Concord.*, ed. Tubing. 1580, p. 9 b.

dit, pour tomber dans de honteuses contradictions, et cela en composant des livres qui devaient servir de règle et de symbole à tout le parti.

Ne trouverez-vous pas, monsieur, qu'il vaut incomparablement mieux respecter la pratique de l'Eglise, et déférer humblement à ses décrets, que de chercher à l'excuser par de si mauvaises raisons, qui ne la mettent aucunement à couvert du blâme d'avoir failli? Quand il s'agit des mystères les plus inconcevables, tels que sont la trinité des personnes en un seul Dieu, l'union de deux natures en une seule personne, les arrêts de l'Eglise suffisent pour rassurer notre foi, et nous tranquilliser parfaitement l'esprit; comment donc la même autorité ne nous suffirait-elle pas pour nous faire acquiescer à l'explication d'un texte ou deux de l'Ecriture? surtout si cette explication est favorisée d'ailleurs, comme elle l'est ici, et par la raison et par la constante tradition.

Que risque-t-on chez nous, monsieur, en ne recevant qu'une seule espèce? et que ne risquez-vous pas en recevant les deux de la main de vos ministres? Vous ne pouvez disconvenir que ceux qui communient chez nous en recevant une seule espèce ne reçoivent véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ, et nous soutenons hautement (ne pensez pas au reste, monsieur, que ce soit pour vous faire peine, nous en sommes bien éloignés; si nous disons ici librement notre sentiment, ce n'est que parce qu'il est de votre intérêt de ne le pas ignorer), nous soutenons, dis-je, qu'en recevant chez vous les deux espèces on ne reçoit que du pain et du vin sans participer au corps et au sang de Jésus-Christ.

Il a été prouvé par la cinquième lettre d'un docteur allemand à un gentilhomme protestant d'une manière à ne pas souffrir de réplique, que messieurs vos ministres n'ont aucun pouvoir de consacrer. Prenez la peine, monsieur, de lire attentivement cette lettre, et de comparer les raisonnements que nous y faisons pour attaquer votre ministère, avec les raisonnements que vous faites pour attaquer notre communion, et vous verrez que ce qui se dit pour prouver la nullité du pouvoir de vos ministres est d'une tout autre force que tout ce qui peut se dire pour prouver l'insuffisance de notre communion.

De quoi vous servira donc, monsieur, d'avoir les deux espèces, si ce sont des espèces vides et sans réalité? ne vaut-il pas incomparablement mieux n'en avoir qu'une seule, qui contienne toute la chose qui est représentée par les deux, que d'avoir deux vaines représentations, qui ne contiennent rien de ce qu'elles représentent? peut-on rester dans le besoin quand on a le corps et le sang de Jésus-Christ? et quand on n'a ni l'un ni l'autre, est-on en droit de se croire dans l'abondance? sont-ce les espèces qui font nos richesses, ou plutôt n'est-ce pas ce qui y est renfermé en vertu d'une consécration légitime? Que vos ministres nous reprochent après cela de donner atteinte au testament de Jésus-Christ, et d'enlever aux fidèles une partie de leur héritage; nous leur disons que nous n'enlevons rien aux fidèles, puisque nous leur donnons tout ce qui fait le prix et la valeur de la chose, et que pour eux on ne les charge pas seulement d'enlever à leurs ouailles une partie de l'héritage, mais qu'on leur démontre qu'ils les frustrent du tout, en ne leur donnant que de vaines ombres pour la réalité.

N'en voilà que trop, monsieur, pour repousser tous les traits qu'on lance contre nous; et je ne crains plus que l'article de la communion sous une seule espèce puisse encore vous paraître un sujet légitime de rester séparé de l'Eglise ancienne, universelle, répandue par toute la terre, toujours continuée depuis le temps des apôtres jusqu'à nous, par une suite de peuples de même créance, par une suite de pasteurs de même doctrine, se succédant les uns aux autres sans aucune interruption; de cette Eglise, dans laquelle ont vécu un si grand nombre de personnes illustres en sainteté et en miracles, et dans laquelle ont vécu tous vos ancêtres, à remonter depuis Luther jusqu'à l'établissement du christianisme dans ces contrées.

J'ai même tout sujet d'espérer que cet article étant éclairci de manière à faire paraître les ruses et les artifices de ceux qui vous ont engagé dans le schisme, ce sera un fort préjugé en faveur des autres articles sur lesquels il pourrait vous rester quelque difficulté; car si ce qui passe chez vous pour être aujourd'hui le principal sujet de plainte n'est rien moins qu'un sujet de plainte légitime, que faudra-t-il penser de tout le reste? On entend tous les jours plusieurs membres de votre illustre corps dire que si l'on donnait la coupe chez nous, ils n'hésiteraient pas un moment à se joindre à nous; si cette parole est bien sincère, et qu'ils méditent attentivement tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire dans cette lettre, il y a certainement tout lieu d'espérer que nous ne tarderons pas beaucoup à bénir Dieu de leur retour à l'Eglise. Fasse le Ciel, monsieur, que vous et vos illustres collègues voyiez tous également les artifices dont on s'est servi pour vous engager dans le schisme, et que vous compreniez en même temps combien il est nécessaire pour votre salut de renoncer à ce schisme et de rentrer dans l'unique véritable bercail de Jésus-Christ! C'est le plus ardent de mes souhaits; il ne peut être faible dans celui qui a l'honneur d'être avec un zèle sans borne, comme aussi avec un respect sans mesure, monsieur, etc.

DIXIÈME LETTRE.

SUR L'INVOCATION DES SAINTS.

Monsieur,

Je pense avoir suffisamment éclairci toutes les difficultés qui concernent le mystère de l'Eucharistie, et si vous avez sérieusement réfléchi sur ce que j'ai eu l'honneur de vous dire touchant le sacrifice de la messe, le culte que nous rendons à Jésus-Christ dans l'Eucharistie, la communion sous une seule espèce, comptant sur la justesse de votre discernement, qui ne vous permet pas de refuser votre approbation à des défenses aussi solides que celles que j'ai fournies sur ces trois articles, je me persuade que non seulement vous cesserez d'y rien voir qui puisse former aucun obstacle à votre réunion avec nous, mais que de plus vous y trouverez de puissants motifs pour renoncer à un schisme très-visiblement mal fondé, vu la nullité des griefs qui jusqu'ici vous ont paru les plus propres à l'autoriser.

Le désir de vous voir rentrer dans notre communion, la seule qui subsiste depuis le temps des apôtres, la seule qui offre une suite de pasteurs non interrompue, la seule qui se trouve répandue par toute la terre, la seule qui n'est sortie d'aucune société chrétienne, et dont toutes les autres sociétés chrétiennes sont sorties, le désir, monsieur, de vous voir rentrer dans cette communion si parfaitement marquée des caractères de la véritable Église de Jésus-Christ, me rend attentif à rechercher tout ce qui peut vous en éloigner, et je pense voir dans la pratique où nous sommes d'invoquer les saints, un des sujets qui vous semblent les plus légitimes pour res-

ter séparés de nous. Vous nous reprochez de transférer les droits du Créateur à la créature, d'affaiblir la confiance en Jésus-Christ, d'obscurcir sa gloire et ses mérites, de nous occuper d'un culte vain et inutile, que vous qualifiez de pure invention humaine, et dont vous voulez qu'il n'y ait pas le moindre vestige dans l'Écriture.

Permettez-moi, monsieur, d'examiner si ces reproches sont fondés sur l'équité ou sur d'injustes préventions; s'ils tombent uniquement sur nous, ou s'ils n'intéressent pas également les chrétiens de la plus pure antiquité; si ces mêmes reproches se bornent à blâmer notre confiance aux prières des saints, ou s'ils ne vont pas pour la plupart jusqu'à condamner également la confiance que nous avons vous et nous aux prières des vivants.

J'éclaircirai cette matière beaucoup moins par des raisonnements que par des faits; nous verrons ce qui s'est pratiqué dès l'origine du christianisme en tout temps et en tout lieu, et quand j'aurai fait voir quelle a été sur ce point la pratique générale et constante de tous les chrétiens, à remonter jusqu'au temps des apôtres, je ne serai nullement en peine de la justifier. Si messieurs vos ministres ont bien assez de courage pour oser condamner l'antiquité la plus pure, et qu'ils ne craignent pas de traiter d'abus intolérable l'usage universel de tous les siècles et de toutes les nations, je doute fort, monsieur, que vous puissiez être du même goût; le moins que je me promette d'une raison aussi éclairée que la vôtre, c'est que quand vous vous serez parfaitement assuré de la vérité de fait que j'entreprends d'établir, vous suspendrez votre jugement pour examiner avec plus d'attention si ce que l'on objecte contre l'invocation des saints est de quelque solidité, et si ce que nous disons pour la défense de cette pratique ne doit pas satisfaire tout esprit raisonnable.

Je réduis donc à trois articles tout ce que je dois avoir l'honneur de vous dire sur ce sujet : 1° Je rapporterai les faits qui constatent l'usage universel des chrétiens de tous les temps, d'invoquer les saints pour leur demander le secours de leurs prières; j'examinerai en second lieu ce que messieurs vos ministres y trouvent à redire, et je ferai voir que leur critique est du moins aussi vaine qu'elle est hardie, pour ne pas dire téméraire; en troisième lieu, je remonterai jusqu'à la source de cette pratique, et je découvrirai les véritables principes sur lesquels elle est fondée; principes que vous verrez être très-clairement établis dans l'Écriture.

Voilà, monsieur, tout le plan de l'écrit que je destine à la défense de l'invocation des saints; je m'assure que vous y trouverez des choses dont la lecture vous fera plaisir; on aime naturellement à s'instruire des mœurs et des usages des premiers chrétiens, et les particularités que je rapporterai sur le sujet en question seront des plus intéressantes. Vous serez certainement surpris de voir les marques éclatantes que Dieu a données de son approbation en faveur d'une pratique qu'on condamne si hautement chez vous; je ne dirai rien que je ne puise dans les sources les plus pures; et les esprits les plus critiques ne pourront contester sur l'authenticité des pièces que je citerai; j'abandonnerai la plupart des faits à vos propres réflexions, bien persuadé que votre équité naturelle vous en dictera plus que je ne pourrais vous en suggérer.

§ Ier. *Invocation des saints fondée sur l'usage universel des chrétiens de tous les temps.*

Je commence d'abord par rapporter ce qui se passa à la mort de S. Polycarpe, disciple de l'apôtre S. Jean, et premier évêque de Smyrne. On ne peut guère remonter plus haut. Vous y verrez, monsieur, des honneurs rendus au saint martyr, très-conformes à ceux que nous rendons aujourd'hui aux saints, et dont vous vous faites un sujet assez ordinaire de critique. C'est une épître de l'église de Smyrne adressée aux églises du Pont, et rapportée par Eusèbe, pièce des plus authentiques et des moins contestées qu'il y ait; c'est, dis-je, cette pièce qui nous en instruit. Nous y lisons que le saint vieillard ayant été condamné au supplice du feu pour sa constance à confesser le nom de Jésus-Christ, les flammes suspendirent leur activité à son égard; qu'un bourreau aussi impatient que surpris de cet événement, lui plongea l'épée dans le sein, d'où il sortit un ruisseau de sang si abondant, qu'il suffit à éteindre le feu. Les chrétiens pensèrent aussitôt à enlever le corps; mais les Juifs, jaloux de leur gloire, représentèrent au gouverneur qu'il y avait danger qu'ils n'abandonnassent leur Dieu crucifié, pour faire de celui qui venait d'expirer un nouvel objet de leur culte. Le corps fut donc réduit en cendres; les chrétiens ne laissèrent pas de recueillir quelques os que le feu avait épargnés; ils les conservèrent plus précieusement que si c'eût été *de l'or et des pierres précieuses*, ce sont les propres termes de la lettre, et les mirent en dépôt dans un lieu honorable, pour s'y assembler tous les ans au jour de la mort du saint martyr, et en célébrer la mémoire avec une sainte allégresse (1). Voilà, monsieur, le culte des saints, la vénération des reliques, les fêtes en l'honneur des S. martyrs bien marqués dès les premiers temps du christianisme.

Le même Eusèbe, qui nous a fait part de la lettre dont je viens de rapporter un extrait, raconte d'une sainte vierge nommée Potamiène, martyr du troisième siècle, que se tenant fort obligée du soin qu'avait eu un de ses gardes, quoique païen, de la défendre contre les insultes de ceux qui la chargaient d'injures lorsqu'on la conduisait au supplice, elle lui promit de se souvenir de lui après sa mort, et de lui obtenir de Dieu la récompense de sa charité. Elle tint parole; car trois jours après son martyre, elle apparut pendant la nuit à son charitable défenseur, lui mettant une couronne sur la tête, et lui disant qu'elle avait obtenu de Dieu ce qu'elle avait demandé pour lui. Basilides (c'était le nom du garde) ne tarda pas à sentir l'effet des prières de la sainte; il se trouva subitement changé, et si pénétré d'amour et d'estime pour la religion chrétienne, qu'il n'hésita pas à l'embrasser, ce qui lui fit obtenir peu de temps après la couronne du martyre.

Vous comprenez, monsieur, au récit de ce fait, que les saints ne se contentent pas de prier dans le ciel pour les besoins de l'Église en général, ce qu'on ne fait aucune difficulté d'accorder chez vous; mais que de plus, ils s'intéressent encore aux besoins des particuliers; qu'ils s'emploient pour leur obtenir des grâces, et que leurs prières sont très-puissantes auprès de Dieu pour leur en obtenir d'insignes.

S. Cyprien, évêque de Carthage, était si persuadé de cette vérité, qu'il fit avec le pape Corneille une espèce de convention, par laquelle ils se promirent que celui qui viendrait à mourir le premier ne manquerait pas de prendre les intérêts de l'autre à cœur, en priant soigneusement le Seigneur pour lui (2). Et le même saint, écrivant à des vierges consacrées à Dieu, leur dit : Quand vous serez parvenues au lieu destiné à récompenser l'amour que vous avez eu pour la virginité, ne manquez pas pour lors de vous souvenir de nous (3).

(1) *Atque ita nos demum ossa illius gemmis pretiosissimis cariora et quovis auro potiora colligentes, ubi decebat condidimus; quo etiam in loco nobis, si fieri poterit, convenientibus concedet Deus natalem ejus martyrii diem cum hilaritate et gaudio celebrare.* L. 4 Hist. eccles., c. 15, edit. Mogunt., ex versione Valesii, p. 135.

(2) *Si quis nostrûm prior divinæ dignationis celeritate præcesserit, perseveret apud Deum dilectio nostra*, etc. L. 1, epist. 1, ed. Froben., p. 3.

(3) *Tantùm mementote tunc nostri, cùm incipiet in*

Mais, comme il ne s'agit pas tant ici de l'intercession des saints que de l'usage où nous sommes de les invoquer, il serait assez inutile de prouver plus au long qu'on s'est toujours promis de grands avantages de leur intercession, et que très-souvent on en a ressenti de puissants effets ; il vous faut des exemples qui fassent voir que les chrétiens des premiers siècles ont eu recours aux prières de ceux qui avaient déjà quitté la terre, et qu'on ne doutait pas être parvenus au séjour de la gloire.

Il ne sera pas difficile, monsieur, de vous satisfaire. S. Grégoire de Nazianze rapporte de sainte Justine, vierge et martyr du troisième siècle, qu'un jeune païen, nommé Cyprien, ayant conçu à la vue de sa rare beauté une violente passion pour elle, n'omit rien pour triompher de sa vertu, jusqu'à employer les secrets de la magie, dont l'usage lui était assez familier. La sainte, se sentant extrêmement tentée par les charmes et les prestiges du démon, eut recours à la sainte Vierge, la priant de lui obtenir de son Fils les secours nécessaires pour sortir victorieuse des combats qu'elle avait à soutenir (1) ; et joignant le jeûne à la prière, elle vint aisément à bout de rendre inutiles les noirs artifices du jeune débauché.

Je n'ignore pas, monsieur, qu'il y a eu deux Cyprien qui, après s'être convertis à la religion chrétienne, ont donné leur vie pour Jésus-Christ : l'un a été le célèbre évêque de Carthage, qui consomma son martyre proche de cette ville ; l'autre était d'Antioche, et eut la tête tranchée à Nicomédie. Or c'est, selon toutes les apparences, Cyprien d'Antioche qui s'intrigua avec l'enfer pour réussir à séduire la chaste Justine ; car Cyprien de Carthage, lors même qu'il était encore dans les ténèbres du paganisme, était, au rapport du diacre Ponce, qui a écrit sa Vie, fort réglé dans ses mœurs, et, par conséquent, bien éloigné d'avoir aucun commerce avec les démons. Il paraît néanmoins que S. Grégoire de Nazianze met toute cette histoire sur le compte du S. évêque de Carthage. C'est là, monsieur, une difficulté qui peut faire soupçonner le S. docteur de s'être mépris à la conformité des noms ; mais quand il lui serait arrivé d'avoir confondu les personnes, le fait rapporté en serait-il moins vrai pour cela ? Je dis de plus que, supposé même que la méprise du S. docteur donnât droit de regarder le fait rapporté comme fabuleux, toujours faudra-t-il convenir que S. Grégoire a été dans la persuasion qu'au commencement du troisième siècle, c'est-à-dire une centaine d'années après la mort de l'apôtre S. Jean, c'était la pratique d'invoquer les saints. Car puisque l'évêque de Carthage a souffert le martyre vers le milieu du troisième siècle, lorsqu'il était déjà dans un âge respectable, il est évident que S. Grégoire, le supposant déréglé dans sa jeunesse, n'a pu placer les déréglements qui firent peine à Justine que vers le commencement du troisième siècle. Aussi vos centuriateurs de Magdebourg conviennent-ils de bonne foi qu'on voit dans les écrits des docteurs du troisième siècle des vestiges clairs et sans obscurité de l'invocation des saints (2) ; ils citent sur cela plusieurs passages d'Origène qui ne laissent aucun lieu d'en douter.

Mais S. Basile, celui qui de tous les Pères grecs passe pour le théologien le plus exact, comme aussi pour le parleur le plus correct, remonte beaucoup plus haut, puisqu'il rapporte l'origine de l'invocation des saints jusqu'au temps même des apôtres. Voici

vobis virginitas honorari. Lib. 2, de Habitu virginum, ed. Froben., p. 561.

(1) *Virginem Mariam supplex obsecrans, ut periclitanti virgini suppetias ferret ;* τὴν παρθένον Μαρίαν ἱκέτευσα βοηθῆσαι παρθένῳ κινδυνευούσῃ. Orat. 18, tom. 1, ed. Colon., p. 279.

(2) *Videas in doctorum hujus tertii seculi scriptis non obscura vestigia invocationis sanctorum.* Centuriâ 3, cap. 4, edit. Uporini, p. 83.

ses propres termes ; c'est dans une espèce de profession de foi qu'il adresse à Julien l'apostat : *Selon la foi des chrétiens, que nous avons reçue de Dieu même, et qui est sans tache, je crois en un seul Dieu tout-puissant, Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit... Je reçois les SS. apôtres, les prophètes et les martyrs, et je les invoque afin qu'ils prient pour moi, et que par leur entremise Dieu me soit propice et me pardonne mes fautes* (1). *C'est pour cela que j'honore et révère leurs images, vu principalement que ces choses nous ont été ordonnées par la tradition des SS. apôtres, et que, bien loin d'être défendues, elles paraissent dans nos églises.* Vous voyez, monsieur, que S. Basile soutient qu'en invoquant les saints il agit selon la foi que les chrétiens ont reçue de Dieu, et selon la tradition des apôtres.

Que si le témoignage rendu par ce grand homme touchant la foi et les usages des siècles antérieurs vous paraissait moins recevable, ou qu'il ne fît pas assez d'impression sur vous, je compte du moins que ce qu'il dit de l'usage de son temps et de ce qui se passait sous ses yeux vous fera voir bien clairement que vers le milieu du quatrième siècle, temps auquel le saint écrivait, l'invocation des saints n'était pas moins parfaitement établie, ni moins généralement pratiquée qu'elle l'est aujourd'hui chez nous ; et c'est à la faveur d'un usage si général du quatrième et du cinquième siècle que nous serons en droit de revenir au point de S. Basile, je veux dire que nous trouverons dans la généralité même de cet usage des raisons très-légitimes pour en justifier et vérifier l'origine, telle qu'elle nous est marquée par ce Père.

Voici comme il parle de la confiance que les chrétiens de son temps avaient aux prières des 40 martyrs qui, sous Licinius, finirent leur vie dans un étang glacé : *Celui qui est affligé*, dit-il, *a recours à eux ; celui qui est dans la joie le fait également : celui-là pour être délivré de ses maux, celui-ci pour se maintenir dans la prospérité. C'est ici qu'on trouve la mère priant pour ses enfants, la femme priant pour le retour de son mari qui est en voyage, pour son rétablissement quand il est malade* (2). Ne diriez-vous pas, monsieur, voir un de nos pèlerinages des plus célèbres et des plus fréquentés ?

Votre Kemnitius croit faire ici une remarque fort judicieuse, en observant que S. Basile se sert d'une manière de parler qui n'est pas pour exhorter à invoquer les 40 martyrs, mais uniquement pour rapporter la pratique des fidèles de son temps ; qu'il ne dit pas : *Que celui qui est affligé ait recours à eux,* mais qu'il dit : *Celui qui est affligé a recours à eux* (3). Vraiment, monsieur, nous l'entendons bien ainsi, et nous sentons assez combien cette manière de parler nous est avantageuse ; car, si ce n'était qu'un avis que le S. docteur donnât, on dirait qu'il le donne de son chef, et que le sentiment d'un homme, quelque habile qu'il puisse être, ne doit pas faire la règle de notre foi ; mais le saint rend témoignage de la pratique de son temps, et sur le récit qu'il en fait, nous ne pouvons douter qu'elle n'ait été telle en effet qu'il la dit ; et la trouvant très-usitée dans le quatrième siècle, nous

(1) *Secundùm immaculatam fidem Christianorum, quam divinitùs sumus sortiti, confiteor,* etc. *Suscipio autem SS. apostolos, et prophetas, et martyres, et ad supplicationem, quæ est ad Deum, hos invoco, ut per eos, id est, per interventionem eorum, propitius sit mihi misericors Deus.* Epist. 205, t. 3 ed. Paris., p. 224.

(2) *Qui aliquâ premitur angustiâ ad hos confugit, qui rursus lætatur ad hos recurrit : hic ut à malis liberetur, ille ut duret in rebus lætis. Hic mulier orans pro filiis deprehenditur ; peregrinanti viro reditum incolumem, ægrotanti verò salutem implorat.* Hom. 20 in 40 Martyres, t. 1 ed. Par., p. 459.

(3) *Non dicit.... : Qui premitur ad hos confugiat, sed recitativè vulgi et muliercularum concursum exponit.* Parte 3, de Invocatione sanctorum, ed. Francof., p. 329, n. 40.

concluons qu'il faut qu'elle n'ait rien de répréhensible, puisque vous convenez vous-même que l'Église des quatre premiers siècles était pure, orthodoxe et exempte de toute tache, qui eût pu lui faire perdre la qualité d'épouse de Jésus-Christ. Vous ne voudrez pas apparemment, monsieur, envisager cette pratique comme innocente dans le quatrième siècle, et la regarder comme criminelle dans le dix-huitième. Il serait aussi extraordinaire de voir chez vous une acception de siècles qu'il serait extraordinaire d'y voir une acception de personnes; l'un et l'autre répugnent également à votre équité.

Le même Kemnitius dit que S. Basile, S. Grégoire de Nazianze et S. Grégoire de Nysse ont été les premiers à introduire l'invocation des saints dans l'Église; qu'ils l'ont tirée de la persuasion du peuple et de la dévotion particulière des moines (1). Mais si S. Basile et les deux SS. Grégoire ont puisé l'invocation des saints dans la persuasion du peuple et dans la dévotion particulière des moines, ce ne sont donc pas eux qui l'ont introduite dans l'Eglise, il faut qu'ils l'aient trouvée tout établie; car puisque la pratique en était commune aux savants, au commun des fidèles, et à ceux qui faisaient profession d'une pieté particulière, on ne peut dire que ce soient ces trois Pères qui l'aient fait recevoir dans l'Eglise; mais on parlera juste quand on dira que la voyant fort en usage de leur temps, et n'y trouvant rien que de très-louable, ils l'ont appuyée de leurs suffrages et de leurs exemples.

Kemnitius ajoute que ces trois Pères ont si bien orné les panégyriques des saints de toutes sortes de fleurs d'éloquence, de figures de rhétorique et d'apostrophes, qu'à force d'exagérer, ils ont fait recevoir comme un dogme public et certain l'opinion qu'on avait de la prière et du secours des saints, et qu'en adressant la parole à ceux dont ils faisaient l'éloge, ils ont donné à ce qu'ils disaient un air d'invocation (2). Mais je demande à Kemnitius quelle figure de rhétorique, et quelle apostrophe il trouve dans les paroles rapportées : *Celui qui est affligé a recours aux 40 martyrs, et celui qui est dans la joie le fait également; c'est ici qu'on trouve la mère priant pour ses enfants*, etc. Quoi de plus simple, de plus naturel et de moins étudié que le récit que fait ici S. Basile de l'usage de son temps? Je lui demande si c'est ce Père qui a donné aux fidèles de son siècle l'idée qu'ils avaient du pouvoir et du crédit des saints, ou s'il ne la supposait pas déjà tout établie dans leur esprit lorsqu'il disait : *Souvenez-vous du S. martyr Memmas, vous qui, après l'avoir invoqué, avez ressenti le secours de ses prières, vous qui lui êtes redevables du succès de vos voyages, vous à qui il a rendu la santé, vous dont il a ressuscité les enfants morts* (3). N'est-il pas étonnant, monsieur, d'entendre dire d'abord à Kemnitius que c'est le peuple qui a communiqué ses erreurs vulgaires aux SS. docteurs, et, bientôt après, que ce sont ces SS. docteurs qui ont fait naître ces erreurs par leurs figures de rhétorique et par leurs apostrophes? Qui ne voit que Kemnitius ne sait à qui s'en prendre?

(1) *Basilius, Nazianzenus et Nyssenus primi fuerunt qui invocationem sanctorum, ex privatis monachorum devotionibus et vulgi persuasionibus, in Ecclesiam invexerunt.* In parte 3 Exam., edit. Francof. p. 328, n. 30.

(2) *Orationes panegyricas declamatoriis flosculis, et rhetoricis apostrophis ita exornàrunt, ut opinionem de comprecationibus et auxiliis sanctorum tanquàm publicum dogma in immensum exaggerarent, et ad compellationes eorum quorum memoriam celebrabant orationem converterent, atque ita figuram orationis ad formam invocationis declinarent.* P. 328, n. 40.

(3) *Memores estote martyris, quotquot in hoc loco constituti adjutorem ipsum ad precandum habuistis, quibuscumque ex nomine advocatus ipsis adfuit operibus, quotquot ex peregrinatione reduxit, quoscumque sanitati restituit, quibuscumque filios jam mortuos ad vitam reductos reddidit.* Hom. 26, t. 3 ed. Paris., p. 513.

Mais à propos d'apostrophes, je n'ai garde de supprimer celle que fait S. Grégoire de Nysse au S. martyr Théodore; elle est des plus magnifiques : *Nous avons besoin de beaucoup de choses*, dit-il à la fin d'un discours prononcé à sa louange, *priez notre Roi et notre Maître commun pour la conservation de la patrie. Nous craignons de grands malheurs, nous sommes exposés à de grands dangers; les Scythes nous menacent d'une irruption prochaine; combattez pour nous, généreux soldat de Jésus-Christ; parlez librement en notre faveur, glorieux martyr. Quoique vous soyez affranchi des misères de cette vie, vous connaissez néanmoins les besoins de la condition humaine; demandez pour nous la paix, afin que les horreurs de la guerre ne viennent point à dissiper nos saintes assemblées. C'est à vous que nous croyons être redevables de la tranquillité dont nous jouissons présentement, nous vous demandons encore votre protection et notre sûreté pour l'avenir; et s'il était besoin d'un renfort de prières, joignez-vous à la glorieuse troupe des martyrs; engagez-les à prier conjointement avec vous; avertissez Pierre, faites souvenir Paul, sollicitez Jean, le cher disciple du Sauveur, d'avoir soin des églises qu'ils ont établies avec tant de peines* (1), etc.

C'est là sans doute, monsieur, une apostrophe; oui, j'en conviens, mais n'est-ce pas en même temps une très-véritable prière? peut-on demander plus fortement et avec plus d'instance l'intercession d'un saint? MM. vos ministres seraient-ils fort d'humeur à faire de telles apostrophes? et si leurs auditeurs en entendaient de pareilles sortir de leur bouche, n'en seraient-ils pas étrangement surpris? Il faut donc convenir qu'on pense aujourd'hui tout autrement chez vous sur l'invocation des saints, qu'on ne faisait au quatrième siècle, du temps de S. Grégoire de Nysse.

S'il n'y avait du quatrième siècle que les trois Pères nommés, S. Basile et les deux SS. Grégoire de Nazianze et de Nysse, qui eussent rendu à l'invocation des saints des témoignages aussi éclatants que ceux que nous venons de voir; comme ils étaient tous trois liés entre eux, ou par la proximité du sang, ou par une étroite amitié, on pourrait peut-être les soupçonner d'avoir agi de concert pour donner vogue à une pratique qui était de leur goût. Mais n'y ayant aucun Père du même siècle qui n'ait tenu le même langage, ce serait bien en vain qu'on entreprendrait d'affaiblir par cet endroit l'autorité de ces saints et savants évêques, jusqu'à les récuser pour témoins de l'usage de leur temps. Je me contenterai de nommer trois autres Pères du quatrième siècle : S. Cyrille de Jérusalem, mort en 386; S. Ambroise, mort en 400, et S. Chrysostôme, qui, étant mort au commencement du cinquième, en 407, a écrit la plupart de ses ouvrages dans le quatrième : ces trois SS. docteurs n'ayant eu aucun rapport avec ceux que j'ai déjà cités, suffiront tant pour assurer la conformité générale de leur siècle que pour disculper parfaitement les premiers du reproche que leur fait Kemnitius d'avoir eu un zèle outré pour relever la gloire et le culte des saints.

Voici comme s'exprime S. Cyrille dans la cinquième

(1) *Multorum beneficiorum indigemus; intercede ac deprecare pro patriâ apud communem Regem ac Dominum. Timemus afflictiones, expectamus pericula. Non longè absunt scelesti Scythæ bellum adversùm nos parturientes. Ut miles propugna (pro nobis), ut martyr pro conservis utere libertate loquendi. Pete pacem, ut hi publici conventus non desinant. Nos etiam quòd incolumes et integri conservati sumus, tibi beneficium acceptum referimus. Petimus autem etiam futuri temporis præsidium atque securitatem. Quòd si majori etiam opus fuerit advocatione ac deprecatione, fratrum tuorum martyrum coge chorum, et cum omnibus unà deprecare... Admone Petrum, excita Paulum, Joannem item discipulum dilectum, ut pro ecclesiis quas constituerunt sint solliciti*, etc. In orat. de S. Theodoro, t. 3 edit. Paris., p. 585.

de ses Catéchèses : *Lorsque nous offrons le saint sacrifice, nous faisons mémoire de ceux qui sont décédés avant nous, premièrement des patriarches, ensuite des prophètes, puis des apôtres et des martyrs, afin que Dieu touché de leurs prières écoute plus favorablement les nôtres* (1); où vous remarquerez, s'il vous plaît, monsieur, qu'il ne s'agit pas ici de la dévotion de quelques particuliers, mais du service public de l'Église; que l'on y faisait mention des patriarches et des prophètes, des apôtres et des martyrs, principalement pour leur demander le secours de leurs prières; que l'ordre de la Liturgie, tel qu'il était en usage du temps de S. Cyrille, ne pouvait être récent, mais qu'il était de temps immémorial; qu'on n'eût pu y faire un changement aussi considérable que l'eût été l'addition de l'invocation des saints, sans s'exposer à révolter tous les ministres de l'Eglise, et tous les fidèles qui assistaient régulièrement au sacrifice.

S. Ambroise prétend nous donner une instruction très-salutaire en nous avertissant de nous adresser à nos anges gardiens, de prier les saints martyrs, dont les reliques sont, comme il nous en assure, autant de gages précieux qui nous répondent de leur protection. *N'ayons pas de honte*, dit-il, *de recourir à eux dans notre infirmité, puisque dans le temps même qu'ils remportaient une glorieuse victoire, ils n'ont pas laissé d'éprouver combien la chair est infirme* (2). C'est là sans doute, monsieur, nous exhorter à invoquer les saints; et on ne se plaindra plus de ne pas trouver sur ce sujet chez les Pères des expressions en forme d'avis et d'exhortation. Pour moi je respecte très fort les saintes leçons du grand évêque de Milan, si recommandable par sa sainteté et par ses rares lumières; j'avoue néanmoins que ces leçons font encore plus d'impression sur moi, quand je les considère sous la qualité de preuve et de témoignage de la doctrine et de l'usage du temps; car il est bien évident que si ce n'avait pas été pour lors la pratique de la piété ordinaire d'invoquer les SS. anges et les SS. martyrs, le S. docteur ne se fût jamais exprimé comme il a fait.

S. Chrysostôme atteste qu'on voyait à Rome les rois, les gouverneurs et les généraux quitter tout pour accourir au tombeau d'un pêcheur et d'un faiseur de tentes; et qu'à Constantinople les empereurs estimaient comme une faveur insigne de pouvoir être enterrés, non dans le lieu même où reposaient les corps des SS. apôtres, mais à la porte et hors de leurs chapelles; de sorte, ajoute le saint, que les empereurs et les rois se font gloire de devenir comme les portiers et les gardes de ceux qui gagnaient leur vie à la pêche (3). Et dans une homélie en l'honneur de sainte Bernice et de sainte Prosdoce, il exhorte ses auditeurs à venir faire leurs prières devant les reliques de ces saintes, non seulement au jour de leur fête, mais aussi les autres jours de l'année. *Rendons-nous assidus auprès d'elles*, dit-il; *prions-les, conjurons-les d'être nos patronnes; elles ont eu beaucoup de crédit auprès de Dieu étant encore en vie, elles en ont encore plus après leur mort; car présentement elles portent les stigmates du Sauveur, et en faisant voir ces stigmates elles peuvent tout obtenir du roi du ciel* (1). Si Kemnitius eût jamais lu cet endroit, il n'eût pas dit, aussi hardiment qu'il a fait, qu'on ne trouvera nulle part dans les écrits de S. Chrysostôme que ce Père ait enseigné ou exhorté à invoquer les saints (2). Cela fait voir que ces messieurs ne lisent pas tout, ou qu'il leur échappe beaucoup de ce qu'ils lisent, ou qu'ils trouvent leur compte à prononcer hardiment, lors même qu'ils sont le moins assurés de ce qu'ils avancent. Passons au cinquième siècle, vous y verrez, monsieur, le même empressement à se procurer les prières des saints.

S. Augustin, qui a vécu partie dans le quatrième, partie dans le cinquième, nous le fait connaître parfaitement par le récit d'un événement des plus singuliers, qu'il rapporte au 8ᵉ chapitre du 22ᵉ livre de la Cité de Dieu. *Il y avait*, dit-il (3), *un vieillard à Hippone, nommé Florent, pauvre et dévot; cet homme ayant perdu sa casaque, et n'ayant pas de quoi en avoir une autre, courut au tombeau des vingt martyrs, qui est fort célèbre parmi nous, et les pria tout haut qu'il pût recouvrer des habits. Quelques jeunes gens, qui se trouvèrent là par hasard et qui avaient envie de rire, l'ayant ouï, le suivirent quand il sortit et se mirent à le railler, comme s'il eût demandé 50 pièces de monnaie aux martyrs pour avoir un habit; mais lui, continuant toujours son chemin sans rien dire, vit un grand poisson qui se débattait sur le rivage, il le prit à l'aide de ces jeunes gens, et le vendit trois cents pièces* (la pièce faisait environ un sol d'Allemagne) *à un certain cuisinier nommé Cartose, à qui il raconta tout ce qui s'était passé. Il se disposait à acheter de la laine, afin que sa femme lui fît un habit comme elle pourrait: mais le cuisinier ayant ouvert le poisson, lui trouva dans le ventre une bague d'or, de sorte que touché de compassion et effrayé de cette merveille, il la porta à cet homme, lui disant : Voilà comme les SS. martyrs ont pris soin de vous habiller.* Qui ne voit, monsieur, dans le récit de cet événement, l'espérance que conçut le pauvre vieillard de trouver du secours par l'intercession des SS. martyrs, et la persuasion où fut le cuisinier Cartose que Florent en avait trouvé en effet par cette voie? Mais, nous dira-t-on, c'étaient là de bonnes gens, et sur lesquels il n'y a pas à se régler pour prendre de justes idées en fait de religion. Oui, monsieur, c'étaient de bonnes gens, mais en sont-ils moins propres pour nous faire connaître l'usage du temps? C'étaient de bonnes gens, mais S. Augustin les blâme-t-il de simplicité ou de superstition? Ne représente-t-il, pas au contraire, la conduite du tailleur comme pleine de piété, et comme ayant été récompensée par un succès des plus merveilleux?

Que Kemnitius dise, après cela, que, de l'aveu même de S. Augustin, il y avait de son temps bien des pratiques du peuple que ce Père trouvait blâmables, et qu'il n'osait néanmoins reprendre ouvertement, pour ne pas offenser des personnes pieuses ou turbulentes, avec danger de causer de grands scandales (4); que ce ministre emploie, de plus, tous ses artifices pour faire croire que l'invocation des saints était du nombre de ces pratiques; outre qu'il est inutile, pour

(1) *Cùm hoc sacrificium offerimus, facimus mentionem etiam eorum, qui ante nos obdormierunt, primùm patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martyrum, ut Deus orationibus illorum suscipiat preces nostras*, etc. Cat. 5 mystag., ed. Par., apud Hieron. Drouart., p. 241.

(2) *Obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad præsidium dati sunt; martyres obsecrandi, quorum videmus nobis quoddam corporis pignore patrocinium vindicari... Non erubescamus eos intercessores nostræ infirmitatis adhibere, qui et ipsi infirmitatem corporis, etiam cùm vincerent, cognoverunt.*

(3) *Romæ, quæ urbium est regalissima, relictis omnibus, ad sepulcra piscatoris et tabernaculorum opificis currunt et reges, et præsides, et duces; et Constantinopoli reges nostri magnam gratiam putant, non si propè apostolis, sed si vel extra eorum vestibulum corpora sua sepeliantur, fiantque piscatorum ostiarii reges.* In Demonst. quòd Christus sit Deus; circa medium, t. 5, edit. Front. Ducæi, p. 839.

(1) *Neque die tantùm hujus festivitatis, sed aliis etiam diebus iis assideamus, eas obsecremus, obtestemur ut patronæ sint nostræ.* Παρακαλῶμεν αὐτὰς, ἀξιῶμεν γενέσθαι προστατίδας ἡμῶν. *Multam enim fiduciam obtinent non viventes modò, sed et mortuæ. Jam enim ferunt stigmata Christi. Cum autem stigmata hæc ostenderint, omnia Regi possunt persuadere.* T. 1 edit. Front. Ducæi, p. 570.

(2) *In scriptis illis, quæ certò constat esse Chrysostomi, nec docet, nec defendit, nec usurpat invocationem sanctorum.* In 3 parte Exam., ed. Francof. p. 335, n. 40.

(3) Tom. 5 ed. Froben. p. 1345.

(4) *Omnia enim istis temporibus plena fuisse præsum-*

ne pas dire fort ridicule, de former ainsi des soupçons en l'air à l'occasion d'une parole dite en général, n'est-il pas évident, par le seul récit du fait rapporté, que S. Augustin était bien éloigné d'improuver dans le fond de son âme la confiance que le peuple de son temps avait aux prières des saints, puisqu'il en parle comme d'une chose que Dieu avait approuvée par des effets d'une rare bonté?

Le même Père ne dit-il pas que si nous faisons mention des SS. martyrs en célébrant les saints mystères, ce n'est pas afin de prier pour eux, ainsi qu'on fait pour les autres fidèles; mais que c'est afin de les engager à prier Dieu pour nous (2)? où vous remarquerez, s'il vous plaît, monsieur, deux de nos pratiques réunies dans le même texte : la prière pour les morts, et le recours aux prières des saints; pratiques que MM. vos ministres vous donnent pour des innovations de l'Eglise romaine, tandis que vous les voyez marquées dans la Liturgie du temps de S. Augustin. Or qui sait l'origine et le commencement de cette Liturgie? Ne dit-il pas encore qu'il faut bien se garder de prier pour un martyr, que ce serait lui faire injure; mais qu'*il faut se recommander à ses prières* (3)? Kemnitius n'hésite pas à rapporter ce texte de S. Augustin, et soutient au même endroit (4) que ce Père défend d'invoquer les saints. Je demande à ce ministre si se recommander aux prières des saints n'est pas formellement les invoquer? Je lui déclare que par l'invocation des saints nous n'entendons autre chose que la prière que nous leur faisons d'intercéder pour nous, ce qui assurément est absolument la même chose que nous recommander à leurs prières. Ne faut-il pas être étrangement prévenu par la passion, pour nous citer S. Augustin comme étant contraire à l'invocation des saints, tandis qu'on en rapporte des passages qui la contiennent formellement? Jugez, monsieur, combien il y a de fond à faire sur les savantes recherches et sur les judicieuses réflexions de Kemnitius, que vos ministres regardent comme le coryphée des savants, et qui, à leur avis, a si bien approfondi la matière que je traite, qu'il ne nous reste rien à répliquer.

Venons à S. Jérôme, contemporain de S. Augustin. Vous n'ignorez pas, monsieur, le différend qu'eut ce Père avec Vigilance, pretre gaulois; et avec combien de force il s'éleva contre les erreurs de cet esprit hardi et présomptueux. Elles consistaient à blâmer la vénération des fidèles pour les saintes reliques, à condamner leurs veilles auprès des tombeaux des SS. martyrs, et à se moquer de la confiance qu'on avait en leur intercession. S. Jérôme (5) lui reproche de renouveler l'hérésie d'Eunomius et des caïnites, et le traite avec toute la dureté que peut mériter l'impiété et le blasphème.

Aussi ne peut-on disconvenir que Vigilance n'ait passé constamment dans l'Église, du moins jusqu'au temps de Luther, pour être noté de la tache qui fait les véritables hérétiques, et cela pour avoir soutenu une si mauvaise cause contre S. Jérôme. Mais, nous dit votre Apologie (6), et c'est la remarque que fait Dréjérus (1), et que Kemnitius (2) avait déjà faite avant lui, il ne se trouve pas dans tout l'écrit de S. Jérôme contre Vigilance une seule syllabe de l'invocation des saints; ainsi c'est à tort qu'on cite S. Jérôme comme défenseur de cette pratique. Comment, monsieur, ce Père ne rapporte pas l'objection de Vigilance, qui disait : *Il faut donc que les âmes des martyrs aiment leurs cendres, et qu'elles voltigent autour des tombeaux qui les renferment; qu'elles y soient toujours présentes, de peur que si elles en étaient éloignées, elles ne manquassent d'entendre les prières qu'on vient leur faire* (3)? Cette objection ne fait-elle pas voir l'usage dans lequel on était de venir prier les SS. martyrs, ou de les invoquer? S. Jérôme ne réfute-t-il pas cette objection en la traitant de fade raillerie? Si Vigilance trouvait à redire qu'on vînt faire des prières aux SS. martyrs, si S. Jérôme le traite à ce sujet de monstre, qu'il faudrait reléguer aux extrémités de la terre, il s'agissait donc de l'invocation des saints. Vous voyez, monsieur, que vos plus habiles docteurs, tels que sont un Mélancton, un Kemnitius, un Dréjérus, ne réfléchissaient pas toujours assez sur ce qu'ils lisaient dans les écrits des SS. Pères, puisqu'ils n'y ont pas vu des choses aussi clairement marquées que l'est celle que je viens de vous indiquer.

Quand je ne produirais d'autre témoignage du cinquième siècle que ceux de S. Augustin et de S. Jérôme, c'en serait déjà bien assez, monsieur, pour nous assurer parfaitement la pratique de leur temps; mais je ne puis me dispenser d'en ajouter deux autres qui, étant fort singuliers pour le détail dont ils nous instruisent, me paraissent mériter encore plus spécialement votre attention. Le premier est Théodoret, évêque de Cyr, mort vers le milieu du cinquième siècle; le second est du poète Prudence, mort une vingtaine d'années plus tôt. Nous considérerons leurs témoignages bien moins du côté de l'autorité que du côté des choses mêmes que ces auteurs rapportent, et qui sont, comme vous verrez, monsieur, de nature à ne pouvoir être révoquées en doute.

Voici comme parle Théodoret des honneurs qu'on rendait de son temps aux SS. martyrs : *Les temples où ils reposent sont grands, magnifiques, parfaitement bien ornés; nous ne nous contentons pas d'y aller quatre ou cinq fois par an, nous y avons de fréquentes assemblées, on y chante même plusieurs fois par jour les louanges de Dieu; ceux qui jouissent d'une santé parfaite, en demandent la continuation, et ceux qui sont affligés de quelque maladie font des vœux pour en être délivrés; les hommes et les femmes stériles prient pour avoir des enfants, ceux qui en ont obtenu demandent qu'ils leur soient conservés; avant que d'entreprendre un voyage on prie les SS. martyrs de servir comme de guides et de conducteurs, et quand on est heureusement de retour, on vient leur faire des remercîments. On se garde bien néanmoins de s'adresser à eux comme à des dieux; nous les regardons comme des hommes extraordinaires et divins, les priant d'être nos intercesseurs auprès de Dieu. Du reste les présents offerts par ceux qui ont trouvé du soulagement font voir que la confiance en leur crédit n'est pas vaine. On y voit des yeux, des mains, des pieds d'argent et d'or en signe de reconnaissance pour la guérison obtenue* (4).

ptionibus, ipse ad Januarium conqueritur, ubi et hoc addit: Multa hujusmodi, propter nonnullarum vel sanctarum vel turbulentarum personarum scandala devitanda, liberiùs improbare non audeo. In 3 parte Exam., pag. 345, n. 10.

(1) *Ad mensam Domini non sic martyres commemoramus quemadmodùm alios, qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus, sed magis ut orent pro nobis.* Tract. 86, in Joan., tom. 9 edit. Froben., p. 451.

(3) *Injuria est pro martyre, cujus nos debemus orationibus commendare.* Serm. 17, de Verbis Apost., edit. Froben. p. 343.

(4) *P.* 345, *n.* 50.

(5) *Adversus Vigilantium*, t. 4, edit. Martianay, parte 2, P. 285.

(6) *Art.* 9, *de Invocat. sanct.*; typis Scholvini, p. 225.

(1) *Drejerus, disput. de Invocat. sanct.*; edit. 2 Regio-Montanæ, p. 924.

(2) *Kemnit.*, parte 3, p. 344, n. 20.

(3) *Ergo cineres suos amant animæ martyrum, et circumvolant eos, semperque præsentes sunt, ne fortè, si aliquis precator advenerit, audire non possint. O portentum in terras ultimas deportandum! rides de reliquiis martyrum, et cum auctore hujus hæreseos Eunomio Ecclesiis Dei calumniam struis.* T. 4 ed. Martianay, part. 2, p. 285.

(4) *Victorum martyrum templa clara et conspicua cernuntur, magnitudine, præstantiâ et omni ornatus*

Eussiez-vous cru, monsieur, que ce qui vous paraît aujourd'hui le plus outré dans la dévotion du peuple catholique ait été pratiqué dans les siècles les plus florissants de l'Eglise, lorsque la piété et la science des Ecritures étaient montées au suprême degré? Qu'il est consolant pour nous d'avoir pour modèles les chrétiens de ces heureux temps, et pour approbateurs les plus grandes lumières de l'Eglise! Il y a là bien de quoi nous rassurer contre les vaines déclamations de vos ministres. Que peut leur critique contre des usages si autorisés par la respectable antiquité, si ce n'est de faire sentir je ne sais quelle amertume de cœur, qui les porte à juger de tout en mauvaise part?

Kemnitius cherche à affaiblir le témoignage de Théodoret, en disant (1) qu'il n'est pas sûr que le livre dont ce témoignage est tiré soit véritablement de cet auteur; mais sur quoi se fonde le ministre de Brunswick pour en parler ainsi? C'est, dit-il, que Nicéphore, faisant le catalogue des ouvrages de Théodoret, ne fait aucune mention du livre intitulé : *Cure des affections grecques ;* mais si Nicéphore a manqué de l'insérer dans son catalogue, pour n'en avoir pas eu de connaissance, peut-on supposer que Théodoret ait voulu nous tromper en nous donnant lui-même ce livre pour son ouvrage, comme il fait en trois différents endroits : dans son épître à S. Léon (2), dans celle à Renatus (3), et dans sa première question sur le Lévitique (4)? On ne peut donc ici se dispenser de reconnaître deux choses : la première, que c'est fort inutilement que Kemnitius a cherché à rendre la foi de ce témoignage suspecte; la seconde, qu'il n'a pris ce parti que pour se dérober à l'embarras où il se trouvait, au cas que le témoignage fût véritable. Or je vous laisse à penser, monsieur, si l'expédient dont il s'est servi lui a réussi.

Pour ce qui est du poète Prudence, je ne le citerai pas comme un homme dont le profond savoir joint à une éminente sainteté doive entraîner nos suffrages; il nous suffira de le regarder comme un homme qui n'a pas perdu le sens ni le jugement; dès lors même nous ne pourrons le récuser pour témoin dans les choses qu'il a vues de ses yeux, et qu'il ne rapporte que sur la garantie du public. Voici comme il décrit le concours et l'empressement des peuples à se rendre à la grotte souterraine de S. Hyppolite, pour y faire leurs prières et se recommander à celles du saint martyr : « Dès que le soleil paraît, le peuple s'y rend en « foule pour prier; une seconde troupe succède à « cette première, et une troisième à cette seconde, « et quand le soleil se retire, il voit encore ce lieu « sacré rempli de ceux qui y ont porté leurs vœux. Les « Romains et les Barbares, l'Italie et les provinces y « viennent par pelotons; un même esprit les anime, « qui est l'amour de la religion. Pendant que les uns « baisent avec respect le précieux métal qui renferme « les saints ossements, les autres répandent des par- « fums et des larmes. Mais lorsque la révolution de « l'année ramène le jour de la naissance du saint, « quelle foule innombrable de peuple n'y voit-on pas « accourir de toute part; et combien d'empressement « à offrir des vœux à Dieu! Rome s'épuise, pour ainsi « dire, en y envoyant de nombreuses troupes de ses « illustres citoyens; les familles patriciennes prennent « plaisir à se mêler parmi la dévote bourgeoisie; la « piété confond l'artisan avec le sénateur, et la foi « égale le noble avec le roturier. Albe, l'ancienne ri- « vale de Rome, ne lui cède pas en empressement; « ses habitants, vêtus de blanc, sortent à grands flots « de ses portes; tous les chemins sont couverts de « différents peuples. On y voit les Toscans, les Sam- « nites, ceux de la Marche d'Ancône, ceux de Capoue « et de Nole. Tout retentit des chants d'allégresse; le « mari et la femme, environnés de leur petite fa- « mille, marchent avec une joie égale; les campagnes « les plus vastes ne peuvent contenir cet agréable dé- « bordement de tant de peuples, et les chemins les « plus spacieux se trouvent trop serrés pour leur don- « ner passage. On s'y presse, on s'y porte, et on est « souvent obligé de s'y arrêter. La sainte caverne se- « rait sans doute trop étroite pour tant de dévots pé- « lerins, si un grand et superbe temple élevé avec une « magnificence royale ne servait à recevoir ceux qui « sortent sans cesse de la sainte chapelle (1). »

Mais, qu'est-ce qui rendait ce lieu si célèbre? C'est, dit le poète, l'espérance d'y trouver Dieu plus propice, plus facile, et plus prompt à exaucer les vœux qu'on lui présentait par l'entremise du saint. *Oui*, ajoute-t-il, *toutes les fois qu'accablé des maux de l'âme ou du corps, je me suis prosterné devant ce tombeau, j'ai reçu en même temps la guérison de l'un et de l'autre* (2).

Voilà, monsieur, ce qui se pratiquait il y a plus de treize cents ans; c'est un témoin oculaire qui y a eu part, et qui nous en assure; et à moins de supposer qu'un homme sensé et raisonnable a pu prendre plaisir à se déshonorer dans le public, en y débitant des

genere illustria, et pulchritudinis splendorem latè fundentia. Neque ad hæc nos semel, bisve aut quinquies quotannis accedimus, sed frequentes conventus celebramus, sæpè etiam diebus singulis horum Domino laudes decantamus, et qui integrâ sunt valetudine, hanc sibi conservari, qui autem morbo quopiam conflictantur, hunc depelli petunt. Petunt et liberos qui his carent, et quæ steriles sunt rogant ut matres fiant; qui donum adepti sunt, salvum id sibi servari postulant. Qui peregrinationem aliquam auspicantur, ab his petunt ut viæ sibi comites sint, ducesque itineris; qui sospites redierunt, gratias referunt, non illos adeuntes ut Deos, sed tanquàm divinos homines orantes, intercessoresque sibi ut esse velint postulantes. Quòd verò votorum compotes fiant qui fideliter petunt, palàm testantur illorum donaria curationem indicantia. Alii enim oculorum, alii pedum, alii manuum simulacra suspendunt, ex auro argentoque confecta. Serm. 8, de Martyribus, t. 4 edit. Cramoisy, p. 605.

(1) *In Exam.*, 3 parte, p. 337, n. 10.
(2) *Ad Leonem, epist.* 113, t. 3 ed. Sirm., p. 987.
(3) *Ad Renat, epist.* 116, t. 3, p. 989.
(4) *Interrog.* 1 *in Lev.*, tom. 1 ed. Sirm., p. 114.

(1) *Manè salutatum concurritur, omnis adorat*
Pubis; eunt, redeunt, solis ad usque obitum;
Conglobat in cuneos Latios simul ac peregrinos
Permixtim populos religionis amor.
Oscula perspicuo figunt impressa metallo,
Balsama defundunt; fletibus ora rigant.
Jam cùm se renovat decursis mensibus annus,
Natalemque diem passio festa refert,
Quanta putas studiis certantibus agmina cogi,
Quæque celebrando vota coire Deo!
Urbs Augusta suos vomit effunditque Quirites
Unà et Patricios ambitione pari.
Confundit plebeia phalanx umbonibus æquis
Discrimen procerum præcipitante fide.
Nec minùs Albanis acies se candida portis
Explicat, et longis ducitur ordinibus.
Exultant fremitus variarum hinc inde viarum;
Indigena, et Picens, plebs et Etrusca venit.
Concurrit Samnitis atrox habitator, et altæ
Campanus Capuæ, jamque Nolanus adest.
Quisque suâ lætus cum conjuge, dulcibus et cum
Pignoribus rapidum carpere gestit iter.
Vix capiunt patuli populorum gaudia campi,
Hæret et in magnis densa cohors spatiis.
Angustum tantis illud specus esse catervis,
Haud dubium est, amplâ fauce licèt pateat.
Stat sed juxta aliud, quod tanta frequentia templum
Tunc adeat, cultu nobile regifico.
Lib. de Coronis, edit. Paris. p. 289.

(2) *Mira loci pietas, et prompta precantibus ara,*
Spes hominum placidâ prosperitate juvat;
Hic corruptelis animique et corporis æger,
Oravi quoties stratus, opem merui. (P. 228, v. 175).

faussetés qu'il savait devoir y être manifestes, il n'est pas possible de douter que ce n'ait été là en effet une des dévotions du temps.

Que s'il est prouvé par des faits sur lesquels il n'y a point à disputer, et dont il ne se peut, monsieur, que vous ne restiez aussi convaincu que si vous les voyiez actuellement de vos yeux; si, dis je, il est prouvé par des faits de cette espèce que l'usage du troisième, du quatrième et du cinquième siècle a été d'invoquer les saints, comment MM. vos ministres osent-ils encore nous entreprendre sur cet article? Se flattent-ils donc de pouvoir persuader les personnes raisonnables que dans les plus beaux jours de l'Église le peuple chrétien avait déjà abandonné le culte du vrai Dieu, pour placer une vaine confiance dans les créatures; qu'il ignorait et blessait les droits du Rédempteur, en se cherchant des entremetteurs au préjudice de la médiation de Jésus-Christ; qu'il était assez simple pour parler à des sourds, qui n'entendaient pas ce qu'on leur demandait; que dès lors la véritable piété se trouvait bannie du monde chrétien, et qu'on voyait régner à la place la superstition et l'idolâtrie, sans que personne ait pu réussir à y apporter remède jusqu'au temps de Luther?

Qu'en pensez-vous, monsieur, ne faut-il pas bien du courage pour entreprendre de soutenir de si étranges paradoxes? ou plutôt peut-on se déterminer à l'entreprendre sans y être porté par la plus monstrueuse de toutes les présomptions? Quoi! tout le christianisme plongé dans la superstition et dans l'idolâtrie pendant une si longue suite de siècles, et cela sans que les promesses de Jésus-Christ en aient souffert! tous les docteurs de l'Église devenus stupides et aveugles jusqu'à ne pas voir la contravention la plus manifeste au premier des commandements! la vraie intelligence des Écritures communiquée sur cet article à vos ministres, tandis qu'elle a été refusée à tout ce qu'il y a eu de plus habiles gens dans l'antiquité et de plus consommés dans l'étude des saintes Lettres! adopter tout cela, l'admettre comme autant de parties du système qu'on s'est formé contre nous! Je vous le demande, monsieur, avons-nous fort à craindre que la satire et l'invective fondée sur de tels principes puisse rendre nos usages méprisables; ou plutôt n'avons-nous pas droit de prétendre que ceux qui nous font des reproches, dont ils voient si peu les suites, ou qui les voyant ne laissent pas de les approuver, quelque monstrueuses qu'elles soient, font tout ce qu'il faut pour s'attirer le plus juste mépris?

Il fallait avant que de former de si noires accusations contre nous, examiner sur qui elles retomberaient; car vouloir que nous soyons les seuls coupables, tandis que ce qu'il y a eu de plus saint et de plus savant dans l'antiquité, tandis que tout le peuple chrétien de ces heureux siècles a pratiqué les mêmes choses que nous, serait certainement une injustice trop criante; et si l'on porte contre eux, comme contre nous, même sentence de condamnation, n'en déplaise à MM. les ministres, c'est un jugement que nous ne pouvons redouter avec de si illustres associés, et nous nous estimerons toujours beaucoup plus honorés d'être liés d'intérêt avec une si belle troupe, que d'avoir l'approbation de ceux qui sont assez hardis pour oser la condamner.

Ce sont là, monsieur, des réflexions fort simples et fort naturelles, mais des plus capables de faire beaucoup d'impression sur des personnes de votre caractère, je veux dire sur des personnes d'un sens droit, qui savent juger sainement des choses. Elles en firent tant autrefois sur le premier préteur royal de Strasbourg, qu'elles furent le principe de sa conversion. Je parle de feu M. Obrecht, cet illustre magistrat, dont la mémoire sera éternellement en vénération dans cette ville. Ce grand homme, qui s'est signalé par de si beaux endroits, par sa profonde érudition qui était des plus universelles, par son zèle pour le service du roi et pour les intérêts de sa patrie, par son habileté dans les négociations, par sa probité, sa droiture, son intégrité et encore plus par cette piété solide et exemplaire qui le portait à remplir avec tant d'exactitude les devoirs de la religion qu'il avait embrassée; ce grand homme, dis-je, a déclaré plus d'une fois que ce qui avait fait naître chez lui les premiers scrupules sur la religion dans laquelle il avait été élevé était la conformité des sentiments des Pères de l'Église avec les sentiments de l'Église catholique d'aujourd'hui, et le peu de rapport qu'il voyait de la doctrine de Luther avec celle de l'antiquité, ce qu'il n'avait pu s'empêcher de remarquer en lisant les ouvrages des S. Pères. Il ajoutait que, chagrin de trouver dans leurs écrits tant de choses contraires à ses préjugés et aux dogmes de sa religion, il avait jeté plus d'une fois par dépit leurs livres à terre; mais que, réfléchissant sur l'imprudence et sur la témérité qu'il y a à taxer toute l'antiquité chrétienne d'erreur et de superstition, et ne pouvant se persuader que Dieu eût abandonné son Église et sitôt et pour si longtemps, il s'était mis à examiner plus sérieusement les reproches et les griefs de Luther, et que n'y ayant rien trouvé de solide, il avait parfaitement reconnu l'injustice du schisme dans lequel il se trouvait malheureusement engagé.

Voilà, monsieur, ce qui acquit à l'Église catholique cette belle et illustre conquête, homme d'un génie rare et supérieur, et dont vous regardiez les paroles comme autant d'oracles. Je ne sais comment il est arrivé que vous ayez si fort respecté ses sentiments sur tout le reste, et que ce qu'il a pensé sur la religion, quoique soutenu des exemples les plus réguliers et les plus édifiants, n'ait pas fait plus d'impression sur vous.

Mais revenons à notre sujet, et examinons sur quelles raisons se sont fondés les chefs de votre prétendue réforme pour oser faire le procès à toute l'antiquité.

§ II. *Futilité des objections proposées par les ministres contre l'invocation des saints.*

Il faudrait sans doute des difficultés graves et importantes, et capables d'étonner les meilleurs esprits, pour colorer en quelque sorte la hardiesse qu'il y a à oser condamner l'usage de toutes les nations et de tous les temps; mais vous verrez, monsieur, que rien n'est plus faible ni plus frivole que les moyens qu'on emploie pour rejeter l'invocation des saints, et qu'il est surprenant qu'on ait pu s'arrêter à si peu de chose, encore plus surprenant qu'on y ait trouvé de quoi contrebalancer l'autorité la plus respectable de l'antiquité et la pratique générale de tous les siècles. Il n'y a qu'à exposer simplement la doctrine catholique pour faire disparaître la plupart des difficultés qu'on propose contre nous. Jugez-en vous-même, monsieur, et vous reconnaîtrez qu'on ne s'aviserait jamais de les proposer si l'on était au fait de nos sentiments, et que la plupart des objections qu'on nous fait ne sont fondées que sur les fausses idées qu'on s'est formées de notre doctrine.

Voici comme parle le célèbre évêque de Meaux, dans son traité de l'Exposition de la foi; je ne puis rien faire de mieux que de rapporter les paroles de cet illustre auteur; car si j'expliquais de mon fond la doctrine catholique, on pourrait me soupçonner de chercher à l'adoucir : mais la déclaration qu'en a faite M. de Meaux ayant été approuvée par un bref du pape, ratifiée par les éloges de plusieurs cardinaux et illustres prélats romains, dont les lettres se trouvent à la tête de son ouvrage, applaudie par tous les évêques du monde chrétien, il n'est pas possible que cet écrit ne contienne les véritables sentiments de l'Église catholique. On peut encore moins en douter par rapport au sujet dont il s'agit, puisque tout ce qu'on y dit de l'invocation des saints est appuyé sur les paroles expresses du concile de Trente et sur celles du Catéchisme publié par ordre de ce concile.

Voici donc comme le savant évêque s'explique (1): « L'Église en nous enseignant qu'il est utile de prier « les saints, nous enseigne à les prier dans ce même « esprit de charité, et selon cet ordre de société fra- « ternelle, qui nous porte à demander le secours de « nos frères vivants sur la terre. Et le Catéchisme du « concile de Trente (2) conclut de cette doctrine que « si la qualité de médiateur que l'Écriture donne à Jé- « sus-Christ, recevait quelque préjudice de l'interces- « sion des saints qui règnent avec Dieu, elle n'en re- « cevrait pas moins de l'intercession des fidèles qui « vivent avec nous.

« Le Catéchisme nous fait bien entendre l'extrême « différence qu'il y a entre la manière dont on implo- « re le secours de Dieu, et celle dont on implore le « secours des saints: *Car*, dit-il (3), *nous prions Dieu, « ou de nous donner les biens, ou de nous délivrer des « maux: mais parce que les saints lui sont plus agréa- « bles que nous, nous leur demandons qu'ils prennent « notre défense et qu'ils obtiennent pour nous les choses « dont nous avons besoin. De là vient que nous usons de « deux formes de prier fort différentes, puisqu'au lieu « qu'en parlant à Dieu, la manière propre est de dire : « Ayez pitié de nous ; écoutez-nous ; nous nous conten- « tons de dire aux saints : Priez pour nous.* Par où nous « devons entendre qu'en quelques termes que soient « conçues les prières que nous adressons aux saints, « l'intention de l'Eglise et des fidèles les réduit tou- « jours à cette forme, ainsi que le Catéchisme le con- « firme dans la suite.

« Mais il est bon de considérer les paroles du con- « cile même (4), qui voulant prescrire aux évêques « comment ils doivent parler de l'invocation des saints, « les oblige d'enseigner que les saints qui règnent avec « J. C. *offrent à Dieu leurs prières pour les hommes ; « qu'il est bon et utile de les invoquer d'une manière sup- « pliante, et de recourir à leur aide et à leur secours pour « impétrer de Dieu ses bienfaits par son Fils, Notre- « Seigneur Jésus-Christ, qui seul est notre Sauveur et « notre Rédempteur.* Ensuite le concile condamne ceux « qui enseignent une doctrine contraire. On voit donc « qu'invoquer les saints, suivant la pensée de ce con- « cile, c'est recourir à leurs prières pour obtenir les « bienfaits de Dieu par Jésus-Christ. En effet, nous « n'obtenons que par Jésus-Christ et en son nom, ce « que nous obtenons par l'entremise des saints, puis- « que les saints eux-mêmes ne prient que par Jésus- « Christ, et ne sont exaucés qu'en son nom. Telle est « la foi de l'Église que le concile de trente a expliquée « en peu de paroles. »

Or je demande, monsieur, si, après cette explication, la plupart des difficultés que proposent vos ministres, ne tombent pas d'elles-mêmes. Quand Kemnitius (5) cite un grand nombre de passages de l'Écriture pour prouver qu'il n'appartient qu'à Dieu seul d'être invoqué; que l'invocation adressée à la créature confond la créature avec le Créateur ; qu'on ne peut invoquer que celui en qui l'on croit, selon cette parole de l'Apôtre (Rom. 10, 14) : *Comment invoqueront-ils celui en qui ils ne croient pas?* et que puisqu'on croit en Dieu seul et non aux saints, aussi ne peut-on invoquer que Dieu seul et non les saints ; quand, dis-je, Kemnitius fait tous ces beaux raisonnements, ne montre-t-il pas évidemment qu'il ne comprend pas, ou du moins qu'il fait semblant de ne pas comprendre, ce que nous entendons par l'invocation des saints. J'ai déjà déclaré qu'invoquer les saints n'était autre chose que leur demander le secours de leurs prières. Que Kemnitius nous dise, après cela, si cette sorte d'invocation donne atteinte aux droits de la Divinité ; si elle confond la créature avec le Créateur, ou plutôt si ces paroles : *Priez pour nous*, ne font pas voir un rapport essentiel de dépendance entre celui dont on recherche les prières et entre le souverain Maître auprès duquel on emploie l'intercession.

Nous distinguons donc deux sortes d'invocations : l'une par laquelle nous demandons les biens de la nature, de la grâce et de la gloire à celui qui en est l'auteur ; l'autre par laquelle nous ne demandons qu'un secours de prières et d'intercession. Pour ce qui est de la première espèce d'invocation, nous avouons qu'elle ne peut s'adresser qu'à Dieu seul ; car il n'y a que lui qui puisse tirer des trésors de sa libéralité infinie les biens dont nous avons besoin. Pour ce qui est de la seconde, nous disons que non seulement elle n'intéresse pas les droits du Créateur, mais que, de plus, elle est si spécialement réservée pour les créatures, qu'elle ne peut en aucune façon convenir à l'Être incréé ; car ne serait-ce pas la dernière des extravagances de dire à Dieu : *Priez pour moi ?* Qui prierait-il, puisqu'il n'a pas de supérieur ? A qui s'adresserait-il pour obtenir des biens, puisqu'on n'en obtient aucun que de sa main ? Tant s'en faut donc que dire à la Vierge ou à quelque autre saint : *Priez Dieu pour moi*, ce soit leur rendre des honneurs qui les égalent à Dieu, que c'est au contraire employer une prière qui désigne essentiellement en eux la qualité de créature. Je m'assure, monsieur, qu'il n'y a pas d'enfant des petites écoles qui ne soit en état de comprendre cette doctrine : c'est néanmoins ce qui semble avoir passé l'intelligence de votre savant professeur de Brunswick ; du moins a-t-il parlé d'une manière à faire juger qu'il ne la comprenait pas.

Mais, nous dit le même professeur (1), Dieu seul est notre force, notre aide, notre protecteur, notre libérateur, notre ressource ; ce sont autant de qualités qu'il se donne dans les saintes Écritures et dont il témoigne être jaloux ; il ne veut pas que nous donnions notre confiance à d'autres qu'à lui, et il va jusqu'à maudire ceux qui se confient aux hommes : nous voyons néanmoins, ajoute ce ministre, que les catholiques ont beaucoup de confiance aux saints, qu'ils les appellent leurs patrons, leurs libérateurs, leur espérance, leur appui.

Je réponds qu'il y a deux sortes de confiance : l'une qui est fondée sur le pouvoir immédiat de celui à qui l'on s'adresse, et c'est celle qu'il n'est permis d'avoir que pour l'auteur et la source de tous les biens ; l'autre est fondée sur le crédit de celui qu'on emploie comme intercesseur. Celle-ci ne déroge en rien à la première, elle est d'une tout autre espèce ; Dieu ne peut en être jaloux, puisqu'on lui renvoie celui-là même dont on recherche l'intercession. Si MM. les ministres souffrent bien qu'on ait confiance en leurs prières, comment peuvent-ils trouver mauvais qu'on ait confiance aux prières des saints? Ne trouveraient-ils pas fort ridicule qu'on dise que la confiance aux prières d'un homme de bien qui est en vie ruine et affaiblit la confiance qu'on doit à Dieu? Qu'ils sentent donc également le ridicule qu'il y a à nous faire le même reproche au sujet de la confiance que nous avons aux prières des saints.

Quant aux termes de patrons, de libérateurs, d'espérance, d'appui, dont ces messieurs se formalisent, on ne peut s'empêcher de remarquer qu'ils sont bien délicats, dès qu'il s'agit des saints, eux qui marquent leur confiance en termes incomparablement plus forts quand il est question d'intéresser en leur faveur des personnes d'autorité, dont la recommandation leur peut être utile.

Mais, ajoute encore Kemnitius (2), si nous en croyons S. Augustin, nous nous garderons bien d'invoquer les saints ; car ce Père enseigne po-

(1) *Expos.*, art 4, p. 19 edit. Paris.
(2) *Cath. Rom.*, part. 3, tit. *de Cultu et Invoc. sanctorum.*
(3) Part. 4, tit.: *Quis orandus sit*, edit. Colon. p. 561.
(4) *Sess.* 25, *decret. de Invoc.*
(5) *Tertiâ parte Exam.*, p. 300, n. 10

(1) *Tertiâ parte Exam.*, p. 296, n. 40.
(2) *Tertiâ parte Exam.*, p. 347, n. 30.

sitivement que le prêtre qui offre le sacrifice, se contente de nommer les martyrs sans les invoquer (1).

Il est assez surprenant, monsieur, que vos théologiens ne puissent citer de passages contre nous, sans trahir leur propre cause; ils attaquent l'invocation des saints, et c'est en citant un passage qui établit le sacrifice. Je réponds que le prêtre n'invoque pas les martyrs dans l'action même du sacrifice, c'est-à-dire, comme l'explique S. Augustin lui-même, que le prêtre ne s'adresse pas à S. Pierre ou à S. Paul pour leur dire : Je vous offre ce sacrifice, mais qu'il offre le sacrifice à Dieu seul (2). Voilà le sens dans lequel le saint docteur a dit que le prêtre n'invoquait pas les saints martyrs. Pour ce qui est du reste, ce Père enseigne précisément (3), comme je l'ai déjà remarqué, que nous devons nous recommander aux prières des saints martyrs; que nous ne prions pas pour eux, mais que nous les prions de prier pour nous, ce qui, bien assurément, est invoquer les saints de la manière dont nous les invoquons.

Mélancton nous attaque par un autre endroit : il prétend qu'en invoquant les saints nous en faisons des médiateurs, et que par là nous privons Jésus-Christ de l'honneur qui lui est dû, ou que du moins nous le partageons entre Jésus-Christ et les saints (4), et quoiqu'il n'ignore pas que nous distinguons entre médiateur d'intercession, et entre médiateur de rédemption ou de propitiation, et qu'il sache que nous ne donnons que la première qualité aux saints, et que nous leur refusons absolument la seconde; quelque raisonnable que soit cette distinction, il ne laisse pas de la combattre, et soutient premièrement que nous avons tort de regarder les saints comme des médiateurs d'intercession. Il prétend en second lieu que nous allons même jusqu'à en faire des médiateurs de propitiation ou de rédemption.

Pour ce qui est du premier article, il faut assurément l'humeur critique et chagrine de Mélancton pour désapprouver la qualité de médiateur d'intercession; car qu'entendons-nous par ce mot, si ce n'est un suppliant qui s'entremet auprès de Dieu en faveur d'autrui pour lui obtenir quelque grâce? Quand on ne peut raisonnablement nous contester la chose qui est exprimée par un terme, n'y a-t-il pas de la petitesse d'esprit à disputer sur le terme dont nous nous servons pour exprimer notre pensée?

Mais, nous dit Mélancton, cette médiation d'intercession n'a aucun fondement dans l'Ecriture (5). Il n'a donc jamais lu le chapitre 31 de l'Exode? Prenez la peine, monsieur, de le lire, et vous verrez si Moïse, qui a fait de si ardentes prières pour détourner la colère de Dieu du peuple d'Israël et qui l'en a effectivement préservé, n'a pas très-véritablement mérité la qualité de médiateur d'intercession; que si cette qualité a pu convenir à un ami de Dieu vivant et mortel, pourquoi les amis de Dieu qui sont parvenus à l'immortalité, n'en seraient-ils pas capables?

Mais, ajoute Mélancton, cette qualité obscurcit la gloire de la médiation de Jésus-Christ, et détourne la confiance que nous devons à sa miséricorde. Que Mélancton nous apprenne donc comment il se fait que la médiation des intercesseurs vivants ne ternisse pas la gloire de la médiation de Jésus-Christ, et que celle des saints qui sont dans le ciel la ternisse; que la première ne détourne pas la confiance que nous devons à la miséricorde de Jésus-Christ, et que la seconde la détourne; car pour nous, nous avouons franchement que nous n'avons pas assez de pénétration d'esprit pour y voir aucune différence.

Ici Kemnitius vient au secours de Mélancton, et dit (1) qu'il est ordonné aux fidèles dans l'Ecriture de prier les uns pour les autres; que S. Paul a demandé (2) qu'on fît des prières dans l'Eglise pour lui, et qu'il est très-certain que cette sorte d'intercession ne déroge point au sacerdoce de Jésus-Christ médiateur; mais qu'il n'en est pas ainsi de l'intercession des saints.

Nous répondons que puisqu'il est ordonné aux fidèles de prier les uns pour les autres, il faut bien en effet que cette sorte d'intercession ne déroge point au sacerdoce de Jésus-Christ; mais nous concluons très-justement de cette vérité que l'intercession des saints n'y déroge pas davantage; car ce sont de part et d'autre des suppliants qui demandent pour autrui des grâces, non comme devant être accordées à leurs mérites, mais comme étant le fruit et le prix des mérites de Jésus-Christ.

Pour ce qui est du reproche que nous fait Mélancton de regarder les saints comme des médiateurs de rédemption et de propitiation, il ne lui est guère honorable de nous charger d'une calomnie aussi manifeste que celle-là. S'il était résolu de nous calomnier, il devait du moins mieux prendre son temps, et ne pas le faire dans un écrit public et authentique, tel qu'est l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, écrit où il s'agissait de rendre compte de sa foi et de celle de ses adhérents, et non de nous en imputer faussement une que nous abhorrons. Pouvait-il ignorer qu'il n'est parmi nous aucun théologien qui n'enseigne que tous les hommes et tous les anges réunis ensemble, avec tous les efforts dont ils sont capables, ne peuvent satisfaire condignement pour un seul péché mortel, et que c'est là le principe sur lequel tous les théologiens catholiques fondent la nécessité de l'incarnation? Tous n'affirment-ils pas que dans le cas où Dieu voulût exiger une satisfaction convenable et proportionnée à l'offense reçue, il fallait nécessairement qu'une personne divine se fît homme pour pouvoir acquitter la dette contractée par le péché? Le concile de Trente ne déclare-t-il pas hautement (sess. 6, c. 7) que Jésus-Christ est l'unique cause méritoire de notre justification et de toutes les grâces que nous recevons de Dieu? Toutes les prières de l'Eglise ne finissent-elles pas ainsi : *Par Notre-Seigneur Jésus-Christ votre Fils?* Tous nos livres de piété n'inculquent-ils pas la doctrine de S. Paul (Ephes. 1, 3), que Dieu le Père *nous a bénis en Jésus-Christ de toute bénédiction spirituelle?* Ne prêche-t-on pas hautement dans les chaires, ne répète-t-on pas sans cesse dans les catéchismes qu'on fait à la jeunesse, dans les instructions qu'on donne à ceux qui quittent le schisme et l'erreur pour se réunir à l'Eglise, que c'est Dieu qui nous donne toutes les grâces, que les saints ne nous en donnent aucune; que c'est Jésus-Christ qui nous les a toutes méritées, que les saints ne nous en méritent aucune; que tout ce que les saints font en notre faveur, c'est de prier pour nous; et que l'unique grâce que nous

(1) *Suo loco et ordine numerantur, non tamen à sacerdote qui sacrificat invocantur.* Aug., l. 22 de Civitate Dei, c. 10, t. 5 ed. Frob., p. 1355.

(2) *Quis enim antistitum altari assistens aliquando dixit : Offerimus tibi, Petre, aut Paule, aut Cypriane; sed quod offertur, offertur Deo, qui martyres coronavit.* Lib. 20 contra Faustum, c. 21, t. 6 edit. Frob., p. 379.

(3). *Tract.* 86 *in Joan.*, t. 9 ed. Froben., p. 541; *Serm.* 17, *de Verbis Apost.*, t. 10 ed. Froben., p. 343.

(4) *Hic prorsùs transfertur in sanctos proprius honor Christi, faciunt enim eos mediatores et propitiatores, et quanquàm distinguunt de mediatoribus intercessionis et mediatoribus redemptionis, tamen planè faciunt ex sanctis mediatores redemptionis.* Apol. art. 9, de Invoc. sanct., p. 225 edit. Scholvini.

(5) *Atque etiam illud dicunt sine testimonio Scripturæ, quòd sint mediatores intercessionis, quod ut verecundissimè dicatur, tamen obscurat officium Christi, et fiduciam misericordiæ debitam Christo transfert in sanctos*, p. 225.

(1) *Tertiâ part. Exam.*, p. 298, n. 20.
(2) 1 *Tim.* 2, 1; *Rom.* 15, 30.

leur demandons, c'est le secours de leurs prières?

Voila, monsieur, en peu de mots l'abrégé de la doctrine catholique sur l'invocation des saints. Nous reprocher après cela d'associer les saints à l'office de rédempteur et à la qualité de médiateur de propitiation, n'est-ce pas faire connaître à tout l'univers que ne trouvant rien à reprendre dans la doctrine catholique telle qu'elle est enseignée par l'Eglise, on se réduit à lui en supposer une imaginaire pour pouvoir la combattre avec avantage.

Il est pourtant vrai reprend Mélancton (1), que les catholiques prient par les mérites des saints, et qu'ils ont confiance en leurs mérites. Le prêtre, après avoir donné l'absolution au pénitent, ajoute : *Que les mérites de la sainte Vierge et de tous les saints vous obtiennent la rémission de vos péchés*, et il est dit dans le canon de la messe, c'est la remarque de Kemnitius (2) : *Accordez, Seigneur, à leurs prières et à leurs mérites que, fortifiés par votre secours, nous ressentions partout les effets de votre protection.* D'où ces deux ministres concluent que nous prétendons obtenir grâce et être sauvés par les mérites des saints.

A cela je réponds que, comme nous n'avons garde de dire que les mérites des saints ne nous servent de rien, nous sommes également bien éloignés de penser que les saints nous méritent la rémission des péchés, ou le salut, ou quelque autre grâce que ce soit. Voici dans quel sens les mérites des saints peuvent nous être utiles. Plus un saint a de mérites et de sainteté, plus il est agréable à Dieu, et plus il a de crédit pour obtenir de Dieu les grâces qu'il lui demande pour nous; c'est de cette manière seulement que les mérites des saints peuvent nous profiter; aussi est-ce dans cette vue que Moïse représentait autrefois à Dieu les mérites et la sainteté d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (3), en le priant de se souvenir d'eux. Autre chose est donc l'impétration, autre chose le mérite; les saints peuvent bien nous impétrer des grâces, mais ils ne nous en méritent aucune; c'est Jésus-Christ seul qui nous les a toutes méritées, et il n'en est pas une seule qu'il n'ait payée du prix de son sang.

Mais, nous demande Mélancton, puisque Jésus-Christ a été établi notre pontife et notre intercesseur, pourquoi en cherchons-nous d'autres (4)? Et moi je demande, monsieur, puisque Jésus-Christ a été établi notre intercesseur, pourquoi recourez-vous dans vos besoins aux orphelins, aux pauvres veuves, à vos pasteurs pour leur demander le secours de leurs prières? La seule chose, dites-vous, que nous leur demandons, c'est de prier conjointement avec nous; justement, monsieur, c'est là précisément la demande que nous adressons aux saints. Si donc votre demande ne préjudicie point aux droits de Jésus-Christ notre pontife et notre intercesseur, comment la nôtre y préjudicierait-elle? Ce qui fait ici l'erreur de ceux qui s'élèvent si fort contre nous, c'est qu'ils veulent bien se persuader que nous mettons les saints à la place de Dieu, ou à la place de Jésus-Christ. Or nous déclarons que nous ne les mettons ni à la place de Dieu, puisque nous reconnaissons que Dieu nous donne toutes les grâces et que les saints ne nous en donnent aucune; ni à la place de Jésus-Christ, puisque nous reconnaissons que Jésus-Christ nous a mérité toutes les grâces, et que les saints ne nous en ont mérité aucune : nous les mettons uniquement à notre place, en les priant de joindre leurs prières aux nôtres.

En voilà plus qu'il n'en faut, monsieur, pour vous faire sentir la malignité et l'audace de ceux qui nous prêtent des sentiments contre lesquels nous protestons; ne devons-nous pas en être crus sur notre parole? qui saura mieux ce que nous croyons que nous-mêmes? puis-je apporter de meilleurs garants de notre créance, que la déclaration du concile de Trente, et celle du Catéchisme publié par son ordre?

Brentius, ministre de Wirtemberg ne nous reproche pas moins qu'une idolâtrie formelle au sujet de l'invocation des saints; et voici sur quoi il fonde son reproche : il prétend qu'invoquer les saints s'est supposer qu'ils sont partout (1), et qu'ils savent tout : or, l'immensité et la connaissance de toutes choses, dit-il, sont des attributs qui ne peuvent convenir qu'à Dieu seul; on ne peut donc invoquer les saints, conclut-il, sans leur attribuer des qualités toutes divines, et sans leur rendre un culte plein d'idolâtrie.

Si les grands hommes qui ont si fort brillé dans l'Eglise, et qui l'ont si solidement instruite par leurs savants écrits, les Basile, les Cyrille, les Grégoire de Nysse, de Nazianze, les Chrysostôme, les Ambroise, les Jérôme, les Augustin, eussent eu à répondre à de pareilles objections, pensez-vous, monsieur, qu'ils se fussent trouvés fort embarrassés? De quel œil n'eussent-ils pas regardé de si pitoyables discoureurs?

Je demande à Brentius quelle nécessité il y a que les saints qu'on invoque se trouvent partout, ou qu'ils sachent tout par eux-mêmes? Ne se peut-il pas qu'ils apprennent nos prières par le ministère des anges, qui, suivant le témoignage de l'Ecriture, savent ce qui se passe parmi nous, étant établis par ordre de Dieu esprits administrateurs pour concourir à l'œuvre de notre salut? Dieu ne peut-il pas faire connaître nos désirs aux saints par une révélation particulière? Ne se peut-il pas aussi, et n'est-il pas très-convenable à leur état de bienheureux, qu'ils découvrent dans l'essence divine, source et centre de toute vérité, tout ce qui peut contribuer à leur gloire et à leur satisfaction? L'Eglise n'a rien décidé sur les moyens dont il plaît à Dieu de se servir pour faire connaître nos prières aux saints; mais de quelque manière que cela se fasse, toujours est-ce par une lumière communiquée : or je demande si cette manière de connaître est une propriété de la nature divine; si elle élève les saints au-dessus de la condition de la créature? Les prophètes n'ont-ils pas connu les choses futures, quoiqu'elles ne soient pas moins du ressort de la science divine que le secret de nos cœurs? Dira-t-on pour cela que cette connaissance en a fait des divinités? Qu'on est faible quand on est outré! et qu'on est outré quand on s'est livré sans ménagement à la démangeaison de contredire!

Mais, ajoute Dréjérus, professeur de Kœnigsberg, nous n'avons aucune certitude que les saints aient connaissance de nos prières; car il ne se trouve rien dans l'Ecriture qui nous rassure sur ce sujet; c'est donc à tort qu'on invoque les saints; car les invoquer c'est leur adresser la parole : or on ne peut prudemment adresser la parole à celui dont on n'est pas sûr de se faire entendre (2).

A cela je réponds deux choses : la première, que nous ne pouvons raisonnablement douter que les saints n'aient connaissance des prières que nous leur adressons; la seconde, que quand ils les ignoreraient, le dogme catholique, qui consiste à dire qu'il est bon et utile d'invoquer les saints, n'en souffrirait pas pour cela. Pour prouver l'un et l'autre, je n'ai qu'un

(1) *Art. 9, de Invoc. sanct*, p. 227, typis Scholvini.

(2) *Tertiâ part. Exam.*, p. 229, n. 20.

(3) *Recordare Abraham, Isaac et Jacob servorum tuorum.* Exod. 32, 13.

(4) *Cùm Christus sit constitutus intercessor et pontifex, cur quærimus alios?* Art. 9 de Invoc. sanct., p. 227.

(1) *Sic autem petere quemadmodùm in litaniis, nihil est aliud quàm adorare sanctos; talis enim petitio exigit ut is qui rogatur sit ubique præsens.* In Confess. Wirtemb., de Invoc. sanct.; vid. Syntagma Confess., ed. Genev. p. 112.

(2) *De quibus non possumus esse certi an cognescant preces nostras, illi non nisi temerè invocantur.* Argum. 5, de Invoc. sanct., ed. 2 Regio-Montanæ p. 886.

raisonnement à faire fort simple et des moins embarrassés; le voici : Toute l'antiquité chrétienne, disons-nous, a invoqué les saints, et on n'a cessé depuis de le faire. Vous en avez vu la preuve, monsieur, dans la première partie de cet écrit, et j'ai peine à croire qu'il puisse vous rester sur cela le moindre doute; donc toute l'antiquité chrétienne et tous ceux qui sont venus depuis, ont jugé que les saints avaient connaissance des prières qu'on leur adresse. Admettez, monsieur, cette conséquence, ou ne l'admettez pas, c'est à peu près la même chose pour nous. Si vous l'admettez, en convenant que toute l'antiquité chrétienne et tous ceux qui sont venus depuis ont reconnu dans les saints la connaissance dont il s'agit, par là même nous sommes fort à couvert du blâme qu'il peut y avoir à croire trop légèrement; car est-ce croire trop légèrement que de croire ce qui a été cru par toute l'antiquité et par cette longue suite de fidèles? Que si vous nous contestez la conséquence qui résulte si naturellement de la pratique universelle et si ancienne de l'invocation des saints, et que vous prétendiez que non obstant cette pratique on n'adjugeait point aux saints la connaissance de nos prières; donc, dirons-nous, l'antiquité a été persuadée qu'il était bon et utile d'invoquer les saints, quand bien même ils se trouveraient privés de cette connaissance; car il est très-évident que les premiers fidèles placés dans les cas où il vous plaît de les supposer n'eussent point invoqué les saints, s'ils n'avaient cru y trouver leur utilité. C'est ainsi que le dogme catholique se soutient, de quelque côté que l'on se présente pour l'attaquer.

Mais pour ne pas vouloir ici décider la chose par la seule autorité des anciens, ne pensez pas, monsieur, qu'ils aient manqué de raisons propres à convaincre des esprits raisonnables. Ayant appris à invoquer les saints par la tradition venue des apôtres jusqu'à eux, comme nous en assure S. Basile, et comme je me réserve à le prouver plus exactement dans la suite de ce discours, aussi ont-ils appris par la même voie les principes de cette pratique. Or y en a-t-il de plus naturels que la charité, la connaissance et le crédit des saints? et n'est-il pas à présumer que l'idée de ces principes leur sera venue de la même source, d'où leur est venue la pratique même de l'invocation.

Ils savaient de plus que les anges ont connaissance de nos prières; pouvaient-ils en douter après le témoignage que les anges en rendent eux-mêmes? N'est-il pas dit au 10ᵉ chap. des Actes des apôtres que l'ange qui apparut au centenier Corneille l'assura que ses prières et ses aumônes étaient montées devant le Trône du Très-Haut (1)? et au 12ᵉ chap. du livre de Tobie, que l'ange qui se fit connaître à ce saint vieillard lui dit qu'il avait présenté ses prières au Seigneur (2)? Les anges d'ailleurs ne manquent pas d'être instruits de la conversion d'un pécheur, puisqu'ils s'en réjouissent dans le ciel jusqu'à en faire une fête (Luc. 15, 7). Que si les mouvements d'un cœur contrit ne leur sont pas inconnus, pourquoi ignoreraient-ils les prières par lesquelles on demande leur secours et leur protection? et si les prières adressées aux anges parviennent jusqu'à eux, pourquoi les prières qui sont adressées aux saints ne parviendraient-elles pas également jusqu'à la connaissance des bienheureux; vu surtout que, selon la parole du Sauveur (Matth. 22, 30), *ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel*, c'est-à-dire qu'étant de *purs* esprits comme eux, élevés à la lumière de gloire comme eux, pleins de zèle et de charité comme eux, ils participeront à leurs qualités naturelles et surnaturelles, et partageront avec eux tous les avantages de la béatitude?

(1) *Dixit autem illi : Orationes tuæ et eleemosynæ tuæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei.* Act. 10, 4.

(2) *Ego obtuli orationem tuam Domino.* Tob. 12, 12.

Il est dit, au 5ᵉ chap. de l'Apocalypse, que vingt-quatre vieillards étant en présence de l'Agneau avaient des harpes et des vases d'or pleins de parfums (1). Qu'est-ce que c'étaient que ces parfums? C'étaient, comme le Saint-Esprit l'explique lui-même, les prières des saints, des justes, des gens de bien : ces vingt-quatre vieillards, personnes distinguées par leur éminente sainteté, présentaient donc à l'Agneau les prières des justes et des gens de bien; c'était sans doute pour les appuyer et les faire recevoir favorablement; donc ils en avaient connaissance; donc il est très-conforme aux idées que nous donne l'Écriture de regarder les saints comme instruits de nos prières et comme très-propres à les appuyer de leur crédit auprès de Dieu.

Ne semble-t-il pas que le Sauveur (Luc. 16, 24) ait voulu nous affermir dans cette idée en introduisant le mauvais riche, qui du fond de l'enfer parlait à Abraham et s'en faisait entendre. Ce n'est qu'une parabole, nous dit-on; je le veux, monsieur, quoique plusieurs interprètes prétendent que ce soit une histoire véritable; mais ne fût-ce qu'une parabole, les lois de la parabole n'exigent-elles pas qu'on y garde les vraisemblances? Si les saints étaient aussi peu en état d'entendre nos prières que le renard et le corbeau sont peu en état de parler et de s'entretenir, il faudrait donc cesser de regarder le récit du Sauveur comme une parabole, pour ne plus le regarder que comme une fable, qui aurait aussi peu d'air de vérité que les fictions burlesques d'Ésope.

Mais ce qui a persuadé plus efficacement les fidèles de tous les temps de la connaissance et du crédit des saints, c'est le prompt secours qu'ils ont ressenti dans une infinité d'occasions pour les avoir invoqués. Tant de guérisons merveilleuses et tant d'autres effets miraculeux qui ont été le fruit des prières qu'on leur a adressées, n'ont pas permis de regarder comme sourds ceux qui ont paru si bien entendre. On a vu des effets prompts et sensibles de l'intercession qu'on a réclamée; pouvait-on ne se pas confirmer dans l'idée qu'on avait des lumières et des charitables soins des intercesseurs? Ne croyez pas, monsieur, que je donne ici dans une crédulité populaire; je rapporterai, avant que de finir cet écrit, un bon nombre de faits des mieux attestés, qui feront voir bien clairement que Dieu s'est plu en tout temps à autoriser, par les faveurs les plus singulières, la confiance qu'on a témoigné avoir aux prières des saints.

Je veux néanmoins supposer que les saints ignorent nos désirs et nos besoins; je dis que dans ce cas même il ne sera pas encore prouvé contre nous que l'invocation des saints ne puisse nous être d'aucune utilité; car, de l'aveu même de l'Apologie de votre Confession d'Augsbourg, les saints prient pour les besoins de tous les fidèles en général (2). Cela étant, je ne puis invoquer un saint sans témoigner devant Dieu le désir que j'ai d'avoir une part particulière aux prières du saint; et Dieu, qui connaît mes désirs et mes vœux, et qui aime à glorifier ses saints par la considération qu'il témoigne avoir pour leurs prières et leur entremise, ce qu'il fait pour nous exciter et nous animer à suivre leurs exemples : Dieu, dis-je, accorde souvent dans cette vue ce qu'il n'accorderait pas à de simples prières qui ne se trouveraient pas soutenues de l'intercession d'un saint; intercession qui, dans le cas dont je parle, de générale qu'elle était devient en quelque façon particulière en ma faveur, parce que j'ai eu soin de m'y recommander.

C'est là une des manières dont S. Augustin se sert pour expliquer comment ceux qui ont confiance aux prières des saints en reçoivent du soulagement dans

(1) *Habentes singuli citharas et phialas aureas plenas odoramentorum, quæ sunt orationes sanctorum.* Apoc. 5, 8.

(2) *De sanctis concedimus quòd, sicut vivi, orant pro Ecclesià in genere, ita in cœlis orant pro Ecclesià in genere.* De Invoc. sanct.; typis Scholvini, p. 224.

leurs peines; car après avoir posé pour fait incontestable que plusieurs en sont véritablement secourus, il dit qu'il n'entreprendra pas de décider si ce sont les âmes des SS. martyrs qui les assistent par elles-mêmes en se rendant présentes sur les lieux, ce qui a été le sentiment de quelques Pères du quatrième siècle; ou si, se contentant de prier en général dans le ciel pour les besoins des suppliants, Dieu exauce leurs prières en donnant aux hommes, par le ministère des anges, le soulagement qu'il juge à propos de leur donner. Ce qu'il y a de constant, ajoute le S. docteur, c'est que Dieu fait connaître, par les effets d'une puissance et d'une bonté admirables, les égards qu'il a pour les mérites des saints, et qu'il le fait quand il lui plaît, où il lui plaît, et de la manière dont il lui plaît (1).

Aussi voyons-nous de célèbres auteurs, tels que sont le cardinal Bellarmin (2), Hugues de Saint-Victor (3), le docte Véron (4), n'insister pas tellement sur la nécessité de croire les saints instruits de toutes nos prières en détail, qu'ils n'estiment le dogme catholique suffisamment à couvert, pourvu qu'on ne refuse pas de croire l'utilité de l'invocation. Ainsi, monsieur, eussiez-vous peine à admettre une connaissance distincte dans les saints, ce ne sera pas là ce qui retardera votre retour à l'Église. Il suffira que vous soyez dans la disposition de croire que l'antiquité et les chrétiens de tous les siècles ne se sont pas amusés à des choses vaines et inutiles.

Que MM. les ministres citent, après cela, tant qu'il leur plaira, le texte si rebattu d'Isaïe (63, 16) : *Abraham ne nous connaît pas, et Israël nous ignore ;* vous sentez assez, monsieur, que nous n'avons pas grand sujet de nous en embarrasser; car outre que c'est mal raisonner que de conclure de l'état où était Abraham à celui des saints, puisqu'Abraham était pour lors dans les limbes où il ne voyait pas Dieu, au lieu que les saints sont dans la gloire où ils voient clairement l'essence divine, nous pouvons encore dire que le terme *ignorer* est ici employé dans le même sens dans lequel l'époux parlait aux vierges folles, lorsqu'il leur disait (Matth. 25, 12) : *J'ignore qui vous êtes, je ne vous connais pas;* de sorte que la pensée du prophète soit de faire dire aux Israélites : Nous avons perdu les bonnes grâces d'Abraham et d'Isaac, et nous avons mérité par notre mauvaise conduite qu'ils soient aussi peu sensibles à nos maux que si nous n'étions pas leurs descendants. Mais ce passage, eût-il toute la force que nos adversaires prétendent lui donner pour prouver l'état de ténèbres et d'ignorance où ils veulent que soient les saints par rapport à ce qui nous regarde, il leur restera toujours à prouver que dans ce cas nous ne pouvons tirer aucun avantage de l'invocation des saints; et comment le prouveront-ils contre l'expérience de tous les siècles?

J'ai cru devoir m'étendre un peu sur cet article, l'objection qu'on nous fait sur le défaut de connaissance dans les saints étant la plus spécieuse de toutes. Remarquez néanmoins, monsieur, s'il vous plaît, que quand nous n'aurions rien de bon à y répondre, elle ne pourrait aller jusqu'à nous charger de rien faire de criminel en invoquant les saints. Toute la force de l'objection, si elle en a, ne peut porter que sur l'inutilité de l'invocation : or cette inutilité fût-elle démontrée, vous avouerez, monsieur, qu'elle n'a pu vous être un sujet légitime de séparation.

Achevons d'examiner les griefs de vos théologiens contre l'invocation des saints. Il en reste encore deux, dont j'espère, monsieur, que vous ne sentirez pas moins le faible que de ceux que nous avons déjà discutés. Le premier consiste dans un raisonnement qui a quelque chose de spécieux; le second est fondé sur un passage de l'Épître aux Colossiens. Voici comme raisonne Viclef, et j'ai ouï faire le même raisonnement à une dame de Strasbourg instruite apparemment par quelque ministre qui avait puisé dans cette source empoisonnée. Dieu est infiniment bon, dit-on, et il nous aime incomparablement plus que les saints ne peuvent nous aimer; pourquoi donc avoir recours à eux, et ne pas s'adresser immédiatement à Dieu qui est toujours prêt à nous écouter?

Il est étonnant, monsieur, que ceux qui font ce raisonnement ne remarquent pas que, s'il était bon, il prouverait également qu'il faut s'abstenir de demander les prières des vivants; car Dieu ne nous aime-t-il pas plus que nous ne sommes aimés des gens de bien qui sont en cette vie, et dont nous demandons les prières? N'est-il pas toujours prêt à nous écouter par lui-même; Pourquoi donc chercher des intercesseurs? Il est néanmoins indubitable qu'il est très-utile de demander les prières des vivants; ç'a été la pratique des apôtres et des fidèles de tous les siècles, c'est aussi la vôtre. Dieu dit aux amis de Job : Allez trouver mon serviteur Job, et faites en sorte qu'il prie pour vous (Job. 42, 8). Que dire donc à une difficulté à laquelle vous n'avez pas moins à répondre que nous?

Je réponds que Dieu nous aime plus qu'aucun saint ne nous aime, mais que les saints sont encore plus aimés de Dieu que nous; qu'il est toujours prêt à nous écouter, mais qu'il est encore plus disposé à écouter les saints et les gens de bien. La prière demande dans celui qui prie de certaines dispositions pour obtenir; souvent nous manquons de ces dispositions, ou du moins nous ne les avons pas dans le même degré de perfection que les saints et les gens de bien. Voilà ce qui rend leurs prières plus efficaces que les nôtres, et il est aisé de concevoir que notre prière étant accompagnée et soutenue de la leur doit avoir plus de vertu que si nous étions seuls à prier. Vous avouerez, monsieur, qu'il y a des raisonnements qui d'abord ont quelque apparence, et qui étant examinés de plus près se trouvent n'avoir aucune solidité, et vous comprenez sans doute que le raisonnement de Viclef est de ce nombre.

La difficulté qu'on forme sur un passage de l'Épître aux Colossiens est à peu près de la même espèce. *Qu'on ne se laisse pas,* dit S. Paul (Coloss. 2, 18) *ravir le prix de la victoire par ceux qui affectent de s'humilier devant les anges, et de leur rendre un culte superstitieux, s'ingérant avec faste dans des choses qu'ils n'ont jamais vues, et se glorifiant vainement d'une sagesse selon la chair sans reconnaître le chef.* Or, demandent les ministres, qui sont ceux qui sont désignés par les paroles de l'apôtre, si ce ne sont les catholiques romains qui honorent et invoquent les anges? Car n'est-ce pas là s'humilier devant eux, leur rendre un culte superstitieux, s'ingérer dans des choses qu'on n'a jamais vues, et se séparer du chef qui est Jésus-Christ?

Je réponds qu'on ne peut nous appliquer les paroles de S. Paul, qu'auparavant on ne les applique aux SS. docteurs de l'ancienne Église, qui, comme nous, honoraient les anges. Mais qui pourrait s'imaginer qu'elles puissent convenir à des saints qui étaient humbles sans affectation, savants sans présomption, mortifiés sans hypocrisie, ennemis déclarés de tout

(1) *Quanquàm ista quæstio vires intelligentiæ meæ vincat, quemadmodùm opitulentur martyres iis quos per eos certum est adjuvari, utrùm ipsi per se ipsos adsint, an ipsis generaliter orantibus pro indigentiâ supplicantium, Deus exaudiens martyrum preces per angelica ministeria usquequàque diffusa præbeat hominibus ista solatia, quibus in hujus vitæ miseriâ judicat esse præbenda, et suorum merita martyrum, ubi vult, quando vult, quomodò vult, mirabili atque ineffabili bonitate commendet.* Lib. de Curâ pro mortuis, cap. 16, t. 4 ed. Froben., p. 892.

(2) *Lib. 1 de sanct. Beatit.*, c. 20, t. 1 edit. Paris., p. 735.

(3) *Hug.*, q. 228, in Epist. ad Rom. : *Nihil interest, sive audiant, sive non audiant.* Edit. Mogunt., p. 293.

(4) *De la connaissance des saints.* Chap. 2, § 2, t. 3, imprimé à Paris, p. 47.

schisme, et inviolablement attachés à leur chef Jésus-Christ.

Il faut donc dire, ce qui est très-vrai, que l'Apôtre condamne par ce texte l'hérésie de Simon-le-Magicien, qui soutenait, selon les erreurs de Platon, qu'il fallait sacrifier à de certains anges qui avaient fait le monde et sans lesquels on ne pouvait apaiser Dieu. Ce sont là proprement ceux dont l'Apôtre fait ici le caractère, et c'est ainsi que S. Jérôme (1), S. Chrysostôme (2), Tertullien (3), S. Irénée (4), S. Epiphane (5), et plusieurs autres, expliquent ce passage de l'Apôtre.

Voilà, monsieur, les difficultés les plus remarquables que vos théologiens proposent contre l'invocation des saints. Or qu'y voit-on qui ait pu autoriser les chefs de votre réforme à se récrier si fort contre la pratique universelle du christianisme continuée depuis tant de siècles, et à regarder comme superstition, idolâtrie, obscurcissement des mérites de Jésus-Christ, ce qui jusque là avait passé pour l'exercice d'une piété sage, utile, édifiante et tendant à la plus grande gloire de Dieu?

Qui ne serait indigné de voir votre Kemnitius chanter victoire sur des raisons aussi frivoles que celles que nous avons vues, et s'enfler par la complaisance qu'il y a, jusqu'à oser reprocher aux SS. Pères d'avoir introduit dans l'Église par les fleuves d'or sortis de leur éloquente bouche (c'est, monsieur, son expression); d'avoir, dit-il, introduit et comme *entraîné par le courant de ces fleuves d'or, la paille, la crasse et les ordures de l'invocation des saints* (6)? Vous voyez, monsieur, le respect de vos ministres pour les saints Pères, quand il leur a plu de penser autrement que ces grandes lumières de l'Église. Ce sont, à la vérité, des fleuves d'or que leurs discours, on n'oserait en disconvenir; mais tout ce qui ne s'accorde pas avec les idées de vos ministres n'est plus que de la paille, de la crasse et des ordures entraînées par ces fleuves d'or.

Si vous me permettiez, monsieur, d'imiter le langage de Kemnitius, je dirais, avec beaucoup plus de justice que lui, qu'il ne lui convenait pas de chercher à ternir et à salir avec les eaux sales et bourbeuses sorties d'une bouche téméraire et arrogante, l'or pur qui brille dans les écrits des SS. Pères. Mais non, monsieur, il pourrait vous paraître de l'animosité dans cette sorte d'expression; j'ai l'honneur de parler à un juge assez porté de lui-même à rendre justice à chacun, à plus forte raison à ces SS. docteurs que le christianisme a toujours si fort révérés et auxquels nous avons de si grandes obligations. J'ose vous la demander, monsieur, et je ne doute pas que vous ne condamniez plus sévèrement que je ne pourrais le faire l'orgueil et la présomption de celui qui en a parlé en termes si peu mesurés.

Ou ces grands hommes, disons-nous, ont aperçu les difficultés que MM. vos ministres proposent contre l'invocation des saints, ou elles leur ont échappé: si elles ont échappé à ces génies si vastes, si pénétrants, si attentifs à tout, donc il faut que ces difficultés soient bien peu de chose; et si elles ont été aperçues de ces grands génies, et que néanmoins elles n'aient fait aucune impression sur eux, donc il faut qu'ils les aient trouvées bien méprisables. C'est là, monsieur, un raisonnement des plus propres à rabattre la vaine confiance de ceux qui pensent nous culbuter par deux ou trois passages de l'Ecriture mal entendus, et je ne doute pas que vous n'y voyez le peu de sujet qu'ont eu les chefs de votre réforme de condamner toute l'antiquité. Oui, ce ne peut être que par une témérité insoutenable qu'ils ont osé préférer leurs lumières à celles de tant de grands hommes si habiles dans l'intelligence des Ecritures, et si parfaitement instruits des sentiments de l'ancienne Eglise. Les présomptions seront toujours pour ces grands maîtres et docteurs du christianisme, et nous ne pouvons courir risque de nous égarer en suivant l'exemple universel des plus beaux siècles de l'Eglise.

Je ne prétends pas néanmoins, monsieur, m'arrêter là, je passe plus avant; et après avoir défendu l'invocation des saints contre les vaines chicanes de ceux qui respectent si peu l'antiquité et l'usage constant de tous les siècles, je remonte jusqu'à la source même de cet usage, et ferai voir sur quel principe il est établi. C'est, monsieur, tout ce qui me reste à faire pour achever de justifier si parfaitement auprès de vous l'invocation des saints, qu'il ne puisse plus vous rester à ce sujet aucun prétexte de vous tenir éloigné de nous.

§ III. *La tradition apostolique, suffisamment établie dans l'Ecriture, est la source véritable de l'invocation des saints.*

Vous n'ignorez pas la célèbre maxime de S. Augustin, qui est qu'un usage généralement observé par toute l'Eglise, et dont on ne peut trouver l'origine dans aucun concile, vient indubitablement des apôtres, qui l'ont enseigné de vive voix (1). Il serait, en effet, fort difficile de concevoir comment toutes les nations chrétiennes auraient pu s'accorder à recevoir une pratique de la main d'un particulier qui n'aurait eu ni autorité ni caractère pour la mettre en vogue. Or, monsieur, je crois avoir démontré que l'usage d'invoquer les saints était universellement établi parmi les fidèles du quatrième et du cinquième siècle; et quand on ne ferait aucune attention aux preuves que j'en ai apportées, la pratique de toutes les sociétés chrétiennes orientales, séparées de nous depuis tant de temps, tels que sont les Grecs, les nestoriens, les jacobites, qui tous invoquent aussi bien que nous les saints, ne permettrait pas d'en douter. Nous avons sur cela des attestations bien authentiques, envoyées de la part de ces nations en France, et qui se conservent précieusement dans la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, où chacun peut les voir.

Méthodius, patriarche de Constantinople, dit de la part des Grecs, dans sa déclaration donnée à M. le marquis de Nointel, ambassadeur de France, et signée du 10 de juillet 1671 : *Nous déclarons que les chrétiens, priant la Vierge, Mère de Dieu, et les saints, ne diminuent point l'honneur de Jésus-Christ.* Jacques, patriarche des Arméniens d'Erméazin, qui sont jacobites ou eutychiens, dit dans une attestation donnée au même M. de Nointel : *Nous condamnons, comme enseignant un dogme impie, ceux qui disent que la Vierge, Mère de Dieu, et les saints qui sont au ciel ne peuvent être invoqués sans faire injure à Jésus-Christ Médiateur.* Joseph, patriarche des nestoriens, résidant dans

(1) *Hieron., quæst.* 10, *ad Algasiam*, t. 4 ed. Martianay, part. 1, p. 206.
(2) *Chrys., hom.* 7, *in Epist. ad Col.*, t. 6 ed. Fronto-Duc., p. 203.
(3) *Tert., lib. de Præscript.*, ed. Froben. p. 113.
(4) *Iren.*, l. 1, c. 10, edit. Col., p. 79.
(5) *Epiph., in Hær. Simonis*, t. 1 ed. Petav., p. 56, 58.
(6) *Atque ita quidem rapidis et quasi aureis panegyricarum declamationum fluminibus stipulæ seu quisquiliæ invocationis sanctorum in Ecclesiam invehi cœperunt.* Exam. conc. Trid., part. 3, ed. Francof. p. 311, lin. 2.

(1) *Multa non inveniuntur in litteris eorum* (apostolorum) *neque in conciliis posteriorum, et tamen quia per universam custodiuntur Ecclesiam, non nisi ab apostolis tradita et commendata creduntur.* Lib. 2, de Bapt., contra Donat., c. 7, t. 7 ed. Froben., p. 396. *Quod universale tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolicâ traditum rectissimè creditur.* L. 4, de Bapt., contra Donat., c. 24, t. 7 ed. Frob., p. 433. *Multa sunt quæ universa tenet Ecclesia, et ob hoc ab apostolis præcepta benè creduntur, quanquam scripta non reperiantur.* L. 5, de Bapt., cont. Donat., c. 23, t. 7 ed. Frob., p. 449.

la ville de Diarbecker, dit également dans sa déclaration donnée à M. Piquet, consul de la nation française: *Nous regardons comme des malheureux ceux qui ne prient et n'invoquent pas la Vierge Marie et les saints.* D'où il est bien évident, monsieur, qu'il faut que l'invocation des saints soit de beaucoup antérieure au schisme de ces peuples; car, ayant autant d'éloignement qu'ils en ont pour l'Eglise romaine, il n'est point à présumer qu'ils eussent porté la complaisance pour nous jusqu'à vouloir nous imiter dans nos pratiques, si elles eussent été nouvelles. Ainsi, les nestoriens étant séparés de nous vers le commencement du cinquième siècle, et les jacobites ou eutychiens vers le milieu, il est encore démontré par cet endroit que, bien avant le cinquième siècle, la pratique de l'invocation des saints était commune à tous les chrétiens. Cela étant ainsi, monsieur, il ne reste plus qu'à savoir si cet usage universel a été introduit dans l'Eglise par l'ordonnance de quelque concile. Je ne sache personne qui se soit avisé de le dire; il faudrait d'ailleurs nommer le concile sur le compte duquel on prétendrait mettre cette nouveauté; donc, si la règle de S. Augustin est bonne, ou plutôt si les lumières du bon sens sur lesquelles elle est fondée ne nous trompent pas, nous ne pouvons nous dispenser de remonter jusqu'au temps des apôtres pour y trouver la véritable source de l'invocation des saints, en disant que ce sont eux qui en ont enseigné la pratique aux premiers fidèles.

En effet, monsieur, si l'usage d'invoquer les saints universellement établi au quatrième et au cinquième siècle, eût été absolument ignoré des fidèles du premier et du second, n'est-il pas évident qu'il serait arrivé un changement considérable en fait de religion, sans que les personnes les plus éclairées s'en fussent aperçues? Or, comment se représenter ce changement comme possible? Car enfin qu'on nous explique comment il s'est pu faire que les fidèles des deux premiers siècles croyant tous que c'était un crime d'honorer les saints et de prier un autre que Dieu, on ait commencé au troisième et au quatrième siècle à violer ce précepte sans remords, sans scrupule et sans que personne y fît seulement la moindre attention.

Qu'on nous dise comment il s'est pu faire que les maîtres enseignant que l'invocation et le culte de toute créature était défendu par la loi de Dieu, les disciples aient compris qu'il était saint et louable d'honorer et d'invoquer les martyrs?

Qu'on nous fasse voir comment les fidèles ont pu croire, au quatrième siècle, que l'invocation des saints avait toujours été pratiquée, s'il est vrai qu'elle ait commencé ou de leur temps même, ou du temps des personnes avec lesquelles ils vivaient. Car S. Basile, par exemple, étant né en l'an 326, a vécu avec une infinité de personnes dont la vie comprenait le commencement du quatrième siècle et une bonne partie du troisième, et qui avaient été instruites par ceux du second; comment ce saint n'a-t-il donc point appris de quelqu'un d'eux la nouveauté de cette coutume de prier les saints? et comment s'est-il pu imaginer qu'on les avait toujours priés dans les siècles précédents, jusqu'à assurer en termes formels que cette coutume venait de la tradition des apôtres?

Qu'on nous explique encore comment il s'est pu faire que les chrétiens du quatrième siècle lisant tous les jours l'Ecriture et les Pères du second et du troisième siècle, ils n'ont rien vu dans l'Ecriture qui fût contraire au culte et à l'invocation des saints, ni rien découvert dans les Pères de ces premiers siècles qui ait pu leur faire connaître qu'ils eussent été d'un sentiment opposé au leur. Etrange lumière qui ne s'est point aperçue par tout ce qu'il y a eu de plus habiles gens dans le monde!

Il s'agit ici du sentiment des trois premiers siècles et spécialement des deux premiers. Les ministres disent qu'on n'y a point invoqué les saints; les Pères du quatrième croient qu'on les a invoqués. Ils nous marquent dans les Liturgies les plus anciennes (1) l'usage de nommer les SS. martyrs pour leur demander le secours de leurs prières. Ils rapportent des prières faites aux martyrs, par lesquelles les fidèles leur rappellent le souvenir des prières qu'ils avaient faites eux-mêmes, de leur vivant, à d'autres SS. martyrs (2). A qui pensez-vous, monsieur, qu'il faille s'en rapporter? Les ministres nous paient de leurs vaines conjectures; les Pères avaient la tradition vivante, et ils vivaient avec un million de personnes qui savaient ce qui s'était pratiqué dans les deux premiers siècles. Ne faut-il donc pas plutôt s'en rapporter à eux qu'aux gens du seizième et du dix-septième siècle?

Réfléchissez, de plus, s'il vous plaît, sur le reproche que les gentils faisaient aux premiers chrétiens de substituer des dieux et des héros d'une nouvelle espèce aux dieux et aux héros de l'antiquité; reproche qui est attesté par Eusèbe (3), au 8e livre de son Histoire ecclésiastique; par S. Augustin (4), au 20e livre contre Fauste le manichéen; par S. Cyrille d'Alexandrie (5), dans le 6e livre contre Julien l'apostat.

Les païens voyaient effectivement rendre de grands honneurs aux martyrs, et, n'en pénétrant pas assez l'esprit, ils se persuadaient faussement que les chrétiens en faisaient des espèces de divinités; d'où ils prenaient occasion de dire qu'il y avait bien de la bizarrerie dans la religion chrétienne de pratiquer sous d'autres noms les mêmes choses qu'elle condamnait si hautement dans le paganisme. Or, je vous laisse à penser, monsieur, si de tels reproches ne font pas connaître bien clairement la persuasion où étaient les gentils que c'était un point de la religion chrétienne, point aussi ancien que la religion même, d'honorer et d'invoquer les saints : vous avez vu quelle a été la pensée et la précaution des Juifs au sujet de S. Polycarpe.

Ne cherchons donc pas d'autre source de l'invocation des saints que la bouche même des apôtres; car puisque les reproches des païens et des Juifs, les Liturgies, les prières employées par les fidèles, le témoignage exprès des Pères, l'usage universel de toutes les nations, même de celles qui sont séparées de nous depuis tant de siècles, l'impossibilité du changement qu'il faudrait supposer être arrivé sans que les personnes les plus éclairées s'en fussent aperçues; puisque, dis-je, tout cela concourt à prouver que les chrétiens les plus voisins du temps des apôtres ont été dans le même usage que nous; penserons-nous qu'ils s'y sont portés d'eux-mêmes, sans avoir appris des apôtres que c'est une chose bonne et utile, et agréable à Dieu, de se recommander aux prières des saintes âmes qui sont dans le ciel? Mais si ce sont les apôtres mêmes qui ont instruit les premiers fidèles de cette pratique, trouverez-vous étrange, monsieur, qu'elle nous paraisse aussi respectable que si elle était marquée dans les termes les plus clairs de l'Écriture? Car enfin les apôtres n'avaient-ils pas toujours le S. Esprit pour maître et pour guide, de quelque manière qu'ils annonçassent leur doctrine? et n'étaient-ils pas également à couvert du danger de donner dans l'erreur, soit qu'ils enseignassent par écrit, soit qu'ils

(1) *Cyrill. Hieros.*, *Catech.* 5 *Mystag.*, apud Hier. Drouart., p. 241. *Item Aug.*, *tract.* 86 *in Joannem*, t. 9 ed. Froben., p. 451.

(2) *Asterius*, hom. in SS. martyres : *Tu quoque quondam martyres obsecrâsti priusquàm ipse martyr existeres.* Ex auctario R. P. Combefis.; typis Ant. Bertier, p. 187.

(3) *Euseb.*, l. 8, c. 6, ed. Vales. p. 298.

(4) *Aug.*, *l.* 20, *contra Faustum*, c. 21, t. 6 ed. Frob., p. 374.

(5) *Cyrill. Alex.*, *l.* 6, *in Jul.*, ultra medium, t. 6, typ. regiis., p. 202.

le fissent de vive voix?

On observe chez vous un bon nombre de choses dont l'Écriture ne dit absolument rien, et que vous n'avez apprises que par une tradition constante de l'Église. Par exemple, vous baptisez les enfants qui sont sans connaissance et sans raison, et c'est de quoi vous ne trouverez aucun exemple dans l'Écriture. En baptisant vous prononcez ces paroles : *Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit*, et vous croyez ces paroles nécessaires ; néanmoins il ne se trouve nulle part qu'il faille les prononcer ; il est seulement dit : *Allez et baptisez au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit ;* ce qui pourrait se faire par une direction d'intention sans prononcer aucune parole. Vous observez le dimanche au lieu du sabbat ; en quel lieu de l'Écriture trouvez-vous marqué qu'il faille fêter un autre jour que celui qui est si expressément ordonné dans le Deutéronome? Vous vous faites une loi de célébrer la fête de Pâques le premier dimanche après la pleine lune de mars, afin de ne pas concourir avec les Juifs qui la célèbrent toujours le jour même de la pleine lune ; sauriez-vous quelque endroit du nouveau Testament qui vous dispensât de l'usage de l'ancien?

Ce sont là, monsieur, tout autant de pratiques que vous n'avez garde d'abandonner, quoique l'Écriture n'en parle pas. C'est, dites-vous, que ce sont des pratiques de tous les temps et de tous les lieux, et que par là même elles méritent d'être respectées comme venant des apôtres. Ne trouvez pas mauvais, monsieur, que nous ayons les mêmes égards pour l'invocation des saints, puisqu'ayant été pratiquée de toutes les nations et dans tous les siècles, nous sommes également fondés à la rapporter à la même origine.

Ne pensez pas néanmoins qu'il ne se trouve rien dans l'Écriture qui puisse autoriser notre usage. Jacob en donnant sa bénédiction à ses enfants, invoqua bien formellement l'ange qui dans les divers événements de sa vie lui avait servi de guide et de protecteur. *Que l'ange*, dit-il (Gen. 48, 16), *qui m'a préservé de tant de dangers, bénisse ces enfants, et que mon nom, et le nom de mes Pères, Abraham et Isaac, soit invoqué sur eux.* Où vous voyez, monsieur, que Jacob prie l'ange de bénir et de protéger ses enfants, et de leur faire sentir les mêmes effets des charitables soins qu'il avait éprouvés lui-même. Or ce patriarche se fût-il exprimé de la sorte, s'il n'eût été persuadé que l'ange avait connaissance de son désir et de sa prière, et s'il n'eût espéré qu'il en reviendrait quelque avantage à ses enfants? Jacob désire encore que le nom d'Abraham et d'Isaac soit invoqué sur eux, sans doute parce qu'il était également persuadé que cette invocation leur serait utile.

J'ai déjà remarqué que lorsque le mauvais riche s'adressa à Abraham pour lui demander du secours et du soulagement dans ses maux, quelque éloigné que fût Abraham, il ne laissa pas d'entendre et de comprendre parfaitement la prière de cet infortuné ; il me reste présentement à observer que le Sauveur, bien loin de blâmer cette prière comme si elle eût été mauvaise, absurde et injurieuse à Dieu, la rapporte au contraire comme ayant été la dernière ressource du mauvais riche, et le meilleur expédient qu'il crut avoir dans l'extrémité de sa misère pour se procurer quelque soulagement.

Je sais que le suppliant ne ressentit aucun effet de sa prière, et qu'Abraham lui déclara n'être point à portée de le secourir, vu l'espace immense et le profond abîme qui les séparait ; mais, monsieur, fut-ce la nature de la prière qui se trouva défectueuse, ou plutôt ne fut-ce pas la mauvaise situation de celui qui souffrait, et dont le sort était fixé, qui rendit sa prière inutile? Si Abraham dit ne pouvoir lui donner du secours, ce n'est que parce que le mauvais riche n'était pas en état d'en recevoir ; pour nous il est clair que nous sommes dans une tout autre situation, capables de profiter du crédit des saints. Et puisque le Sauveur nous représente la prière adressée à Abraham comme une prière énergique en elle-même, et très-propre à faire son effet dans toute autre circonstance et sur tout autre sujet, n'aurions-nous pas tort de négliger la pratique de l'invocation des saints, après l'idée que le Sauveur nous en a laissée comme d'un excellent moyen pour obtenir de grandes faveurs de Dieu.

Mais qu'y a-t-il de mieux marqué dans l'Ecriture que l'utilité de la confiance aux prières des vivants? Or les saints qui sont devant Dieu ne sont-ils pas véritablement vivants, jouissant d'une vie incomparablement plus parfaite que la nôtre, vie glorieuse et immortelle? N'est-il pas dit dans le livre de la Sagesse (5, 16) que *les justes vivent éternellement ;* dans S. Luc (20, 38) que *le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants ;* dans l'Apocalypse (21, 4) qu'il *n'y aura plus de mort* dans le séjour des bienheureux?

On nous dira sans doute que l'Ecriture autorise la confiance aux prières des vivants lorsqu'ils sont à portée de nous entendre, mais non lorsqu'ils sont si éloignés de nous qu'ils ne puissent avoir aucune connaissance de nos demandes.

Je réponds, monsieur, que c'est sur de bonnes raisons que nous croyons être entendus des saints. Vous avez déjà vu sur ce sujet une bonne partie de nos preuves ; S. Augustin en ajoute d'autres et dit (1) que si le prophète Élisée, quoiqu'absent de corps, ne laissa pas de voir son serviteur Giézi, qui prenait des présents de Naaman (4 Reg. 5, 26), à plus forte raison les bienheureux verront-ils ce qu'ils ont intérêt de savoir, quelque éloignés qu'ils soient de ce qui se passe ici-bas. Il cite à ce sujet le passage de S. Paul (1 Cor. 13, 9) : *Nous connaissons en partie, et en partie nous devinons ; mais lorsque ce qui est parfait sera arrivé, ce qui n'est qu'en partie sera aboli.* Je sais, et votre Dréjérns (2) n'a pas manqué de le remarquer, que le S. docteur parle ici de l'état des bienheureux après la résurrection ; mais que l'on examine les raisons sur lesquelles ce Père se fonde pour prouver l'étendue de la connaissance des saints, et l'on verra qu'elles prouvent également pour l'état de béatitude dont ils jouissent à présent. S. Grégoire demande : Que peut-on ignorer en voyant celui qui voit et qui sait tout (3)? Le vénérable Bède dit que celui qui voit la clarté de son créateur ne peut manquer de lumières pour voir ce qui se passe dans les créatures (4) C'est donc à tort qu'on nous reproche ici de nous écarter des règles de l'Ecriture, puisqu'en demandant les prières de ceux dont nous croyons être entendus, nous ne faisons que mettre en pratique les leçons salutaires qu'elle nous donne.

Que si, monsieur, ce raisonnement, dont les principes sont très-clairement marqués dans l'Ecriture, ne vous convainc pas assez, j'espère que vous en sentirez mieux la force et la justesse quand vous le verrez appuyé et soutenu par les effets merveilleux d'une puissance toute divine.

§ IV. *Dieu s'est expliqué hautement en faveur de l'invocation des saints par la voie des miracles.*

Oui, monsieur, je soutiens que Dieu s'est expliqué plus hautement en faveur de l'invocation des saints qu'il n'a fait en faveur d'aucun autre article. Point de voix plus éclatante que celle des miracles ; les faits frappèrent toujours plus vivement que les paroles ;

(1) *Lib.* 22, *de Civit. Dei*, c. 29, t. 5 ed. Froben., p. 1389.

(2) *De Invoc. sanct.*, p. 891.

(3) *Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?* Lib. 4 Dial., c. 33, t. 2 ed. Paris. an. 1675, pag. 276.

(4) *Qui Creatoris sui claritatem vident, nihil in creaturis agitur quod videre non possint.* In cap. 16 Lucæ, t. 5 ed. Col. an. 1688, p. 381.

et si Dieu a autorisé notre pratique par les marques les plus authentiques de son approbation, qui osera l'improuver? Or, monsieur, que ne puis-je pas dire sur ce sujet? Ce ne sera pas dans des légendes de nulle autorité que j'irai chercher les prodiges et les merveilles qui font une si belle partie de notre apologie sur le sujet en question; je n'en rapporterai que sur la foi de l'Histoire ecclésiastique, ou sur le témoignage des Pères les plus accrédités de l'Eglise qui en ont été les témoins oculaires, ou qui du moins ont pris toutes les mesures les plus justes pour s'en assurer.

Combien de guérisons miraculeuses rapportées par S. Augustin dans un seul chapitre, qui est le 8e du 22e livre de la Cité de Dieu! Je ne ferai mention que de celles qu'il attribue à l'intercession du glorieux martyr S. Etienne, et qu'il nous donne pour autant d'effets de la vénération qu'on avait pour ses reliques, et du soin qu'on prenait de se recommander à ses prières. On y voit une femme aveugle recouvrer subitement la vue, pour avoir porté sur ses yeux des fleurs qui avaient touché aux reliques du saint (1); un païen qui ayant une étrange aversion pour la religion chrétienne, fut changé tout à coup au lit de la mort par une grâce spéciale accordée à la piété et à la foi de son gendre chrétien, qui étant allé faire ses prières au tombeau du saint martyr, en rapporta des fleurs qu'il mit pendant la nuit sous le chevet du malade; Lucille, évêque de Synic, guéri d'un mal très-douloureux pour avoir porté les reliques du saint en procession; Euchaire, prêtre espagnol qui demeurait à Calame, guéri de la pierre par la confiance qu'il avait aux reliques et aux prières du même saint; jusqu'à six différents morts ressuscités (2): un enfant sur lequel avaient passé les roues d'un chariot, et deux autres enfants morts par une cause naturelle, ayant été portés proche de la châsse du saint; une religieuse; la fille d'un nommé Bassus qui venait d'expirer, que l'on couvrit de robes qui avaient touché à la même châsse; et le jeune fils d'un collecteur de tailles nommé Irénée, après avoir été frotté avec de l'huile du S. martyr, se trouvèrent tous six pleins de vie et de santé.

Peut-être, monsieur, aurez-vous de la peine à croire des faits si extraordinaires; mais prendriez-vous S. Augustin pour un homme simple et sottement crédule? Croirez-vous qu'un évêque tel que celui-là aura eu assez peu de soin de sa réputation pour oser risquer des récits dont la fausseté eût été manifeste à une infinité de gens? Il circonstancie les faits qu'il rapporte, en nommant les lieux où ils sont arrivés, les personnes qui y ont eu part, les témoins qui ont été présents. Ne se fût-il pas deshonoré à pure perte, si, en débitant des contes et des fables, et en les revêtant de telles circonstances, il eût fourni des moyens sûrs et infaillibles pour se faire convaincre de faux?

Du moins, monsieur, n'hésiterez-vous pas à croire un fait public arrivé en présence d'une nombreuse assemblée, et dont S. Augustin fut lui-même témoin (3). C'est la guérison miraculeuse d'un jeune homme, nommé Paul, et de sa sœur, nommée Palladie, qui depuis longtemps tremblaient de tous leurs membres par l'effet d'une malédiction que leur avait donnée leur mère. Etant allés faire leurs prières dans l'église d'Hippone, proche les reliques de S. Etienne, à l'heure qu'un peuple nombreux s'était assemblé pour le service divin, ils tombèrent l'un et l'autre dans une espèce de sommeil dont ils se relevèrent parfaitement guéris. Le bruit du miracle s'étant répandu, toute l'église retentit de cris de joie; on n'entendait partout que ces mots : *Dieu soit béni, Dieu soit loué!* S. Augustin mit toutes les circonstances de ce miracle par écrit; et afin que ceux qui avaient été absents n'en fussent pas moins instruits que ceux qui avaient été présents, il en fit faire le lendemain

(1) L. 22 *de Civ. Dei*, c. 8, t. 5 edit. Froben., p. 1346.
(2) *Tom.* 5 edit. Frob., p. 1347.
(3) *Tom.* 5 ed. Frob., p. 1349, 1350.

publiquement la lecture, l'accompagnant de réflexions édifiantes, et des actions de grâces qu'il convenait de rendre à la bonté divine.

Ce n'est là néanmoins, monsieur, qu'une très-petite partie des événements merveilleux que S. Augustin dit être arrivés pour le soulagement de ceux qui avaient confiance aux reliques et aux prières de S. Etienne; car il assure que s'il voulait rapporter toutes les guérisons qui se sont faites à Calame et à Hippone par l'intercession de ce saint, il en faudrait faire plusieurs volumes (1). *Il n'y a pas encore deux ans*, ajoute-t-il, *que cette relique est à Hippone; et quoiqu'on n'ait pas dressé des relations de tous les miracles qui se sont faits depuis, il ne laisse pas de s'en trouver déjà près de soixante-dix, lorsque j'écris ceci; mais à Calame, où les reliques de ce S. martyr sont depuis bien plus de temps, et où l'on a plus de soin de faire ces relations, le nombre en monte incomparablement plus haut* (2).

Je ne parlerai point ici ni du célèbre aveugle de Milan, qui recouvra la vue à la translation des reliques de S. Gervais et de S. Protais, en frottant ses yeux d'un linge qui avait touché leur châsse, miracle dont tout Milan fut témoin, et que S. Augustin (3) rapporte au 7e chap. du 9e livre de ses Confessions; ni de l'apparition de S. Félix, qui se fit voir aux habitants de Nole sur les remparts, lorsque la ville était assiégée par les barbares, comme le même S. Augustin (4) nous en assure au 16e chap. de son livre *de Curâ pro mortuis*, sur le rapport de personnes sûres qui attestaient l'avoir vu; ni du parti qu'il prit lui-même, comme il le marque dans la 137e de ses lettres, d'envoyer deux de ses clercs au tombeau du même S. Félix, célèbre par une infinité de prodiges, dans la vue de découvrir, par l'entremise du saint, lequel des deux était coupable, l'un et l'autre se chargeant mutuellement d'un crime que chacun d'eux niait avec une égale fermeté (5). Je passe à d'autres merveilles rapportées par les historiens ecclésiastiques, et qui ne sont ni moins éclatantes, ni moins à couvert de la contradiction des incrédules, ni moins propres à marquer combien Dieu s'est toujours plu à confirmer les fidèles dans l'idée qu'ils avaient du pouvoir et du crédit des saints.

Ruffin rapporte que l'empereur Théodose se voyant à la veille d'avoir une sanglante guerre sur les bras contre le tyran Eugène, commença par visiter les églises de Constantinople, étant accompagné d'un bon nombre de prêtres et d'une grande suite de peuple, et que revêtu d'un cilice il se prosternait devant les tombeaux des SS. apôtres et des SS. martyrs, demandant par leur intercession le secours dont il avait besoin pour réprimer les entreprises de son ennemi (6). Quel pensez-vous, monsieur, que fut l'effet de ses prières et de son empressement à rechercher la protection des saints? Théodoret nous

(1) *Si enim miracula sanitatum, ut alia taceam, modò velim referre quæ per hunc martyrem, id est, gloriosissimum Stephanum, facta sunt in coloniâ Calamensi et nostrâ, plurimi conficiendi sunt libri.* L. 22 de Civ. Dei, c. 8, t. 5 ed. Frob., p. 1347.

(2) *Nondùm est biennium ex quo apud Hipponem cœpit esse ista memoria, et multis, quod nobis certissimum est, non datis libellis de iis quæ mirabiliter facta sunt, illi ipsi qui dati sunt ad septuaginta fermè numerum pervenerant, quando ista conscripsi. Calamæ verò, ubi et ipsa memoria priùs esse cœpit, et crebriùs dantur, incomparabili multitudine superant.* Ibidem.

(3) *Tom.* 1 ed. Frob., p. 153.
(4) *Tom.* 4 ed. Frob., p. 891.
(5) *Tom.* 2 ed. Frob., p. 657.
(6) *Circuibat Theodosius cum sacerdotibus et populo omnia orationum loca, ante martyrum et apostolorum thecas jacebat cilicio prostratus, et auxilia sibi fidâ sanctorum intercessione poscebat.* Ruffin., l. 2, c. 33, apud auct. eccles., ed. Froben. p. 262.

en instruit parfaitement. L'empereur, dit cet historien (1), étant proche de l'armée ennemie et à la veille du combat, passa la nuit dans une chapelle située sur une haute montagne, où il vit en songe venir à lui deux hommes bien armés et parfaitement bien montés, se disant envoyés de Dieu pour combattre avec lui ; l'un se disait l'apôtre S. Jean, l'autre l'apôtre S. Philippe. Un soldat qui avait eu la même vision pendant la nuit, se hâta, dès qu'il fit jour, d'en faire part à l'empereur, lequel prenant le tout pour bon augure, s'avança avec confiance vers l'ennemi. Eugène, lui voyant une armée de beaucoup inférieure à la sienne, se crut sûr de la victoire. *C'est le désespoir*, dit-il, *qui pousse Théodose à venir chercher la mort parmi nous, mais je défends*, ajouta-t-il, *de le tuer; je veux qu'on le conserve en vie et qu'on me l'amène prisonnier*. A peine le combat eut-il commencé, qu'il se leva un vent des plus violents, qui jetait tant de poussière aux yeux des ennemis, qu'ils étaient obligés de les fermer, et, par un autre prodige, les traits étant repoussés contre ceux qui les lançaient, le parti d'Eugène ne tarda pas à s'apercevoir que le ciel combattait contre lui. On perdit courage, tout se débanda, la défaite fut générale; et, comme plusieurs officiers couraient vers Eugène qui était resté sur une colline pour y attendre l'issue du combat, il s'imagina qu'on s'empressait de venir à lui pour lui apprendre quelque bonne nouvelle, et, criant de loin, il leur demanda s'ils lui amenaient Théodose; mais il fut fort surpris de se voir mettre les fers aux mains par ceux qui étaient venus à lui avec tant d'empressement, et qui n'y étaient venus que pour l'arrêter et le livrer au vainqueur.

Telle fut la bénédiction que Dieu donna aux armes de Théodose, voulant qu'il sentît toute la part qu'avaient eue les saints à la lui procurer, comme il paraît assez par la vision qu'il eut et qui fut le gage assuré de sa victoire.

Sozomène nous apprend (2) qu'il y avait proche de Constantinople une église qu'on appelait l'église de Saint-Michel, parce que la persuasion commune était que S. Michel y avait paru sous une forme visible. Il dit que plusieurs qui se trouvaient dans des dangers pressants ou dans des embarras fâcheux, d'autres qui étaient affligés de longues maladies, venaient faire leurs prières dans cette église, et qu'ils y trouvaient un prompt remède à leurs maux; il ajoute qu'il y avait reçu lui-même des faveurs insignes. Or, qui peut douter que Dieu n'ait rendu ce lieu célèbre pour y faire honorer la mémoire de S. Michel, et que ce prince de la milice céleste n'appuyât de son crédit auprès de Dieu les prières de ceux qui venaient marquer la confiance qu'ils avaient en son intercession?

Quoi de plus merveilleux que ce que rapporte Évagre (3) du tombeau de sainte Euphémie? Il dit que cette sainte apparaissait souvent en songe à l'évêque de Constantinople, ou à quelque autre homme d'une piété distinguée, pour avertir qu'il était temps de venir recueillir le sang qui avait coulé de ses plaies; que pour lors l'empereur, le clergé, le magistrat, et une très-grande foule de peuple se rendaient dans l'église, et qu'en présence de cette multitude on passait par un trou fait à un des côtés du tombeau, une éponge attachée à une verge de fer, et que moyennant cette éponge qu'on enfonçait bien avant dans le tombeau, on en retirait une si grande quantité de sang caillé, qu'il y en avait assez non seulement pour en faire part à tous ceux qui étaient présents, mais aussi pour en envoyer dans les provinces à quiconque en demanderait. Ce qu'il y avait de fort remarquable, c'est que ce sang ne se corrompait jamais, quelque

(1) *Théodoret*. l. 5, c. 24, apud. auct. eccles., ed Froben. p. 511.
(2) Lib. 2, c. 3, apud auct. eccles., edit. Frob. p. 563.
(3) *Evagr.*, lib. 2, c. 3.

temps qu'on le gardât, et qu'il conservait toujours sa couleur également vive et vermeille. Le même auteur ajoute que le tombeau répandait une odeur si exquise, qu'aucune autre odeur, soit de fleurs, soit de parfums, soit d'essences préparées, ne pouvait en approcher.

Penseriez-vous, monsieur, que toutes ces merveilles n'étaient que pour animer les chrétiens à venir pratiquer des superstitions auprès du tombeau de la sainte? Car il est très-sûr que les fidèles y accouraient de toutes parts, et qu'outre les prières qu'ils adressaient à Dieu ils en adressaient encore à la sainte, l'auteur marquant expressément qu'il y avait une tribune élevée d'où l'on priait commodément la sainte martyre (1). Si c'étaient là des prières superstitieuses, donc Dieu autorisait la superstition par de très-grands miracles; miracles ou subsistants, ou qui se renouvelaient souvent et à la vue de tout le monde. Aussi Évagre, qui écrivait au temps que chacun pouvait s'en assurer par soi-même, marque-t-il qu'ils étaient si publics qu'aucun chrétien ne pouvait les ignorer (2).

Que ne dirais-je pas encore, si je voulais rapporter tout ce qui est marqué de la puissante intercession des saints par S. Grégoire-le-Grand dans les trois livres de ses Dialogues, et par Grégoire de Tours dans le livre de la Gloire des martyrs, et dans celui de la Gloire des confesseurs? A peine y a-t-il un chapitre où il ne soit fait mention de quelque grâce extraordinaire obtenue par les prières de quelque saint. Mais, monsieur, pour ne pas ici vous fatiguer par une trop longue suite de narrations, je me contenterai d'ajouter l'extrait d'une lettre écrite par Nicétius, évêque de Trèves, à la reine Clotoswinde, femme d'Alboin, roi des Lombards; cette lettre se trouve au 5e tome des Conciles du P. Labbe (p. 834). La reine était catholique et le roi arien. Le saint évêque ayant en vue la conversion de toute la nation des Lombards crut que l'exemple du roi serait des plus efficaces pour la procurer; c'est pour ce sujet qu'il écrivit à la reine, l'exhortant à employer tout ce qu'elle avait d'industrie pour gagner l'esprit du roi à la vérité. Parmi les motifs qu'il lui suggère comme les plus propres à faire impression sur lui, il insiste particulièrement sur les miracles qui se faisaient aux tombeaux des saints dans les églises catholiques. « Que le roi, dit-il, envoie de ses prêtres à l'église de « Saint-Martin, le jour de la fête de ce saint, qui est « le 11 novembre ; et, s'ils sont assez hardis, qu'ils en« treprennent d'y faire quelques-unes de leurs fonc« tions. Nous y voyons les aveugles, les sourds et les « muets recouvrer la vue, l'ouïe et l'usage de la pa« role. Que dirai-je des lépreux et de tant d'autres « malades, qui, dans leurs plus grandes langueurs, « y trouvent une prompte et parfaite guérison? Peut« être nous dira-t-on que ces aveugles guéris sont des « imposteurs qui feignaient d'être aveugles ; mais que « dire de ceux que nous savons avoir été aveugles de « naissance, et que nous voyons par la miséricorde « de Dieu retourner chez eux voyant parfaitement « clair? Que dirai-je encore des tombeaux de S. Ger« main, de S. Hilaire, de S. Loup, où l'on voit arriver « tant de merveilles, qu'il me serait impossible de les « rapporter toutes? On y voit des énergumènes élevés « en l'air, et les démons qui les tourmentent recon« naître qu'ils ont enfin trouvé leurs maîtres. Vit-on « jamais rien de semblable dans les églises des ariens? « Que dirons-nous des tombeaux de S. Remi et de « S. Médard, que votre majesté, je pense, a visités « elle-même? il ne me serait pas possible non plus

(1) *Super his est cœnaculum sublime, ex quo licet iis qui voluerint, martyri supplicare et sacris interesse mysteriis.* Ὡς ἂν κἀντεῦθεν ἐξῇ τοῖς βουλομένοις ἱκετεύειν τε τὴν μάρτυρα. Evagr., l. 2, c. 3, edit. Val. p. 287.
(2) *Ac miracula quidem, quæ subinde patrantur à sanctissimâ martyre, nota sunt omnibus Christianis.* Ibidem.

« de dire combien Dieu y opère de merveilles par ces « saints » (1).

Or, je vous laisse à penser, monsieur, si un évêque aussi considérable que celui-là et par la dignité de son siége et par son mérite personnel, écrivant à une grande reine, eût osé citer des miracles comme publics et avérés, s'ils ne l'eussent été en effet; se fût-il avisé de les lui suggérer comme une excellente preuve de la vérité de la religion catholique, s'il avait cru qu'ils fussent sujets à pouvoir être contestés? Eût-il osé défier les prêtres ariens de faire voir chez eux des merveilles semblables à celles qu'on voyait dans les églises catholiques? l'eût-il, dis-je, osé au cas qu'il n'arrivât rien d'extraordinaire dont les catholiques pussent tirer avantage? Il fallait bien de la confiance dans cet évêque pour oser parler ainsi dans une lettre qu'il comptait devoir être montrée au roi, et qui, comme il pouvait bien se l'imaginer, ne resterait pas sans être communiquée aux évêques et aux prêtres ariens. S'il n'eût été bien sûr des faits qu'il avançait, que pouvait-il s'en promettre, si ce n'est beaucoup de ridicule pour sa personne, et beaucoup de mauvaises plaisanteries sur la religion qu'il prétendait accréditer?

J'ai tout lieu d'espérer, monsieur, que des témoignages de cette force feront une vive impression sur un esprit aussi judicieux que le vôtre. Que si de telles autorités ne vous persuadent pas assez de la vérité des merveilles des siècles passés, ce qui se voit encore de nos jours aux tombeaux des saints, et dont il ne tient qu'à vous de vous assurer par vous-même et de vos yeux, vous facilitera sans doute la créance de ce qui a été rapporté, et vous le garantira en quelque façon. Combien de corps de saints et de saintes qui se conservent sans corruption depuis plusieurs siècles dans presque tous les pays catholiques du monde! En France le corps de S. Claude, de S. Anthelme, de S. Edmond, de S. Remi; en Italie ceux de sainte Catherine de Bologne, de sainte Claire de Monte-Falcone, de sainte Agnès de Monte-Pulciano, de sainte Rose de Viterbe, de S. Nicolas de Tolentin, de S. Charles Borromée; en Espagne, ceux de saint Narcisse, de S. Ferdinand, de S. Isidore-le-Laboureur, de sainte Thérèse; en Portugal celui de sainte Élisabeth; en Angleterre celui de S. Éduart; aux Pays-Bas celui de S. Hubert; aux Indes celui de S. François Xavier. Qu'est-ce qui peut défendre ces précieuses reliques contre l'activité des éléments et la révolution des années, si ce n'est une vertu supérieure et divine?

Je sais qu'il y a certaines terres qui, étant pleines d'esprits de sel et de nitre, ont la vertu de conserver les corps qu'on y met; mais ces terres traitent-elles différemment les corps des justes et des pécheurs? Ne conservent-elles pas également et les uns et les autres? et de quelle manière les corps y sont-ils conservés? N'est-ce pas de telle sorte que pour peu qu'on les remue ils tombent en pièces et en poussière? au lieu que ceux dont je parle sont conservés dans les mêmes lieux où tous les autres se réduisent en pourriture; de plus, quoique exposés à l'air depuis plusieurs siècles, ils subsistent avec toute leur solidité. Il n'y a donc que le grand Ouvrier qui a formé le corps de l'homme, qui sache le secret de maintenir sans le secours de l'âme la tissure et la liaison des parties qui le composent. Non, il n'appartient qu'au souverain Maître de l'univers de faire en sorte que le tombeau, qui est l'écueil de toutes les grandeurs humaines, devienne pour ses serviteurs et servantes un monument de gloire, et pour les peuples un objet de vénération.

On voit à Florence, dans l'église des Dames-Carmélites, le corps de sainte Marie-Madeleine de Pazzi, avec la consistance, la fraîcheur, le coloris et la flexibilité que donne la vie; de sorte qu'à considérer son air et sa situation dans une espèce de lit pratiqué sous l'autel, on dirait que c'est une personne qui dort tranquillement, et non pas un corps sans âme. Que diront à cela MM. vos ministres? n'y a-t-il pas là de quoi faire plier les plus fiers d'entre eux? Car enfin n'est-il pas évident que Dieu ne peut avoir ici d'autre vue que de glorifier celle dont il a été glorifié; qu'il autorise par cette merveille la confiance que les peuples ont aux prières de la sainte, et que si le culte de l'invocation des saints déplaisait à Dieu, il n'aurait garde d'en entretenir et d'en fomenter la pratique par de si étonnants prodiges?

Il n'est pas, monsieur, que vous ne sachiez qu'on garde à Naples la tête de S. Janvier, un des premiers évêques de Bénévent, avec une fiole de verre pleine de son sang, et que quand on met ces deux reliques en présence l'une de l'autre le jour de la fête du saint martyr, le sang qui était auparavant figé, durci et d'une couleur opaque, devient liquide et vermeil, s'agitant et bouillonnant comme s'il était touché de quelque sentiment de joie, et du désir de se réunir au chef qu'il a autrefois animé.

Vous savez apparemment aussi, monsieur, que la langue de S. Jean Népomucène, chanoine de Prague, se conserve depuis plus de trois cents ans fraîche et entière dans la cathédrale de la même ville, privilége accordé à cette langue pour la fidélité qu'elle eut à garder le secret de la confession; car Wenceslas IV, roi de Bohême, ayant entrepris de faire parler le saint homme sur le sujet de la reine dont il était confesseur, et n'ayant pu y réussir, ni par les plus belles promesses, ni par les traitements les plus barbares, il fit jeter le saint dans la Moldave, où il se noya; et de toutes les parties de son corps il n'y eut que la langue qui échappa à la corruption (1).

Mais à quoi bon faire un plus long détail des merveilles qui sont à la gloire des saints, et dont l'effet naturel est d'animer les peuples à recourir à leurs

(1) *Hic ad D. Martinum, per festivitatem quam 11 die facit novembre, ipsos mittat; et ibi, si audent, aliquid præsumant : ubi cæcos hodiè illuminari conspicimus, ubi surdos auditum, et mutos sanitatem recipere. Nam quid dicam de leprosis, aut de aliis quàmplurimis, qui quantàcumque debilitate percussi ibidem per singulos annos alii et alii sanantur? Fortassè dicunt : Confingunt vel cæcos. Qui cæci à nativitate videntur, quid dicam cùm inde illuminatos conspicimus et ad propria, Deo miserante, sanos reverti videmus? Nam quid dicam adhuc de D. Germano, Hilario, vel Lupo episcopis, ubi tanta hodiè miracula apparent, quantùm nec verbis dicere valeo, ubi dæmonia habentes in aere suspensi torquentur, et dominos quos dixi confitentur? Numquid in ecclesiis eorum sic faciunt? Quid de D. Remigio et D. Medardo episcopis, quos tu, credo, vidisti? Non possumus tanta exponere quanta mirabilia per illos Deum videmus facere.* Ex epist. Nicetii, t. 5 Conc. Labbe, pag. 835.

(1) *Quoi de plus connu à toute l'Europe que les guérisons miraculeuses de la rage par l'intercession de S. Hubert? Si quelqu'un a été mordu par un chien enragé, pour se préserver d'un mal dont il périrait infailliblement, il n'a qu'à visiter le tombeau du saint, y faire ses prières, et se faire insérer au front une petite particule d'une étole dont le saint évêque s'est servi dans ses fonctions pastorales, et dès lors il n'a plus rien à craindre du venin de la morsure. Et ce qui est encore plus surprenant, c'est que celui qui a été ainsi guéri a le don de suspendre dans les autres qui ont été mordus l'effet du venin, en leur accordant quarante jours de répit et ensuite quarante autres, tant qu'ils ont un empêchement légitime d'aller à S. Hubert.*

L'auteur place cet alinéa dans le texte; mais comme sa croyance sur le point dont il parle est loin d'être un fait certain, nous nous contentons de le mettre en note 1° pour ne rien retrancher de l'intégralité du texte; 2° pour ne pas tirer le bras de Dieu du ciel à tout moment et sans nécessité; 3° pour que chacun puisse, à son gré, croire ou ne pas croire à ces faits, qui selon Schelfmacher n'offrent point de réplique. (Note de l'éditeur.

prières? A quoi bon, dis-je, en dire davantage sur ce sujet, puisque Luther convient lui-même des effets miraculeux de la puissante intercession des saints? Vous auriez peine à le croire, monsieur, si je n'indiquais le tome et la page où vous trouverez ces paroles : *Qui peut disconvenir que Dieu ne fasse encore aujourd'hui par ses saints auprès de leurs tombeaux, et en présence de leurs reliques, des miracles qui paraissent aux yeux de tout le monde* (1)? Ne pensez pas, monsieur, que ces paroles soient échappées par inadvertance à Luther; c'est en rendant compte de sa foi, c'est en se justifiant sur des articles *qu'on lui imputait*, à ce qu'il dit, *faussement et malignement;* c'est, dis-je, dans cette circonstance qu'il s'est expliqué de la sorte, deux ans après sa rupture avec Rome, en l'an 1519.

On me dira sans doute que Luther était pour lors encore plein de ses premières idées, et des préjugés de l'éducation, et qu'il eut depuis tout le temps d'en revenir; mais comment ces préjugés ont-ils pu lui faire voir des miracles où il n'y en avait pas? Comment ont-ils pu le porter à en appeler à la notoriété publique, et lui inspirer assez de confiance pour demander : *Qui osera nier qu'il ne se fasse encore aujourd'hui visiblement de grands miracles aux tombeaux des saints?* Que si l'on veut absolument que les préjugés aient aveuglé et infatué Luther jusqu'à ce point, qu'on nous dise donc ce qui a pu le porter à ajouter ces autres paroles : *Je crois fermement avec toute la chrétienté qu'il faut honorer et invoquer les saints.* Cette déclaration peut-elle être l'effet d'un préjugé? N'est-ce pas un témoignage non suspect rendu à la créance universelle des chrétiens? En effet, que Luther ait ainsi parlé dans le fort de ses préjugés, et que bientôt après il ait changé de sentiment et de langage, en sera-t-il moins vrai qu'il a cru avec toute la chrétienté, et que toute la chrétienté a cru avec lui qu'il faut honorer et invoquer les saints? C'est une vérité de fait sur laquelle Luther dépose, une vérité de fait dont il était parfaitement instruit, et sur laquelle il mérite absolument d'être cru.

Que si avant les disputes de Luther, au témoignage de Luther même, témoignage irréfragable en ce point, toute la chrétienté a cru qu'il faut invoquer les saints; donc toute l'Eglise l'a cru ainsi. Car enfin, quelque idée qu'on se forme de l'Eglise, on ne trouvera pas l'Eglise hors de la chrétienté, elle y est nécessairement renfermée; donc l'invocation des saints ne peut être ni une erreur, ni une superstition, ni une idolâtrie, ni une atteinte donnée aux droits du Créateur, ni un outrage fait aux mérites de Jésus-Christ, ni une entreprise sur l'office de Médiateur. Car l'Eglise universelle, qui est celle dont il s'agit ici, ne peut, selon vos propres principes, enseigner, ni approuver, ni pratiquer rien de tout cela; donc imputer à l'Eglise de tels excès, c'est imputer à Jésus-Christ d'avoir manqué à la promesse qu'il a faite à son Eglise de la rendre invincible aux portes de l'enfer : c'est, par conséquent, contester à Jésus-Christ sa divinité, et n'aller à rien moins qu'au renversement total du christianisme. Voilà, monsieur, à quoi aboutissent toutes les belles déclamations de vos ministres contre l'invocation des saints; devraient-ils se laisser aveugler par l'amour de la critique, par la passion de mordre et de déchirer, jusqu'à ne pas voir les conséquences les plus affreuses et les plus nécessairement liées avec les accusations qu'ils nous intentent?

CONCLUSION.

Je suis fort trompé, monsieur, si après tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire pour la défense de l'invocation des saints, vous y trouvez encore des difficultés propres à vous en faire un titre légitime de séparation. Le moins que je puisse me promettre de cet écrit, est que vous reconnaîtrez que nous avons pour nous l'antiquité, le suffrage des plus savants Pères de l'Eglise, la pratique générale de toutes les nations chrétiennes qui existaient avant Luther, même de celles qui sont séparées de nous depuis plus de douze siècles, la tradition constante de l'Eglise à remonter jusqu'aux apôtres, un fondement très-légitime dans l'Ecriture qui nous autorise à demander les prières de ceux que nous savons, ou du moins que nous croyons très-prudemment, être instruits des nôtres, et par-dessus tout cela des marques éclatantes de l'approbation que Dieu donne à notre usage par les effets merveilleux de sa divine puissance.

MM. vos ministres nous reprochent de manquer de preuves tirées de l'Ecriture propres à appuyer l'invocation des saints; je pense en avoir dit assez pour faire voir l'injustice de ce reproche; mais eussent-ils autant de sujet de nous le faire qu'ils en ont peu, ne devraient-ils pas considérer que l'invocation des saints n'est pas moins autorisée que l'Ecriture même? Car enfin qu'est-ce qui nous oblige à reconnaître les quatre Evangiles et les autres livres du nouveau Testament pour livres divins et canoniques, si ce n'est la tradition constante de l'Eglise, le consentement unanime de toutes les nations chrétiennes à les recevoir pour tels, l'autorité de l'Eglise qui nous les garantit comme ayant été dictés par le Saint-Esprit, et plusieurs grands miracles faits pour en attester la divine autorité? Or toutes les mêmes preuves ne concourent-elles pas également à prouver l'utilité de l'invocation des saints? Si donc toutes ces preuves vous paraissent faibles et insuffisantes pour justifier notre pratique, que deviendra l'autorité des Ecritures mêmes, autorité qui, à ce que vous dites, fait tout le fondement de votre foi? N'y a-t-il pas lieu de s'étonner que vous insistiez si fort à nous demander ici des preuves tirées de l'Ecriture, tandis que vous nous voyez si bien munis de celles qui concilient à l'Ecriture même tout le respect et toute la déférence que vous avez pour elle?

Ainsi, monsieur, bien loin que l'invocation des saints puisse vous être un sujet d'éloignement, j'ai tout lieu d'espérer que vous y trouverez de nouveaux motifs pour vous porter à hâter votre réunion avec nous. Vous comprenez sans doute, après avoir lu cet écrit, combien sont vaines les déclamations de vos ministres contre cet article; et, en réfléchissant sur l'injustice de leurs invectives, vous ne manquerez pas de vous convaincre de plus en plus de l'injustice du schisme qui vous tient séparé de nous, et, par conséquent, de l'obligation où vous êtes de rentrer dans l'Eglise que vous avez quittée sans sujet.

Vous avez vu, monsieur, par cent exemples, combien il a été profitable aux chrétiens de tous les temps d'avoir recours aux prières des saints; la prudence chrétienne vous dictera sans doute qu'il n'est pas expédient pour vous de vous priver des secours que vous pouvez obtenir par le crédit de si puissants intercesseurs.

Vos temples portent encore le nom des saints en l'honneur desquels ils ont été construits; c'est dans les églises de S. Pierre, de S. Thomas, de S. Nicolas, de S. Guillaume, de sainte Aurélie, que vous tenez vos assemblées; les patrons de ces églises vous invitent à reprendre les sentiments qu'ont eus MM. vos ancêtres en laissant à la postérité ces monuments de leur piété, et de leur vénération pour les saints.

Ne craignez pas, monsieur, qu'en honorant et en invoquant les saints vous puissiez vous exposer à donner de l'ombrage à Jésus-Christ; il n'en prendra pas, je vous en assure; nous sommes bien éloignés de confondre les honneurs que nous rendons aux serviteurs avec ceux que nous rendons au Maître, et celui dont vos ministres affectent si fort de vouloir ménager les intérêts ne peut s'y méprendre. Tous les honneurs que nous rendons aux saints se rapportent à Jésus-Christ, se terminent à Jésus-Christ, et ne sont

(1) *T. 1 edit. Jen. Germ.*, per Donat. Ritzenhain., pag. 165.

que pour accomplir ses vues et ses desseins. Oui, monsieur, si nous honorons les saints, c'est parce que Jésus-Christ les honore de son amitié, parce qu'ils ont travaillé avec une incomparable ardeur à procurer et à augmenter sa gloire, parce qu'ils sont les plus riches dépouilles qu'il ait enlevées à l'enfer, les vases choisis qu'il a le plus enrichis de ses grâces, parce que Jésus-Christ s'est intéressé lui-même à les glorifier, rendant à leur sainteté un témoignage éclatant par la voix des miracles; ce qu'il ne fait que pour donner du prix à la vertu, animer la ferveur des chrétiens, et les exciter à imiter de si grands exemples.

Je dis plus, monsieur, et j'ajoute que nous n'honorons les saints que par le rapport qu'ils ont avec Jésus-Christ: les patriarches, parce qu'ils ont été ses ancêtres; les prophètes, parce qu'ils ont prédit les circonstances de sa vie et de sa mort; les apôtres, parce qu'ils ont prêché sa doctrine; les martyrs, parce qu'ils ont confessé son saint nom au prix de leur sang et de leur vie; les vierges, parce qu'elles ont été ses chastes épouses; les confesseurs, parce qu'ils ont pratiqué ses conseils dans la plus sublime perfection; et la sainte Vierge plus que tout autre saint, parce qu'en qualité de mère de Jésus-Christ, elle a avec lui des rapports qui l'élèvent au-dessus de toute créature; de sorte que comme Jésus-Christ est le principe et la source de toute sainteté, aussi est-il le terme et le but auquel se terminent tous les honneurs que nous rendons aux saints : *Omnia in ipso constant.*

Telles sont les idées que nous avons de Jésus-Christ et des saints; et c'est sur ces idées que nous réglons notre culte. S'il s'est jamais trouvé quelques ignorants ou quelques dévots indiscrets qui s'en soient formé d'autres idées, et qui aient excédé jusqu'à déroger à la grandeur de Jésus-Christ ou à la confiance qu'ils lui devaient, il fallait les instruire et les redresser avec charité, et non pas en tirer avantage pour aigrir et révolter des nations entières; il fallait régler la dévotion des peuples, supposé qu'il s'y fût glissé quelque abus, et non pas entreprendre de la supprimer et de l'abolir entièrement.

A quels horribles excès ne se sont pas portés vos premiers ministres sous prétexte de réforme en ce point? Martin Bucer, le premier chef et président qu'ait eu votre consistoire, et celui qui a eu le plus de part aux changements arrivés dans cette ville en fait de religion, a bien osé y faire brûler publiquement les reliques de sainte Aurélie, pour arrêter, à ce qu'il disait, le cours de la superstition; mais Dieu ne laissa pas son impiété impunie; car Bucer étant mort en Angleterre, où il s'était retiré, son corps y reçut le même traitement qui avait été fait au corps de la sainte par l'instigation de ce ministre; ses os furent déterrés par ordre de la reine Marie et brûlés par la main du bourreau, châtiment visible du Ciel, qui semble avoir voulu user de représailles envers celui qui avait si fort outragé la sainte.

Ce Bucer s'était consacré à Dieu par les trois vœux de religion en l'an 1507. Infidèle et parjure, il épousa consécutivement jusqu'à trois femmes, dont la première fut une religieuse dévoilée, qui mourut frappée de la peste après avoir eu treize enfants de son commerce sacrilége avec le moine apostat qui l'avait séduite. Tels étaient les saints du parti qui entreprenaient de faire la guerre aux saints du ciel. Jugez, monsieur, si leur sentiment et leur conduite doivent l'emporter dans votre esprit sur le sentiment et la pratique de tout ce qu'il y a eu de plus saints et de plus savants hommes dans l'antiquité.

Mais évitons de parler des faits odieux, mon dessein ne fut jamais de publier la honte de ceux qui se sont élevés contre la gloire des saints; je n'ai eu d'autre vue que d'exposer simplement et dans un esprit de paix et de charité la doctrine catholique touchant l'usage où nous sommes d'invoquer les saints, et de vous faire voir que vous ne pouvez y trouver d'obstacle légitime à votre réunion.

Si les saints me savent quelque gré de mon travail, si, sensibles aux essais de mon zèle pour leur gloire, ils en sont plus favorablement disposés à écouter mes prières, je leur demande sur toutes choses de s'employer auprès de Dieu pour obtenir de lui qu'il vous porte efficacement à rentrer dans une Eglise dans laquelle ils ont vécu, dans laquelle ils se sont sanctifiés, et qu'ils ont si fort illustrée par la sainteté de leur vie et par l'éclat de leurs miracles. Fasse le Ciel, monsieur, que vous ressentiez un prompt effet de la prière que je leur adresse, et de leur intercession, et que vous connaissiez vous-même par une heureuse expérience combien il est utile de les invoquer! C'est le plus ardent de mes souhaits, qui n'a d'autre principe que le zèle très-sincère que je me sens pour le plus solide de vos intérêts. Agréez, s'il vous plaît, que j'y ajoute l'assurance du profond respect avec lequel j'ai l'honneur d'être, etc.

ONZIÈME LETTRE.

SUR LA PRIÈRE POUR LES MORTS ET SUR LE PURGATOIRE.

Les chefs de votre prétendue réforme ne se sont pas contentés, monsieur, de critiquer et de condamner les prières que nous adressons aux saints pour leur demander le secours de leur intercession; ils condamnent encore également les prières que nous offrons à Dieu pour le soulagement des âmes qui se trouvent en lieu de souffrances pour l'expiation de quelque reste de péchés.

C'est même contre cet article que leurs fidèles disciples les ministres se déchaînent avec le plus de véhémence, et ils semblent l'avoir choisi comme le sujet le plus propre et le plus heureux pour exercer à toute outrance le rare talent qu'ils ont pour la satire. A en croire le sieur Dannhauer, un des plus célèbres professeurs qu'ait eus votre université, et qui s'est fait le plus de réputation par la multitude de ses écrits, « le purgatoire est un pur fantôme, une invention « nouvelle, fruit de la superstition et de l'avarice, dogme contraire à l'Ecriture, souffrant des difficultés « inexplicables, détruisant l'espérance chrétienne, « étouffant toute consolation intérieure, contredit par « l'exemple de plusieurs âmes reçues dans le ciel immédiatement au sortir du corps, appuyé sur un « fondement très-ruineux, renfermant en soi le blasphème et rendant Dieu cruel, dogme enfin dont il « ne se trouve pas la moindre trace dans les divines « Ecritures » (1).

Si le dogme du purgatoire était en effet tel qu'il est ici représenté, je comprends, monsieur, comment vous n'auriez que de justes répugnances pour une religion qui l'adopte parmi les articles de sa créance;

(1) *Purgatorium est inventum novum*, p. 993; *κακόζηλον*, p. 995; *avarum et quæstuosum*, p. 995; *ἀντίγραφον*, p. 997; *inexplicabilibus nodis implicatum*, p. 998; *contrarium bonæ spei*, p. 999; *omnis solatii et gaudii evangelici suffocamentum*, p. 1000; *abludens ab exemplo fidelium, qui statim in cœlum recepti sunt*, p. 1001; *caduco fundamento subnixum*, p. 1007; *blasphemum, quia facit Deum crudelem*, p. 1014; *ἄγραφον καὶ ἄλογον*, p. 1014. In Phantasmate 12, t. 2 Hodomoriæ spiritûs papæi, edit. Argent.

mais qu'il me soit permis de le dire ; ce n'est pas le purgatoire qui doit être traité de fantôme, c'est l'idée que s'en sont formée les ministres et qu'ils s'efforcent de peindre dans l'esprit de leurs ouailles; c'est, dis-je, cette idée qui en mérite très-véritablement le nom.

Il sera aisé, monsieur, de vous en convaincre, si vous voulez bien faire attention à la suite des propositions que je prétends établir, et qui, ayant une liaison très-étroite entre elles, forment sur la matière dont il s'agit une espèce de démonstration; les voici : On a prié de tout temps pour les morts. Cette prière ne peut passer pour un abus; elle est trop autorisée pour pouvoir être rejetée. Le principal objet de la prière pour les morts a toujours été de leur procurer du soulagement. Il suit manifestement de cette prière qu'on a toujours été persuadé d'un troisième lieu que nous nommons le purgatoire. Ce troisième lieu prouvé par la prière se découvre clairement dans l'Ecriture, et la preuve tirée de l'usage de la prière pour les morts justifie parfaitement l'explication que nous donnons aux passages que nous citons en faveur du purgatoire. Tout ce que l'on oppose contre la créance du purgatoire, est trop faible pour prévaloir contre la foi de tous les siècles.

Mais pour donner moins d'étendue à cette matière, et me resserrer dans des bornes plus étroites, je réduirai le tout à trois articles qui fourniront abondamment la preuve de toutes les propositions que j'ai avancées. Le premier sera de faire voir que rien n'est plus autorisé que la prière pour les morts; le second, que rien n'est plus efficace pour prouver la vérité du purgatoire que cette prière pour les morts; le troisième, que rien n'est mieux lié avec les passages de l'Ecriture que nous citons pour le purgatoire que la même prière; de sorte que si ces passages, entendus dans leur véritable sens, font voir la nécessité de la prière pour les morts, l'usage constant de cette prière fait voir à son tour la nécessité d'entendre ces passages comme nous les entendons. Voilà, monsieur, le précis de tout ce que je dois avoir l'honneur de vous dire sur le sujet en question.

Le moins que je me promette de cet écrit, est de faire passer à MM. vos ministres l'envie qu'ils ont de rire à nos dépens. Ils aiment à s'égayer sur le chapitre du purgatoire, et ils ne sont jamais plus contents que lorsqu'une imagination burlesque leur a fourni force traits de raillerie sur ce sujet. Nous verrons s'ils conserveront toujours leur belle humeur. Qu'on leur présente cet écrit à lire, lorsqu'ils seront le plus en train de plaisanter sur cet article, et qu'on observe si, après l'avoir lu, ils ne changent pas de contenance; je serai fort surpris si l'on ne voit les airs sérieux succéder aux airs enjoués, et si les visages les plus épanouis ne se couvrent du sombre d'un embarras bien marqué. Quoi qu'il en puisse être, monsieur, je leur déclare par avance que je prétends les convaincre d'être les restaurateurs de l'hérésie d'Aérius. Qu'ils parent à ce reproche, s'ils le peuvent, après quoi nous reviendrons volontiers du sérieux au burlesque.

Par rapport à vous, monsieur, je ne me propose autre chose sinon de vérifier que la créance du purgatoire et l'usage où nous sommes de prier pour les morts ne peuvent être un obstacle légitime à votre réunion; c'est tout ce que le dessein des lettres que j'ai l'honneur de vous adresser exige de moi. Je ne laisse pas d'espérer que celle-ci vous persuadera de la nécessité de croire ce que nous croyons sur le présent article, et que votre piété et votre tendresse pour ceux dont la mémoire vous est chère vous invitant à exercer à leur égard la même charité qui se pratique parmi nous, vous trouverez dans l'exercice d'une charité si juste et si louable un nouveau motif pour vous hâter de revenir à l'Eglise catholique.

PREMIÈRE PROPOSITION : *La prière pour les morts est trop autorisée pour pouvoir être rejetée.*

Je dis donc en premier lieu que la prière pour les morts est trop autorisée pour pouvoir être rejetée, et qu'on ne peut la regarder comme un abus qui s'est introduit dans l'Eglise; car cette prière est autorisée par des livres divins, par la pratique des Juifs, par la tradition apostolique, par la pratique universelle des premiers fidèles, par le service public de l'Eglise des premiers temps, par l'idée constante qu'en ont eue tous les chrétiens orthodoxes en la regardant comme appartenant à l'économie de la foi. Ne pensez pas, monsieur, que ce soit là de grands mots qui ne signifient rien, ou qui ne signifient que très-peu de chose; ce sont autant d'articles qui renferment les plus riches preuves : vous allez voir ce qui en est.

Je cite d'abord le célèbre texte du second livre des Machabées, où il est dit que *c'est une pensée sainte et salutaire de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés* (1). Vous ne disconviendrez pas, monsieur, que ce ne soit là un témoignage bien formel en faveur de la prière pour les morts; mais vous prétendez que ce texte n'est d'aucune autorité, parce que vos ministres vous ont dit que le livre dont il est tiré n'était pas un livre canonique. La question se réduira donc à savoir si vous devez croire sur cela plutôt MM. vos ministres que saint Augustin, le troisième concile de Carthage, Innocent I, témoins des plus sûrs et des moins suspects des sentiments de l'antiquité.

S. Augustin dit en termes exprès que les Juifs ne reçoivent pas les livres des Machabées pour canoniques, mais que l'Eglise chrétienne les reçoit pour tels (2). Vous voyez assez, monsieur, que S. Augustin ne parle pas ici de son chef, et que ce n'est pas de son sentiment particulier dont il nous rend compte : c'est du sentiment universel de l'Eglise. Il en était sans doute bien instruit, et nous pouvons l'en croire sur son témoignage.

Le troisième concile de Carthage s'est tenu en 397; il était composé d'un bon nombre d'évêques, qui tous ont souscrit à la décision qui reconnaît les deux premiers livres des Machabées pour canoniques (3).

Innocent I, mort en 402, étant consulté par Exupère, évêque de Toulouse, sur plusieurs articles concernant la religion, et entre autres sur les livres qui appartiennent à l'Ecriture sainte, lui répondit en digne chef de l'Eglise sur chaque point; et dans le dénombrement qu'il fait des Livres saints, il y comprend les deux livres dont vous disputez l'autorité (4).

Il est donc clair que c'était le sentiment général du quatrième siècle de regarder ces deux livres comme faisant partie de l'Ecriture sainte; et ce qui doit achever de vous en convaincre, monsieur, s'il vous restait encore sur cela le moindre doute, c'est que des sociétés chrétiennes séparées de nous depuis douze à treize siècles les adoptent aussi bien que nous. Car le patriarche des Arméniens, qui sont jacobites ou eutychiens, a déclaré à M. le Marquis de Nointel, ambassadeur de France à Constantinople, par un acte public signé de plusieurs évêques et ecclésiastiques de sa communion; il lui a, dis-je, déclaré qu'ils regardaient comme une doctrine très-mauvaise et très-pernicieuse de rejeter les livres des Machabées, aussi bien que d'autres livres que vous ne recevez pas, tels que les livres de Tobie, de Judith, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de Baruch.

Le patriarche Méthodius a déclaré pareillement, en 1671, de la part des Grecs séparés de la communion

(1) *Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare ut à peccatis solvantur.* Lib. 2 ; c. 12, 46.

(2) *In quibus sunt et Machabæorum libri, quos non Judæi, sed Ecclesia catholica pro canonicis habet.* Lib. 18 de Civ. Dei, c. 36, t. 5 edit. Froben., p. 1096.

(3) Conc. Carth. III, c. 47, t. 2 Conc. Labb., p. 1177.

(4) Innoc. I, ad Exup., c. 7, t. 2 Conc. Labb., p. 1256.

romaine, qu'ils recevaient les livres des Machabées comme appartenant à l'Ecriture sainte. L'un et l'autre écrit se conservent dans la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, et celui qui doutera de la vérité du fait pourra s'en assurer ou par ses propres yeux, ou par les yeux d'autrui, en faisant consulter ces monuments de la foi de ces peuples.

N'est-ce donc pas une grande témérité aux chefs de votre réforme d'avoir osé effacer du Canon des divines Ecritures des livres qui y étaient inscrits dès le quatrième siècle, et que toutes les sociétés chrétiennes de la terre n'ont cessé de reconnaître pour canoniques? L'entreprise est d'autant moins soutenable que les raisons dont on se sert pour attaquer l'autorité de ces livres sont des plus frivoles. Je me contenterai d'en rapporter une des plus apparentes qui pourra vous faire juger du reste.

L'auteur du second livre, dit Kemnitius, finit son ouvrage par dire que s'il a bien écrit en observant les règles de l'histoire, il s'en saura bon gré, et que s'il n'a pas traité son sujet avec assez de dignité, il espère qu'on lui pardonnera (1); sur quoi Kemnitius fait la belle remarque de dire que nous serions bien imprudents de recevoir pour dogme de foi ce qui nous vient d'un homme qui demande pardon de ce qu'il peut avoir mal écrit (2).

Je réponds qu'il n'y a qu'à examiner l'endroit cité, et qu'on y verra que l'auteur, sans se défier en aucune façon de la vérité des choses qu'il avait écrites, s'excuse uniquement sur les fautes du style et du langage, appréhendant de ne s'être pas également soutenu partout dans sa manière d'écrire. S. Paul n'avoue-t-il pas de même, dans sa deuxième Epître aux Corinthiens, qu'il n'était pas assez instruit des règles du langage (3)? En était-il pour cela moins inspiré de Dieu? et sur cet aveu de l'Apôtre se croira-t-on en droit de rejeter cette Epître?

Il faut certainement que MM. les ministres aient grande idée d'eux mêmes, et qu'ils en aient bien peu des grands hommes que j'ai cités, pour pouvoir se persuader que ceux-ci n'ont pas vu les difficultés qu'ils voient, et qu'ils cherchent à faire valoir contre les livres des Machabées. Ne doutez pas, monsieur, que ces hommes si éclairés et si habiles dans la science de la religion n'aient effectivement vu tout ce qu'on nous objecte aujourd'hui contre l'autorité de ces livres sacrés; ils l'ont vu sans doute, et ils l'ont méprisé, parce qu'ils en ont vu le faible avec tout ce qu'il y a à répondre à ce qui peut avoir la moindre apparence de difficulté. Or je vous laisse à juger qui mérite ici le plus d'être écouté? si ce sont des nouveau-venus aussi hardis à combattre les sentiments qu'ils ont trouvés établis que peu instruits de ce qui en fait la juste défense, ou si ce sont les hommes les plus vénérables de l'antiquité, consommés dans l'étude de la religion, témoins irréprochables des sentiments de l'Eglise de leur temps. Il s'agit ici de préférer les lumières et les sentiments des uns et des autres; ne serait-ce pas, monsieur, faire injure à votre sagesse que de vous croire capable d'hésiter dans cette occasion sur le mérite de la préférence?

Mais je veux que les raisons de vos ministres soient ici les meilleures, et que vous soyez parfaitement autorisé à vous dispenser de recevoir les livres des Machabées pour canoniques, du moins leur déférerez-vous bien autant qu'à quelque autre livre d'histoire profane. Il serait en effet assez étrange que vous fussiez moins disposé à croire un fait d'histoire rapporté par l'auteur du second livre des Machabées, qu'à croire les faits rapportés par Tite-Live, Tacite, Thucydide, et autres historiens semblables; car enfin, quoi que puisse dire votre Kemnitius pour décréditer cet auteur, il est pourtant vrai que S. Paul a marqué l'estime qu'il en faisait en empruntant de lui des termes qui lui sont particuliers, et qui ne se trouvent nulle part ailleurs; c'est ce qui se voit dans le chapitre 11 de l'Epître aux Hébreux, où S. Paul parlant des différentes espèces de tourments qu'avaient soufferts les martyrs, et entre autres ceux qui avaient été étendus sur le chevalet, se sert du mot ἐτυμπανίσθησαν (Hebr. 11, 35), terme grec qui fait manifestement allusion à ce qui est rapporté du saint vieillard Eléazar au verset 27 du chapitre 6 du 2ᵉ livre des Machabées, comme les éditeurs de la Bible de Genève l'ont reconnu eux-mêmes en citant ce second livre à côté du passage de S. Paul. Il est encore à remarquer que c'est uniquement sur le témoignage de ce livre et par l'ordre qui y est contenu, que les Juifs célébraient tous les ans une fête solennelle en mémoire du rétablissement du temple qui avait été souillé et profané par les sacrifices des gentils (1 Mach. 4, 59), fête que Notre-Seigneur a bien voulu honorer de sa présence.

Or il est rapporté dans ce livre que le célèbre Judas, chef des Machabées, prince aussi illustre par sa piété que par le nombre de ses victoires, fit faire une quête après un combat où il avait perdu beaucoup de monde, et qu'il envoya douze mille dragmes à Jérusalem, afin d'y faire offrir un sacrifice pour les morts (2 Mach. 12, 43).

C'est là, comme vous voyez, monsieur, un fait historique qu'on ne peut raisonnablement révoquer en doute, à moins de vouloir faire passer l'auteur qui le rapporte pour un conteur de fables qui a perdu tout crédit, et de qui l'on fasse voir en même temps qu'il a été contredit sur le fait en question par d'autres auteurs beaucoup plus croyables que lui.

Que s'il est indubitablement vrai que Judas Machabée a fait offrir un sacrifice pour les péchés de ceux qui avaient péri dans le combat, n'est-il pas encore très-clair qu'il faut que ce fût la pratique de son temps de prier pour les morts? car qui se persuadera qu'un prince aussi sage et aussi religieux que l'était cet incomparable héros, eût voulu introduire des pratiques nouvelles et inusitées en fait de religion? et quelle apparence qu'il eût trouvé les prêtres de Jérusalem disposés à faire un sacrifice dont on n'avait jamais ouï parler?

Ce qui se pratiquait du temps de Judas Machabée environ 150 ans avant la naissance de Jésus-Christ, se continuait également du temps des apôtres, comme il est aisé de voir dans la première aux Corinthiens, où S. Paul demande: *Que prétendent ceux qui sont baptisés pour les morts, si les morts ne ressuscitent pas? et à quoi sert-il d'être baptisé pour eux* (1)? Le sieur Dréjérus, ministre prussien, prétend que ces paroles étant fort obscures, nous ne pouvons en tirer aucun avantage (2); je conviens en effet de l'obscurité du passage; mais je soutiens que, quelque obscur qu'il soit, on ne laisse pas d'y voir clairement que les Juifs usaient de certaines purifications, de certaines cérémonies et pratiques de piété qu'ils croyaient profitables aux morts.

Du moins ne disconviendra-t-on pas que ce ne soit l'usage des Juifs d'aujourd'hui de prier pour les morts; rien de plus aisé que de s'en assurer, si l'on en doute. Mais si cette coutume ne leur est point venue de l'ancien Testament, qu'on nous dise donc en quel siècle

(1) *Et quid opus est argumentis, cùm ipse auctor secundi Machabæorum scriptionem suam his verbis concludat: Et ego quidem si benè et ut historiæ competit, hoc et ipse velim; sin autem minùs dignè, hoc et concedendum est mihi.* Lib. 2 Mach. 15, 39, part. 3 Exam., ed. Francof., p. 146, n. 20.

(2) *Valdè imprudentes essemus, si à tali scriptore, qui etiam ipse sibi veniam, sicubi erravit, dari postulat, novum dogma nobis obtrudi pateremur.* Ibidem.

(3) *Nam etsi imperitus sermone, sed non scientiâ.* 2 Cor. 11, 6.

(1) *Quid facient qui baptizantur pro mortuis, si mortui non resurgunt? Utquid et baptizantur pro illis?* 1 Cor. 15, 29.

(2) *De Igne purgatorio*, edit. Regio-Mont. p. 874.

elle a commencé chez eux? serait-ce le désir d'imiter les chrétiens qui l'aurait introduit dans la Synagogue? et depuis quand la Synagogue a-t-elle conçu tant d'estime des pratiques de notre religion pour vouloir les apprendre de nous?

Il est donc absolument nécessaire de reconnaître que bien avant la venue de Jésus-Christ, comme aussi du temps des apôtres, c'était une coutume établie chez les Juifs de faire des prières et d'offrir des sacrifices pour les morts. Or je demande si les apôtres qui n'ignoraient pas et qui ne pouvaient ignorer cet usage, y ont jamais trouvé à redire, si Jésus-Christ, si exact à relever les excès et les abus des Juifs, a jamais donné la moindre marque qu'il ait désapprouvé les prières et les sacrifices pour les morts. Bien loin de là, monsieur, non seulement le Sauveur et les apôtres n'y ont rien remarqué qui fût digne de blâme et de censure; mais, qui plus est, si l'on en croit les plus grands hommes voisins du temps des apôtres, et qui étaient parfaitement instruits de l'origine des choses, ce sont les apôtres mêmes qui ont appris aux chrétiens à conserver l'usage des prières pour les morts, et à offrir pour eux le sacrifice nouvellement établi par Jésus-Christ.

Ce n'est pas sans de bonnes raisons, dit S. Jean Chrysostôme, *que les apôtres ont ordonné qu'on ferait mention des défunts dans les redoutables mystères; car ils savaient parfaitement qu'il leur en revient de grands avantages* (1). Seriez-vous, monsieur, tenté de croire que S. Chrysostôme s'est avancé ici témérairement, et sans savoir sur quoi il se fondait? C'est le reproche que Kemnitius a bien osé lui faire en disant froidement que le sentiment de S. Chrysostôme ne se trouve appuyé d'aucune preuve, et que ce Père a été le premier à faire les apôtres auteurs de la coutume de se souvenir des morts pendant le sacrifice (2).

Vraiment il sied bien à Kemnitius de traiter ainsi la plus brillante lumière de l'église grecque, l'interprète le plus exact, le plus littéral, le plus judicieux de l'Écriture sainte. Ce grand homme pouvait-il ignorer sur cela le sentiment des plus habiles gens de son temps? Or est-il croyable que s'il les eût sus d'un sentiment contraire, il eût voulu se distinguer d'eux par la singularité de son opinion? et s'il les savait dans la même pensée, n'avait-il pas dès lors des garants assez sûrs de la tradition qui lui apprenait ce qui en était?

Je demande, de plus, si S. Chrysostôme eût pu ignorer les auteurs de la pratique dont il s'agit, au cas qu'il y en eût eu d'autres que les apôtres? Supposons que ce soit quelque concile, ou quelque évêque, ou quelque particulier qui ait introduit dans l'Église l'usage de prier pour les morts pendant le sacrifice de la messe, et de l'offrir pour eux; l'origine de cet usage pouvait-elle être inconnue à un homme si parfaitement versé dans l'histoire ecclésiastique et qui écrivait sur la fin du quatrième siècle? Nous voyons qu'on sait les auteurs des moindres usages établis dans l'Église, lorsque ces usages viennent d'une autre source que de la tradition apostolique; comment l'institution de la pratique dont nous parlons eût-elle pu échapper à la connaissance de S. Chrysostôme, de telle sorte qu'il ne soit jamais parvenu à savoir le nom de celui qui en était l'auteur?

Kemnitius ne parle pas plus juste quand il dit que S. Chrysostôme a été le premier à nous apprendre le règlement prétendu fait par les apôtres; car plus de 150 ans avant que ce Père eût jamais rien écrit, Tertullien avait déjà marqué la coutume de faire tous les ans des oblations et des sacrifices pour les morts au jour de leur trépas, parmi les traditions dont on ignore l'origine, et qui, étant consacrées par l'usage d'un temps immémorial, ne peuvent avoir d'autre source que l'institution même des apôtres (1).

S. Épiphane, plus ancien que S. Chrysostôme, dit en parlant sur ce sujet, que l'Église observe nécessairement et indispensablement le rit et la coutume qu'elle a reçus de ses ancêtres; qu'il ne peut être permis ni de mépriser les lois du Père, c'est-à-dire, comme il l'explique aussitôt, du S.-Esprit, qui nous enseigne par les divines Écritures et par la parole non écrite, c'est-à-dire par la tradition; ni de mépriser les lois de la Mère (2), qui est l'Église, et qui étant instruite par ces deux voies, fait de sages règlements contre lesquels il n'est pas permis de s'élever. Ensuite il ajoute que la coutume d'offrir des prières et des sacrifices pour les morts étant généralement établie dans l'Église, cela seul suffisait pour confondre Aérius; puis, pour mieux marquer l'indignation qu'il avait conçue contre cet hérésiarque, il finit par lui donner des épithètes qui certainement auraient dû faire peur à Kemnitius. *C'en est trop sur cet article*, dit-il, *laissons-là ce misérable escarbot nourri dans l'ordure, cette mouche empoisonnée dont la piqûre communique une espèce de fureur, ce malheureux insecte si fatal et si meurtrier aux troupeaux qui paissent sans défiance.* Kemnitius a bien osé citer S. Épiphane contre nous (3); mais que ne rapportait-il le texte tout entier comme je viens de le rapporter? Il n'avait garde, monsieur, et il était de sa sagesse de ne pas vouloir partager avec Aérius les beaux noms de *misérable escarbot*, *de mouche empoisonnée*, *d'insecte fatal et meurtrier.*

Mais quand nous n'aurions aucun témoignage positif des Pères sur l'origine des prières et des sacrifices pour les morts, la célèbre maxime de S. Augustin ne suffirait-elle pas toute seule pour nous convaincre que pour en trouver la source, il faut nécessairement remonter jusqu'aux apôtres? *Lorsqu'on voit* (4), dit ce Père, *un usage universellement et constamment observé par toute l'Église, et qu'on n'en trouve pas l'institution dans aucun concile, on est très-parfaitement fondé à croire que cet usage a été établi par l'autorité apostolique.* Or qui peut disconvenir que du temps de S. Augustin et de S. Chrysostôme ce n'ait été l'usage universel de l'Église d'offrir des prières et des sacrifices pour les morts? Car outre que ces deux Pères nous en assurent en termes formels, ne sait-on pas que le premier empereur chrétien, Constantin-le-Grand, voulut être enterré dans l'église qu'il avait

(1) *Non frustra ab apostolis sancitum est, ut in celebratione venerandorum mysteriorum memoria fiat eorum qui hinc decesserunt. Noverunt illis multùm hinc emolumenti fieri, multùm utilitatis.* In cap. 1 Epist. ad Philip. (hom. 3, tom. 4 edit. apud Hugonem, p. 266.

(2) *Primus est qui asserit, sed sine ullo documento, ab apostolis hoc sancitum esse.* In 3 part. Exam., ed. Francof. p. 177, n. 30.

(1) *Oblationes pro defunctis annuâ die facimus.* L. de Coronâ militis, edit. Froben. p. 449.

(2) *Necessariò facere illud Ecclesiam dico, quæ traditum sibi ritum illum à majoribus acceperit. Potest verò quisquam maternam sanctionem aut legem Patris evertere? quemadmodùm à Salomone scriptum :* Audi, fili, sermones patris tui, et ne repellas legem matris tuæ. (Prov. 1, 8.) *Quibus patrem, hoc est, unigenitum Deum cum Spiritu sancto declarat partim scripto, partim sine scripto docuisse; matrem verò nostram Ecclesiam decreta quædam habere penès se quæ dissolvi evertique nequeunt. Quæ quidem cùm in Ecclesiâ constituta sint, præclara quidem ac penitùs admiranda, ex hoc ipso veterator ille convincitur. Sed nos ec relicto velut scarabæo quodam, aut cantharide vel bupreste, quod est insecti quoddam genus, ac solido Ecclesiæ dogmate, Deique virtute confracto, ad insequentes hæreses transeamus.* Adversùs Aerium, hær. 56 vel 76, t. 1 ed. Petav., pag. 912.

(3) *In 3 part. Exam.*, p. 177, n. 30.

(4) *Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum, non nisi auctoritate apostolicâ traditum rectissimè creditur.* L. 4, de Bapt., cont. Donat., c. 24, t. 7 ed. Froben., p. 435.

fait bâtir en l'honneur des douze apôtres, et cela, comme il le témoignait lui-même, dans le dessein d'avoir part aux prières que les fidèles viendraient faire dans cette église (1)? Vous ne soupçonnerez pas, monsieur, cet empereur d'avoir eu cette vue par simplicité ou par ignorance; les plus habiles évêques qui avaient eu soin de l'instruire s'étaient sans doute appliqués à lui apprendre la religion chrétienne dans toute sa pureté, et ils n'auront eu garde de le former à des pratiques vaines, superstitieuses, ou inutiles. Qui ne sait encore que sainte Monique, mère de S. Augustin, se voyant proche de sa fin, ne demanda autre chose à son fils, si ce n'est qu'on se souvînt d'elle à l'autel (2); que Pammachius, seigneur romain, est loué par S. Jérôme de ce qu'au lieu de s'amuser à répandre des fleurs sur le tombeau de Pauline sa femme, comme faisaient les autres maris, il ne pensait qu'à donner du soulagement à l'âme de la défunte par les grandes aumônes qu'il avait soin de faire distribuer (3); que S. Ambroise, écrivant à Faustin pour le consoler de la mort de sa sœur, lui dit qu'il ne faut pas la pleurer, mais prier Dieu pour elle; que ce serait affliger la défunte que de répandre à son sujet des larmes inutiles, qu'il vaut beaucoup mieux recommander son âme à Dieu en faisant offrir pour elle de saints sacrifices (4)?

Mais ce qui prouve encore mieux l'usage universel de l'Eglise, c'est que ce ne sont pas seulement des particuliers de toutes sortes de condition et d'état qui ont demandé d'être secourus par des prières après leur mort, ou fait eux-mêmes des prières pour ceux qui étaient déjà décédés. Les Liturgies et le service public de l'Eglise des premiers siècles font foi qu'on n'a jamais oublié les morts pendant la célébration des saints mystères, et que l'Eglise s'est constamment occupée du soin d'offrir pour eux le sacrifice, comme d'un devoir de charité indispensable. Peut-on désirer sur ce point un témoignage plus positif et qu'on puisse moins rejeter que celui de S. Augustin? voici comme il s'exprime dans un sermon que personne ne s'est jamais avisé de lui disputer : *L'Eglise observe universellement ce qu'elle a appris par la tradition, qui est de faire pendant le sacrifice commémoraison de ceux qui sont morts dans la communion du corps et du sang de Jésus-Christ, et elle déclare en termes exprès que c'est pour eux qu'elle offre le sacrifice* (5).

Le même Père dit ailleurs, en parlant des devoirs qu'il convient de rendre aux défunts, que l'Eglise ne manque pas de faire des prières en général pour tous ceux qui sont décédés dans sa communion (6), afin qu'en qualité de bonne mère elle pourvoie aux besoins de ceux qui n'ont ni parents, ni amis qui puissent y penser; où je vous prie, monsieur, de faire une remarque bien digne de votre attention, c'est que je ne cite pas ici S. Augustin comme un homme d'un profond savoir dont nous cherchions à connaître le sentiment, mais comme un témoin des usages de son temps, usages sur lesquels on ne pourrait refuser de le croire sans se faire regarder comme un homme atteint d'un travers d'esprit le plus bizarre qu'il soit possible d'imaginer.

Que si nous remontons une couple de siècles plus haut, jusqu'au temps de Tertullien, nous trouverons également que dès lors l'usage des prières et des sacrifices publics était si parfaitement établi dans l'Eglise, que cet auteur n'hésite point à dire que *si une femme veuve n'a soin de faire offrir tous les ans le sacrifice pour le repos de l'âme de son mari au jour de son décès, il faudra croire qu'elle a perdu pour lui toute affection, et qu'elle a fait une espèce de divorce avec lui* (1).

C'est dans un livre qu'il composa dans un âge déjà fort avancé qu'il parle ainsi; il assure qu'il n'y avait que 160 ans que S. Paul avait écrit sa première Epître aux Corinthiens. Or si dès cette époque l'usage des anniversaires était si bien établi dans l'Eglise, sans que néanmoins Tertullien eût aucune connaissance de leur origine, n'est-il pas visible qu'il faut que les prières et les oblations publiques pour les défunts ne soient pas moins anciennes que le christianisme même?

S. Cyprien, assez voisin du temps de Tertullien, écrivant aux prêtres et aux diacres de Furnes, leur dit qu'il ne faut pas qu'ils prient ni fassent des oblations pour un nommé Victor décédé, et cela pour le punir de ce que, contre la défense faite par les évêques, il avait osé charger le prêtre Faustin de la tutelle de ses enfants (2). C'était donc la coutume de l'Eglise d'offrir des prières et des sacrifices pour chaque fidèle après sa mort, puisqu'on ne privait Victor de ce secours que parce qu'il s'était mis en contravention avec les ordonnances ecclésiastiques, et pour empêcher par cet exemple les autres fidèles de tomber dans la même faute.

Ce sont là, monsieur, des preuves à contenter tout esprit raisonnable; en voici une des plus propres à déconcerter ceux qui refuseraient de l'être : S. Cyrille, évêque de Jérusalem, s'étant chargé, vers le milieu du quatrième siècle, et avant que d'être élevé à l'épiscopat, du soin de faire des instructions familières aux catéchumènes, et leur expliquant en détail tout ce qui se pratiquait dans la célébration des divins mystères, leur dit : *Nous prions en dernier lieu pour ceux qui sont décédés parmi nous, estimant que leurs âmes reçoivent beaucoup de secours du sacrifice redoutable de nos autels et des prières qui l'accompagnent* (3). J'ai déjà cité ailleurs

(1) *Quippe ipse sibi hunc locum post mortem designaverat, quò scilicet precationum quæ in honorem apostolorum celebrandæ erant, etiam mortuus particeps fieret.* L. 4, de Vitâ Constant., c. 60, edit. Valesii p. 556.

(2) *Tantummodò memoriam suî ad altare tuum fieri desideravit.* L. 3 Conf., c. 13, t. 1 edit. Froben., p. 160.

(3) *Cæteri mariti super tumulos conjugum spargunt rosas, violas, lilia, floresque purpureos. Pammachius noster sanctam favillam ossaque veneranda eleemosynæ balsamis rigat.* Epist. 54, ad Pammach., t. 4 ed. Martianay, p. 583.

(4) *Itaque non tam deplorandam quàm prosequendam orationibus reor, nec mæstificandam lacrymis tuis, sed magis oblationibus animam ejus commendandam arbitror.* Epist. 49, ad Faustinum, t. 2 edit. Paris., p. 944.

(5) *Hoc enim à Patribus traditum universa observat Ecclesia, ut pro eis qui in corporis et sanguinis communione defuncti sunt, cùm ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur, ac pro illis quoque offerri commemoretur.* Serm. 32 de Verbis apost., t. 10 ed. Frob., p. 405.

(6) *Non sunt prætermittendæ supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christianâ et catholicâ societate defunctis etiam tacitis nominibus quorumcumque sub generali commemoratione suscepit Ecclesia, ut quibus ad istud desunt parentes, aut filii, aut quicumque cognati, vel amici, ab unâ eis exhibeantur piâ matre communi.* L. de Curâ pro mortuis, c. 4, t. 4 ed. Frob., p. 883.

(1) *Pro animâ ejus oret, et refrigerium interim adpostulet ei, et in primâ resurrectione consortium, et offerat annuis diebus dormitionis ejus. Nam hæc ni fecerit, verè repudiavit, quantum in ipsâ est.* Lib. de Monogamiâ, edit. Froben. p. 578.

(2) *Cùm Victor contra formam nuper in concilio à sacerdotibus datam Geminium Faustinum presbyterum, ausus sit actorem constituere, non est quòd pro dormitione ejus apud vos fiat oblatio, aut deprecatio aliqua nomine ejus in ecclesiâ frequentetur.* Edit. Froben. pag. 35.

(3) *Deinde pro omnibus orâmus qui inter nos vitâ functi sunt, maximum esse credentes animarum juvamen, pro quibus offertur precatio sancti illius et tremendi quod in altari positum est sacrificii.* Cat. Mystag. 5, typis Hieron. Drouart., p. 241.

ces paroles; mais comme elles sont décisives pour le point dont il s'agit ici, et qu'elles ne laissent aucun lieu de douter que l'Eglise des premiers siècles n'ait effectivement employé le ministère public pour le soulagement des défunts, j'ai cru qu'elles méritaient une nouvelle attention. Vous y voyez, monsieur, que les prières pour les morts faisaient partie de la Liturgie du quatrième siècle, et vous jugez bien que cette Liturgie était de beaucoup plus ancienne que le temps auquel S. Cyrille l'expliquait. Vous ne doutez pas non plus que cette Liturgie ne servît de règle à toute l'église grecque, puisqu'on croyait la devoir expliquer à tous ceux qui se disposaient à recevoir le baptême ; et il est également certain que les pratiques qu'elle prescrivait ne pouvaient avoir d'autre fondement que la foi générale des peuples.

Oui, monsieur, c'était dès lors un dogme de l'Eglise, et tous les chrétiens de la terre reconnaissent comme un point de créance nécessaire, qu'il *faut prier et offrir des sacrifices pour les morts*. Aérius, pour avoir osé enseigner le contraire, est resté flétri pour jamais du nom infame d'hérétique. C'est ce que nous voyons dans le catalogue que les Pères nous ont laissé des hérésies qui s'étaient élevées depuis le commencement du christianisme jusqu'à leur temps. Quatre différents Pères ont dressé ce catalogue, chacun séparément et en différents siècles, S. Epiphane, S. Augustin, S. Jean Damascène et S Isidore de Séville. Or, ils se sont accordés tous quatre à placer Aérius parmi les hérésiarques (1). Le premier article qu'ils lui reprochent, comme celui qui le rendait le plus coupable, est d'avoir enseigné qu'il ne faut ni *prier ni offrir de sacrifices pour les morts*, et c'est ce qu'ils condamnent en lui de véritable hérésie.

Je comprends, monsieur, comment vos ministres, qui ne se piquent pas d'être des plus respectueux envers les SS. Pères, pourraient sans beaucoup de scrupule témoigner s'embarrasser assez peu de l'autorité de ces quatre Pères; mais ce qu'il y a de plus fâcheux pour eux, c'est que ces quatre Pères ne nous disent pas ici leur sentiment particulier, ils ne font que rapporter le sentiment universel du christianisme; ils donnent pour dogme ce qui passait et avait toujours passé pour hérésie. Les soupçonnera-t-on d'avoir ignoré la religion chrétienne, jusqu'au point de traiter d'hérétique une doctrine qui n'avait rien que de sain et d'orthodoxe? ou les croira-t-on assez injustes pour avoir flétri malignement la mémoire d'Aérius par une censure outrée? Comment ne se serait-il trouvé personne qui se fût mis en peine de leur faire connaître ou leur bévue, ou leur excès, en prenant en main la défense de l'innocent?

Vous ne disconviendrez pas, monsieur, qu'on enseigne chez vous qu'il ne faut point offrir de sacrifices pour les morts. Vos théologiens trouvent fort à redire que nous offrions l'Eucharistie en sacrifice, ils en condamnent hautement la pratique; que s'ils rejettent absolument le sacrifice de l'autel, comment pourraient-ils convenir de la nécessité ou de l'utilité de ce sacrifice, lorsqu'il s'agit de l'offrir pour les morts? Les voilà donc sur ce point de même sentiment qu'Aérius, condamnés comme lui par les quatre Pères, par toute l'Eglise de leur temps et des siècles suivants.

Il est triste, monsieur, de se trouver engagé dans une doctrine qui, depuis douze à treize siècles, pour ne rien dire de plus, a passé constamment pour être hérétique; on a beau chercher à se rassurer par l'idée flatteuse qu'on s'est faite de ne rien croire que de conforme à la pure parole de Dieu; un jugement de l'Eglise aussi marqué, aussi constant, aussi universel que celui-là, est des plus capables d'inquiéter une conscience formée à l'honneur et à la vertu telle qu'est la vôtre. Si une obstination déterminée fait fermer les yeux à de certaines gens pour ne rien voir et pour ne se laisser toucher de rien, votre droiture et votre probité, monsieur, vous laissent bien assez de lumières pour voir tout le danger qu'il y a à penser sur certains points de religion comme en ont pensé des hérétiques flétris pour cela même par le jugement de la plus savante antiquité.

Que MM. vos ministres viennent, après cela, s'égayer et plaisanter sur nos charitables soins envers les défunts; qu'ils cherchent à tourner en ridicule les prières et les sacrifices que nous offrons pour eux, nous les renverrons au catalogue des anciennes hérésies. Instruisez-vous, leur dirons-nous, de ce qu'a enseigné Aérius; voyez si votre doctrine n'est pas entièrement la même que la sienne; et si vous ne pouvez y remarquer de différence, comme certainement vous n'y en remarquerez jamais aucune, cessez de vous faire un sujet de joie et d'applaudissement de vous voir associés à un infâme hérésiarque. Il serait honteux pour vous de vous dire ouvertement ses disciples; peut-il y avoir moins de honte à soutenir la même doctrine, et à ne pas vous apercevoir qu'elle vous rend également coupables? Je ne sais, monsieur, si je me trompe; mais il me paraît qu'un reproche tel que celui-là, fait avec autant de raison et de justice que nous le faisons, nous vengera toujours bien assez de toutes les fades railleries qu'on voudra nous faire sur nos pieux empressements en faveur des morts. Oui, je m'assure que si le reproche est bien placé, il arrêtera toutes les saillies burlesques, et donnera aux esprits bouffons beaucoup plus de confusion qu'ils n'auront prétendu nous donner de ridicule.

Je pense, monsieur, avoir prouvé, autant qu'il en était besoin, que la prière pour les morts se trouve trop autorisée et par trop d'endroits pour pouvoir être traitée d'abus; c'est la première proposition que je me suis proposé d'établir : je passe présentement à la seconde, et ferai voir par des preuves également solides et pressantes que rien n'est mieux lié avec la créance du purgatoire, ni plus propre à en prouver la vérité, que la même prière pour les morts.

DEUXIÈME PROPOSITION : *Rien n'est plus propre à prouver la vérité du purgatoire que la prière pour les morts.*

Vous aurez, monsieur, tout sujet d'être surpris des vains efforts que font vos théologiens pour prévenir une conséquence qui les incommode; rien ne vous fera mieux sentir l'embarras où ils se trouvent que la nécessité de recourir à une défaite qui certainement ne doit pas vous donner grande idée de leur sincérité. J'ai à leur reprocher de faire paraître dans leurs réponses beaucoup plus de subtilité que de droiture et de bonne foi; jugez, monsieur, si c'est injustement que je leur en fais le reproche. Vous ne pouvez manquer d'être favorablement disposé à leur égard, je le sais; mais votre équité et notre bon droit me rassurent contre toutes les impressions de la faveur.

Rien n'est plus simple ni plus naturel que notre manière de raisonner sur la pratique si parfaitement établie de prier pour les morts. On a toujours prié pour les morts, disons-nous, donc on a toujours cru que les prières pouvaient leur être utiles; donc on a toujours cru que les âmes des défunts pouvaient avoir besoin de secours, et qu'on pouvait leur en donner; donc on a toujours cru qu'il y avait un troisième lieu distingué du paradis et de l'enfer; car on sait assez que les âmes qui sont en paradis n'ont plus besoin de secours, et que celles qui sont en enfer ne sont pas en état d'en recevoir; et c'est ce troisième lieu que nous nommons le purgatoire. Voilà, monsieur, des conclusions dictées par le bon sens, par la droite raison, par ce rayon de lumière que la Sagesse divine nous a communiqué pour nous conduire sûrement dans la recherche du vrai; mais que disent à cela MM. vos ministres? et qu'opposent-ils à des conséquences si justes et si légitimes?

(1) *Epiph.*, *hær.* 55, t. 1 ed. Petavii, p. 907; *Aug.*, *hær.* 53, t. 6 ed. Froben., p. 25; *Damasc.*, ed. Basil. pag. 381.

Ils nient que l'objet des prières qu'on faisait dans l'ancienne Eglise pour les morts ait été de leur procurer du soulagement, et prétendent qu'en priant pour les morts on n'avait d'autres vues que celles de faire d'eux une honorable mention, de marquer l'affection qu'on leur portait, de remercier Dieu des grâces qu'ils en avaient reçues, de se souvenir des promesses divines qui les assuraient d'une résurrection glorieuse, et de donner quelque consolation aux parents et amis affligés. C'est ainsi qu'en parlent les plus célèbres professeurs des universités de Brunswick et de Jéna, et généralement tous les théologiens de la Confession d'Augsbourg qui ont écrit sur ce sujet (1).

Or je dis, monsieur, que dans cette réponse il n'y a pas assez de droiture et de bonne foi ; car les mêmes auteurs qui nous apprennent l'usage dans lequel ont été les fidèles des premiers siècles de prier pour les morts, nous apprennent en même temps dans quelle intention se faisaient ces prières, et marquent expressément que c'était pour procurer du secours et du soulagement aux âmes des défunts. Si ces auteurs méritent d'être crus sur le premier article, pourquoi ne mériteraient-ils pas d'être crus sur le second ? et si vos théologiens ont assez de bonne foi pour convenir de l'ancienne pratique de prier pour les morts, comment n'en ont-ils pas assez pour convenir de l'objet et de la fin de ces prières, l'un et l'autre étant également attestés, et par les mêmes témoins?

Tertullien, qui recommande à la femme veuve de prier soigneusement pour l'âme de son mari défunt, ne lui dit-il pas en même temps de demander pour lui du rafraîchissement (2), *refrigerium?* c'est-à-dire un adoucissement de peines, ou une délivrance totale de toutes souffrances. Kemnitius (3) prétend que dans le style de Tertullien il ne faut pas entendre par le mot de *rafraîchissement* autre chose que la paix et le repos que goûtent les âmes dans le sein d'Abraham, en attendant le jour du jugement. Mais quand nous consentirions à cette explication, ne sera-t-il pas toujours vrai que Tertullien exhorte la veuve à demander un état de repos et de tranquillité pour l'âme de son mari, et que par conséquent il suppose, comme il fait supposer à la veuve, que l'âme du défunt n'y était pas encore arrivée, et que les prières de la femme seraient utiles pour l'aider à y parvenir?

S. Cyrille de Jérusalem, en marquant si positivement que, pendant la célébration des divins mystères, on ne manquait jamais de faire mention des défunts, n'ajoute-t-il pas incontinent qu'on ne le faisait que parce qu'on était persuadé que *les âmes des défunts reçoivent beaucoup de secours du très-saint et très-respectable sacrifice de nos autels* (4)? et voulant expliquer de quelle manière les prières et le sacrifice peuvent être profitables aux âmes, ne se sert-il pas de la comparaison d'un roi qui, ayant envoyé en exil un homme qui l'aurait offensé, s'adoucirait à la vue d'une riche couronne que lui offriraient les proches du coupable, et se porterait à le rappeler? *C'est ainsi*, dit-il, *que nous offrons pour ceux qui ont péché, non pas une couronne de prix, mais Jésus-Christ qui est mort pour nos péchés; et nous l'offrons afin de rendre propice et à eux et à nous celui qui de lui-même est très-porté à la clémence* (1).

Telles sont les instructions que le saint évêque donnait aux catéchumènes sur les pratiques de l'Eglise ; il s'agissait de leur en donner des idées nettes, justes, précises, qui fussent communes à tous les chrétiens, et auxquelles personne ne pût trouver à redire. J'ose demander, monsieur, s'il se peut rien dire de plus favorable à notre cause que toute cette explication de S. Cyrille, et s'il se peut rien imaginer de plus accablant pour ceux qui convenant de l'ancienne pratique de prier pour les morts, osent nier qu'on ait eu en vue de leur procurer du soulagement.

Penserez-vous, monsieur, que le grand Constantin, le premier empereur chrétien, en choisissant le lieu de sa sépulture dans l'église des douze apôtres, et en marquant le désir qu'il avait de participer aux prières des fidèles, ne se sera proposé que de rassembler autour de son tombeau quelques sujets fidèles et zélés qui viendraient remercier Dieu des grâces que leur empereur en avait reçues, se consoler de sa mort, se fortifier dans l'espérance d'une glorieuse résurrection? Croyez-vous que sainte Monique, en témoignant avoir si fort à cœur qu'on se souvînt d'elle après sa mort à l'autel, n'aura désiré autre chose si ce n'est que les prêtres fissent d'elle une mention honorable dans l'Eglise? Est-ce là un désir à prêter à celle qui n'a témoigné que du mépris pour tout ce qui pouvait lui faire honneur après sa mort, pour tout ce qui pouvait servir à conserver sa mémoire auprès de la postérité?

Qu'on pense pitoyablement quand on s'est une fois entêté! Il n'arrive que trop que des hommes de beaucoup de littérature ne voient pas le ridicule d'une pensée, tandis que tout homme d'un sens droit, n'eût-il aucune teinture des lettres, l'aperçoit du premier coup d'œil. Je ne croirai pas faire tort à MM. vos ministres en disant qu'ils sont dans le cas marqué. S'ils faisaient plus d'usage de leurs lumières naturelles, ils s'écarteraient moins des autres hommes dans leur manière de penser, et ne donneraient pas des tours si étranges aux choses qui en souffrent le moins.

Vous avez vu, monsieur, que S. Jérôme loue Pammachius d'avoir répandu des aumônes au lieu de répandre des fleurs sur le tombeau de sa femme ; mais quel était l'effet de ces aumônes dans l'idée du saint docteur? Ne le fait-il pas assez connaître en les nommant un baume précieux que Pammachius répandait sur les cendres et les ossements de Pauline (2)? Cette expression figurée peut-elle marquer autre chose si ce n'est que de même que le baume est très-propre à guérir les plaies et à rétablir les parties affligées, de même aussi les aumônes faites par Pammachius devaient être très-propres à donner du soulagement à l'âme de la défunte? C'est bien sûrement la pensée du saint, puisque, pour la mieux marquer, il cite au même endroit le passage de l'Ecclésiastique (3. 33) : *Comme l'eau éteint le feu, ainsi l'aumône efface le péché.*

S. Ambroise dit dans l'oraison funèbre qu'il prononça en l'honneur de l'empereur Théodose, que *l'ayant constamment aimé, il le poursuivra jusqu'à la région des vivants, qu'il ne l'abandonnera pas jusqu'à ce que par ses larmes et par ses prières il l'ait mis où ses mérites l'appellent, en la montagne sainte du Sei-*

(1) *Fuerunt itaque orationes pro mortuis, non satisfactiones pro peccatis mortuorum, sed publicæ celebrationes et obsignationes promissionum divinarum de remissione peccatorum, requie et salute piè defunctorum, institutiones et exhortationes viventium, consolationes et exhortationes lugentium, et declarationes piarum affectionum animi erga defunctos.* Kemnit. in 3 part. Exam., ed. Francof. p. 166, n. 10, 20. *Item Joan. Gerardus, iisdem verbis.* In Confess. Cath., l. 2, part. 2, art. 9, edit. Francof., p. 985.

(2) *Pro animâ ejus oret, et refrigerium adpostulet ei.* In lib. de Monog., ed. Froben., p. 578.

(3) *In 3 parte Exam.*, p. 165, n. 10.

(4) *Maximum credentes esse animarum juvamen, pro quibus offertur precatio sancti et tremendi, quod in altari positum est, sacrificii.* Catech. Mystag. 5, edit. apud Hyer. Drouart., p. 241.

(1) *Ad eumdem modum et nos pro defunctis precationes adhibentes, quamvis sint peccatores, non quidem coronam plectimus, sed Christum pro nostris peccatis mactatum offerimus, ut et nobis et illis eum qui est benignissimus propitium reddamus.* Ibidem.

(2) *Sanctam favillam, ossaque veneranda eleemosynæ balsamis rigat.* Epist. 54, ad Pammach., t. 4 edit. Martianay, p. 583.

gneur, où l'on jouit d'une vie qui ne finira point (1). Il croyait donc que l'âme de l'empereur pouvait n'être point encore arrivée à la région des vivants, et que ses prières pourraient lui être de quelque secours pour hâter sa félicité.

S. Paulin, évêque de Nole, contemporain de S. Ambroise et de S. Augustin, écrivant à l'évêque Delphin, lui recommande l'âme d'un cher frère qu'il venait de perdre : *Faites si bien*, lui dit-il, *que Dieu accorde cette âme à vos prières. Puisse votre rare vertu, par le crédit qu'elle vous donne auprès de Dieu, faire couler sur elle quelques gouttes de rafraîchissement* (2) ! Ces paroles n'ont certainement pas besoin de commentaire. On y voit assez que les fidèles du quatrième siècle en priant pour les morts, se proposaient une tout autre fin que celle qu'il a plu à MM. vos ministres d'imaginer.

Vous avez, monsieur, trop bonne opinion de S. Augustin pour pouvoir vous persuader qu'il ne savait pas ce que les fidèles de son temps avaient coutume de demander à Dieu dans les prières qu'ils faisaient pour les morts. Vous ne croirez pas non plus qu'il ait voulu se distinguer des autres fidèles dans sa manière de prier pour eux : or, de quelle manière priait-il pour sa mère défunte? Nous le voyons au neuvième livre de ses Confessions, où, après avoir marqué les circonstances de sa mort et le vif regret qu'il avait ressenti de sa perte, il dit à Dieu : *Seigneur, je vous prie de pardonner à ma mère les péchés par lesquels elle a pu vous offenser : exaucez-moi, je vous en conjure par les sacrées plaies qui sont le remède aux plaies de nos âmes; par ce divin Sauveur qui a bien voulu être attaché pour nous à la croix, et qui, étant présentement assis à votre droite, ne cesse point d'intercéder pour nous. Je sais qu'elle a pratiqué les œuvres de miséricorde, et qu'elle a pardonné de tout son cœur à ceux qui l'avaient offensée, pardonnez-lui aussi, Seigneur, pardonnez-lui, et n'entrez point avec elle en jugement* (3).

Mais, dit Kemnitius, S. Augustin marque au même endroit qu'il croyait que le Seigneur avait déjà fait miséricorde à sa mère, et qu'il le priait d'approuver et de ratifier les désirs de son cœur (4). Vous voyez donc, ajoute ce ministre, que ce n'était pas pour la délivrer des peines du purgatoire, ni pour apaiser la justice divine que S. Augustin faisait cette prière, et que c'était uniquement pour marquer sa pieuse affection envers sa mère (5).

En vérité, monsieur, il faut bien peu de choses à Kemnitius pour lui relever le courage. Oui, S. Augustin croyait que Dieu avait déjà fait miséricorde à sa mère, c'est-à-dire il l'espérait (6), il présumait ainsi de la bonté divine et de la sainte vie de sa mère; mais comme il ne s'en tenait pas parfaitement assuré, il crut ne pouvoir prendre trop de précautions pour ne pas laisser l'âme de sa mère exposée au danger de manquer de secours; et c'est pour cela que non content de prier pour elle dans son particulier, il eut encore soin que le *sacrifice du prix de notre rédemption* (c'est ainsi qu'il appelle le sacrifice de la messe) fût offert pour elle en présence de son corps, immédiatement avant que d'être porté en terre (1). Il recommanda de plus l'âme de sa mère aux prières de tous ceux qui viendraient à lire le livre de ses Confessions, et cela, comme il le dit au même endroit, pour satisfaire plus amplement au désir que cette sainte femme avait marqué en sentant les approches de la mort (2).

N'arrive-t-il pas tous les jours parmi nous, quelque persuadés que nous soyons de la vérité du purgatoire, qu'un homme d'une probité reconnue venant à mourir, on entende dire à ses amis : C'était un grand homme de bien, je le crois en paradis, sans que pour cela ils se dispensent de faire des prières et des aumônes pour lui; c'est qu'on croit ne pouvoir prendre trop de sûretés, quand il s'agit de hâter et d'avancer le bonheur éternel d'une âme pour laquelle on s'intéresse spécialement.

Mais qu'y a-t-il de plus étonnant que de voir Kemnitius entreprendre de prouver, par cet endroit des Confessions de S. Augustin, que si l'on priait pour les morts en célébrant le sacrifice, ce n'était point pour obtenir la rémission de leurs péchés (3); tandis que le même Kemnitius n'ignorait pas que, selon la doctrine expresse de S. Augustin, les prières, les aumônes et les sacrifices qu'on offre pour les morts, ont la vertu de leur rendre Dieu propice? C'est ce que le saint docteur enseigne dans deux de ses livres, répétant mot pour mot les mêmes termes, comme pour faire voir que c'était une doctrine bien méditée, et dont il avait tout lieu d'être parfaitement content.

Voici comme il parle dans un recueil de saintes maximes qu'il adresse à un seigneur romain, nommé Laurent, et dans un autre livre où il répond à huit questions qui lui avaient été proposées par Dulcitius :
« On ne peut disconvenir que les âmes des défunts ne « soient soulagées par la piété de leurs proches, lors- « qu'on offre pour elles le sacrifice du Médiateur, et « qu'on fait pour elles des aumônes dans l'Eglise; « mais il est à remarquer que ces choses ne profitent « qu'à ceux qui ont vécu de telle manière qu'ils ne se « sont pas rendus indignes d'en profiter; car il y a « une manière de vivre qui n'est ni assez bonne pour « n'avoir pas besoin de ces sortes de secours après la « mort, ni assez mauvaise pour que ces secours soient « inutiles au mort... Lors donc qu'on offre le sacrifice « de l'autel pour les défunts, ou qu'on fait des aumô- « nes pour eux, ce sont des actions de grâces envers « Dieu pour ceux qui sont parfaitement bons, des titres « de rémission pour ceux qui ne sont que médiocrement « mauvais; et si ces choses ne sont d'aucun secours aux « pécheurs morts dans l'impénitence, ce sont du moins « des espèces de consolations pour les vivants (4). »

(1) *Dilexi, et ideò prosequor eum usque ad regionem vivorum, nec deseram donec fletu et precibus inducam virum quò sua merita vocant, in montem sanctum ubi perennis vita*, etc. T. 2 ed. Par., p. 1208.

(2) *Ut orationibus tuis condonetur tibi, ut et illius animam vel de minimo sanctitatis tuæ digito distillans refrigerii gutta respergat.* Epist. 5 ad Delphinum, t. 6 Bibl. Pat., ed. Lugd., apud Anissonios, p. 200.

(3) *Nunc pro peccatis matris meæ deprecor te, exaudi me per medicinam vulnerum nostrorum quæ pependit in ligno, et sedens ad dexteram tuam interpellat pro nobis. Scio misericorditer operatam, et ex corde dimisisse debita debitoribus suis; dimitte illi et tu debita sua, dimitte, Domine, obsecro; ne intres cum eâ in judicium.* L. 9 Conf., c. 13, t. 1 edit. Frob., p. 160.

(4) *Credo quòd jam feceris quæ rogo, sed voluntaria oris mei approba.* Ibidem.

(5) *Audis Augustinum orare pro matre suâ, non quòd existimet eam in cruciatibus purgatorii hærere, aut adhuc in judicio Dei peccatis obnoxiam teneri; credit enim jam assecutam quod rogat; causam verò orationis assignat, quòd sit benè affectæ voluntatis erga matrem desiderium.* 3 part. Exam., ed. Francof. p. 173, n. 30.

(6) *Fiducialiter speramus aliquem apud te locum invenire indulgentiæ.* L. 9 Conf., c. 13, t. 1 ed. Frob., p. 160.

(1) *Cùm offerretur pro eâ sacrificium pretii nostri, jam juxta sepulcrum posito cadavere, priusquàm deponeretur.* L. 9, c. 13, p. 159.

(2) *Quotquot hæc legerint, meminerint ad altare tuum Monicæ famulæ tuæ..., ut quod illa poposcit extremum, uberiùs ei præstetur in multorum orationibus.* Ibidem, p. 161.

(3) *Ex eâdem etiam Confessione colligi potest, quo sensu, et quâ ratione in actione administrationis Eucharistiæ facta fuerit commemoratio defunctorum, non ut opus illud esset satisfactio, aut propitiatio pro peccatis mortuorum.* Kemnit., part. 3 Exam., ed. Francof. p. 173, n. 30.

(4) *Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum relevari, cùm pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynæ in Ecclesiâ fiunt; sed eis hæc prosunt, qui, cùm viverent, ut hæc sibi postea prodesse pos-*

Vous voyez, monsieur, bien clairement, qu'au sentiment de S. Augustin le sacrifice de la messe qu'on offre pour les défunts, les aumônes et les prières qu'on fait pour eux, ont une vertu d'expiation, et achèvent d'acquitter les droits de la justice divine.

Que penser après cela de Kemnitius, qui, par des raisonnements de sa façon, prétend (1) faire dire à S. Augustin tout le contraire de ce que ce Père a eu dessein d'enseigner le plus clairement qu'il lui a été possible dans deux de ses livres? c'est ce que Kemnitius ne pouvait ignorer, puisqu'il cite lui-même (2) les paroles de S. Augustin, et qu'il ne les cite que pour les condamner. Est-ce ainsi qu'on en use quand on a autant de droiture d'esprit qu'il convient d'en avoir, et qu'on affecte la gloire de ne s'occuper que de la recherche de la vérité?

Mais ce n'est pas là le seul reproche que j'ai à faire au professeur de Brunswick : il soutient que S. Augustin ne parle qu'avec beaucoup de doute et d'incertitude du troisième lieu où nous prétendons que les âmes reçoivent du soulagement par les prières et les aumônes des fidèles, et qu'il laisse à chacun la liberté d'en croire ce qu'il lui plaira (3). Examinons ce qui en est; car il n'est point indifférent au sujet que je traite de nous assurer sur cela du véritable sentiment de S. Augustin, qui nous fera connaître, non seulement si Kemnitius a été juste et équitable dans son observation, mais aussi jusqu'à quel degré de certitude est allée la créance des anciens touchant l'article du purgatoire.

Voici comme le saint docteur s'exprime dans son 32[e] sermon sur les paroles de l'Apôtre : Il ne faut pas douter *que les âmes des trépassés ne soient soulagées par les prières de la sainte Église, par le sacrifice salutaire et par les aumônes qu'on distribue à leur intention; l'effet de ces choses est d'obtenir de Dieu que les âmes soient traitées avec plus de clémence que leurs péchés ne l'ont mérité* (4); et dans son recueil des instructions données au seigneur Laurent : On ne peut nier *que les âmes ne reçoivent beaucoup de soulagement de la piété de leurs proches, lorsqu'on offre pour elles le sacrifice du Médiateur, ou qu'on fait pour elles des aumônes* (5). Il répète la même chose (6), comme je l'ai déjà remarqué, et absolument dans les mêmes termes en répondant à la seconde question proposée par Dulcitius; et dans son livre des Devoirs qu'il convient de rendre aux morts, ayant à répondre à la question qu'on lui avait faite s'il pouvait être de quelque utilité de se faire enterrer dans une église où repose le corps de quelque saint martyr, il dit que la sainteté du lieu peut exciter la piété de ceux qui viennent y faire leurs prières, et qu'il est hors de doute *que des prières faites avec un plus grand sentiment de dévotion sont aussi d'un plus grand avantage aux morts* (1).

Remarquez, monsieur, s'il vous plaît, ces expressions : il ne faut pas douter, on ne peut nier, il est hors de doute. Sont-ce là des termes à marquer la foi douteuse et chancelante de S. Augustin? et y trouverez-vous de quoi vous former une grande idée de l'application de Kemnitius à bien prendre la pensée de ce Père, ou de son exactitude à nous la rapporter bien fidèlement?

Je n'ignore pas, monsieur, que S. Augustin, en parlant sur ce sujet, se sert d'expressions qui marquent quelque doute. Mais si Kemnitius y eût pris garde de plus près, il eût vu que le doute ne tombe nullement sur l'existence d'un troisième lieu, mais sur la qualité des peines que les âmes y souffrent; car ce Père (2), après avoir dit que le juste qui s'attache trop aux plaisirs permis, venant à en être privé pendant le cours de cette vie, souffre une cuisante douleur qu'on peut appeler une espèce de feu, il ajoute qu'on peut demander si l'âme du juste étant séparée du corps souffre encore la même douleur ou le même feu, et si cette douleur et ce feu servent à la purifier; et il répond qu'il n'est pas hors de vraisemblance que l'âme du juste, toute séparée qu'elle est du corps, ressent encore la même douleur que lui a causée la perte des plaisirs qu'elle a aimés excessivement; que cette douleur fait peut-être une partie du châtiment qui sert à la purifier; que pour lui, il ne blâme point ceux qui sont de ce sentiment, parce que ce sentiment est peut-être vrai, et qu'il croit assez indifférent que l'on sache ou que l'on ignore ce qu'il y a à répondre à ces sortes de questions (3).

Voilà, monsieur, le véritable point sur lequel tombent les expressions que l'on cite contre nous, comme un témoignage des doutes et des incertitudes de S. Augustin par rapport à la créance du purgatoire; car quelle apparence que ce Père après avoir enseigné au chap. 24 du livre 21 de la Cité de Dieu, la réalité des peines du purgatoire comme une vérité constante et indubitable (4), change tout à coup de langage, et n'en parle plus au chapitre 26 que comme d'une chose tout-à-fait douteuse et incertaine, ainsi qu'on le prétend? Et quelle apparence encore qu'en répondant à la deuxième question proposée par Dulcitius, il dise : *On ne peut nier que les âmes des fidèles ne soient soulagées par la piété de leurs proches par les aumônes et les sacrifices* (5), et qu'en répondant à la première il

sent meruerunt. Est enim quidam vivendi modus nec tam bonus ut non requirat ista post mortem, nec tam malus ut ei non prosint ista post mortem... Cùm ergo sacrificia sive altaris, sive eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valdè bonis gratiarum actiones sunt, pro non valdè malis propitiationes *sunt, pro valdè malis, etsi nulla sunt adjumenta mortuorum, quales cumque consolationes vivorum sunt.* In Enchirid. ad Laurent., c. 110, t. 3 ed. Frob., p. 191; item, ad quæst. 2 Dulcitii, t. 4 ed. Frob., p. 665.

(1) *Pag.* 175, *n.* 40, 50.

(2) *Ibid.*, *n.* 10.

(3) *Satis habet Augustinus ostendisse non esse certum et firmum dogma, sed dubitationem obscuram, ambiguam, dubiam, incertam.* Kemnit., part. 3 Exam., ed. Francof. p. 157, lin. 2; item, p. 176, lin. 4.

(4) *Orationibus verò sanctæ Ecclesiæ et sacrificio salutari, et eleemosynis quæ pro eorum spiritibus erogantur,* non est dubitandum *mortuos adjuvari, ut cum eis misericordiùs agatur à Domino, quàm eorum peccata meruerunt...;* quis dubitet *eis suffragari opera misericordiæ...?* Non ambigendum est *ista prodesse defunctis.* Serm. 32, de Verbis Apost., t. 10 ed. Frob., p. 405.

(5) Neque negandum est *animas pietate suorum viventium relevari, cùm pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynæ in Ecclesiâ fiunt.* Enchirid. ad Laurent., c. 110, t. 3 ed. Froben., p. 190.

(6) T. 4, p. 669.

(1) *Precantis affectus cùm defunctis à fidelibus charissimis exhibetur, eum iis prodesse* non dubium est. L. de Curâ pro mortuis, c. 4, t. 4 ed. Froben., p. 885.

(2) *Lib. de Fide et Oper.*, t. 4 ed. Froben., p. 72; *item ad 2 quæst. Dulcitii*, t. 4, p. 663; *item, lib.* 21 *de Civit. Dei*, c. 26, t. 5, p. 1315.

(3) *Urit eum dolor rerum quas dilexerat amissarum, sed non subvertit, neque consumit; tale aliquid etiam post hanc vitam fieri incredibile non est, et utrùm ita sit, quæri potest.* Ad quæst. 1 Dulcitii, t. 4 ed. Frob., p. 663. *Sive ergo in hâc vitâ tantùm, sive etiam post hanc vitam talia quædam judicia subsequuntur, non abhorret, quantùm arbitror, à ratione veritatis.* Lib. de Fide et Oper., c. 16, t. 4, p. 73. *Sive ibi tantùm, sive hìc et ibi, sive ideò hìc, ut non ibi secularia quamvis à damnatione venialia concremantem ignem transitoriæ tribulationis inveniant, non redarguo, quia forsitan verum est.* Lib. de Civit. Dei, c. 26, ed. Frob. p. 1316.

(4) *Factâ resurrectione non deerunt quibus post pœnas quas patiuntur spiritus mortuorum, impertiatur misericordia, ut in ignem non mittantur æternum.* Lib. 21 de Civit. Dei, c. 24, p. 1307.

(5) *Neque negandum est defunctorum animas pietate*

ait révoqué en doute s'il y a effectivement des peines passagères après cette vie? Nous croyons que S. Augustin a eu trop d'esprit et de mémoire pour avoir pu donner dans de si étranges variations ; ce serait supposer qu'il a marqué absolument de l'un et de l'autre, si l'on se figurait qu'il a été capable de dire le pour et le contre en moins de deux ou trois pages, et cela plus d'une fois. Il faut donc nécessairement concilier les expressions de ce Père ; celles qui marquent du doute avec celles qui marquent de la certitude ; et on ne le peut qu'en faisant tomber les unes sur la réalité des peines du purgatoire, et les autres sur l'espèce et la qualité de ces peines ; il n'y a qu'à lire les textes qui paraissent opposés les uns aux autres, pour sentir la nécessité et la justesse de cette conciliation ; c'est ainsi que nous faisons tomber des mains de Kemnitius les armes dans lesquelles il témoigne avoir le plus de confiance.

Enfin, après que ce ministre s'est épuisé l'esprit pour mettre S. Augustin dans ses intérêts, sentant assez qu'il n'y réussissait pas, il prend le parti de dire : *Faudra-t-il donc prendre pour article de foi tout ce qu'Augustin a pensé sur ce sujet, et cela uniquement parce qu'il l'a pensé, tandis qu'il déclare lui-même qu'il ne prétend pas qu'on défère à ses écrits comme si c'étaient des livres canoniques, et qu'il reconnaît avoir écrit plusieurs choses qui peuvent faire la matière d'une juste critique* (1).

Non, monsieur, de ce que S. Augustin a pensé, nous n'en ferons pas des articles de foi uniquement parce qu'il l'a pensé; mais nous tiendrons pour article de foi ce que S. Augustin nous a donné pour article de foi ; car nous ne nous persuaderons jamais que cet incomparable docteur ait été assez peu instruit sur la religion, pour ignorer ce qui de son temps passait pour être un dogme appartenant à la foi, ou pour n'être qu'une simple opinion; or vous avez déjà vu, monsieur, que S. Augustin a mis Aérius au rang des hérésiarques pour avoir enseigné qu'il ne faut pas prier, ni offrir de sacrifices pour les morts. Si cette doctrine a été traitée d'hérésie par S. Augustin, donc il a regardé la doctrine opposée comme appartenant à la foi.

Mais que penser de la condamnation du dogme d'Aérius? peut-on douter que ce dogme n'ait été condamné dans le sens où il a été soutenu, et pour les mêmes raisons dont Aérius s'est servi pour l'appuyer? Or quelles sont les raisons qui lui ont servi de motif et d'appui pour rejeter la prière pour les morts? elles sont rapportées par S. Épiphane, qui nous apprend qu'Aérius demandait : *De quel avantage peuvent être aux morts les prières et les aumônes que les vivants font pour eux* (2)? et qu'il ajoutait que si les prières des vivants pouvaient être de quelque secours aux morts, on n'aurait qu'à cultiver de bons amis, sans se mettre beaucoup en peine de pratiquer le bien ; qu'il serait facile à chacun d'engager ses amis sur la fin de sa vie, soit par des prières, soit par des libéralités, à s'employer auprès de Dieu pour procurer au défunt une exemption de souffrances.

Vous voyez, monsieur, qu'Aérius savait fort bien que les chrétiens de son temps cherchaient à donner du secours aux morts; que c'est là ce qu'il blâmait en eux, prétendant que les morts ne peuvent être secourus ni par les prières ni par les aumônes; que sa hardiesse à blâmer la pratique constante des chrétiens et leurs vues est proprement ce qui a fait son crime; et que son erreur a été de dire que les prières et les sacrifices étant inutiles aux morts, *il ne fallait ni prier ni offrir de sacrifice pour eux.* Aussi S. Épiphane a-t-il cru ne pouvoir réfuter plus solidement l'erreur d'Aérius qu'en donnant une idée nette et exacte des avantages qui reviennent aux morts de la prière des vivants. *Les prières qu'on fait pour les morts*, dit ce Père, *leur sont utiles, quoiqu'elles n'effacent pas toutes sortes de péchés; leur utilité consiste à effacer les fautes légères qui échappent à notre faiblesse, soit que nous les commettions volontairement, soit que ce soit par une espèce de surprise et comme malgré nous. Nous prions pour les pécheurs*, ajoute ce Père, *afin que Dieu leur fasse miséricorde* (1). Telle est la doctrine que S. Épiphane oppose à celle d'Aérius; d'où il est évident que ce novateur ne se contentait pas de rejeter simplement la prière pour les morts, mais qu'il la rejetait par la persuasion où il était qu'elle ne leur servait de rien. C'est donc et le mépris qu'il faisait de la prière pour les morts, et le fondement de ce mépris, fondement tel que je viens de le rapporter, qui lui ont attiré le blâme et les anathèmes de l'Église.

Que votre Mélancton nous dise, après cela, au 12e article de l'Apologie de la Confession d'Augsbourg que vous ne prenez pas parti pour Aérius, que votre sentiment est fort différent du sien ; qu'il rejetait la prière pour les morts comme étant absolument inutile; que, pour vous, vous ne prétendez pas qu'elle soit sans utilité (2). Vous venez de voir, monsieur, ce qui en est : Aérius rejetait la prière pour les morts comme étant inutile aux morts; c'est dans ce sens que sa doctrine a été condamnée; c'est là le véritable point qui a fait son hérésie. Vous prétendez comme lui que les morts ne retirent aucun avantage de la prière qu'on fait pour eux, et, par conséquent, vous êtes dans le même cas que lui, et il n'est pas possible de rien imaginer qui fasse votre cause meilleure que la sienne, puisque c'est entièrement la même par rapport au point essentiel, et le seul qui ait pu intéresser les chrétiens ; car quel intérêt les chrétiens de ce temps-là eussent-ils pris à se récrier si fort contre la doctrine d'Aérius, si dans les prières qu'on faisait pour les morts il se fût agi uniquement de faire d'eux une mention honorable, de marquer l'affection qu'on leur portait, de remercier Dieu des grâces qu'ils en avaient reçues de leur vivant? Supposons, s'il vous plaît, que l'erreur d'Aérius ait consisté à prétendre que des prières de cette espèce sont peu utiles ou peu nécessaires; y avait-il là de quoi échauffer si fort les chrétiens contre lui? le sujet eût-il mérité qu'on le traitât d'infâme hérésiarque?

Mais les chrétiens comprenant qu'ils allaient être privés du secours qu'ils attendaient après la mort; que leurs parents et leurs amis étaient également menacés d'en être frustrés, furent alarmés au bruit d'une doctrine qui devait avoir des suites si pernicieuses. C'est ce qui les arma contre Aérius, c'est ce qui causa

suorum viventium relevari, cùm pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynæ in ecclesiâ fiunt. Ad 2 quæst. Dulcitii., ed. Frob. p. 665.

(1) *Num verò statim sine ullâ inquisitione pro articulis fidei hæc accipienda sunt, quia Augustinus ita sensit?* etc. Part. 3 Exam., ed. Francof., p. 175, n. 20.

(2) *Nam ut vivus oret, aut in pauperes bona sua dispenset, quid ex eâ re tandem ad mortuum redit? Quòd si superstitum preces iis qui ex hâc vitâ discesserint opitulari possunt, nemo piè deinceps agat aliquid, neque boni quidquam faciat, sed amicos sibi aliquos quâcumque ratione velit adjungat, sive pecuniarum largitione, sive precibus hoc ab illis sub vitæ finem impetret, ut pro se Deum exorent, ut ne illic aliquid incommodi patiatur.* Hær. 75, t. 1 ed. Petavii, p. 907.

(1) *Cæterùm quæ pro mortuis concipiuntur preces, iis utiles sunt, tametsi non omnes culpas extinguunt. Verùm ex eo prosunt, quòd plerùmque, dùm adhuc in terrâ degimus, sponte aut inviti titubemus.* Hær. 75, t. 1, p. 911. *Peccatorum mentionem facimus, ut iis à Domino misericordiam imploremus.* Ibidem.

(2) *Allegant veteres hæreses, et cum his falsò comparant causam nostram, ut illâ collatione prægravent nos. Epiphanius testatur Aerium sensisse quòd orationes pro mortuis sunt inutiles; id reprehendit, neque nos patrocinamur Aerio.* Art. 12, de Vocabulis missæ; typis Christ. Scholvini, p. 275.

un soulèvement général contre lui.

Qui n'admirera après cela les vains et pitoyables efforts de Mélancton pour s'empêcher de passer pour être le disciple ou l'associé d'Aérius? Il prétend qu'Aérius n'a pas été condamné pour avoir enseigné qu'il ne faut point offrir le sacrifice de la messe pour les morts, et que nous nous prévalons à tort de sa condamnation (1). Je demande, monsieur, si S. Augustin et S. Épiphane ne le marquent pas en termes formels. Qu'on ouvre leurs livres (2), et qu'on lise leurs paroles sur le sujet en question, j'en appelle au témoignage des yeux, ils nous apprendront bien sûrement quel fond il y a à faire sur les plaintes de votre apologiste. Il veut encore que S. Épiphane ne blâme Aérius que pour avoir enseigné l'inutilité de la prière pour les morts; après quoi il ajoute : *Nous ne prétendons pas qu'Aérius ait eu en cela raison* (3). Quoi! monsieur, on ne prétend pas chez vous que les prières soient inutiles aux morts? Aérius n'a pas soutenu le même point d'inutilité? Avec quel front votre Mélancton ose-t-il donc dire que vous ne prétendez pas prendre parti pour Aérius? il faut en vérité que l'embarras où l'on se trouve soit bien étrange, lorsque, pour chercher à s'en tirer, on est obligé d'avoir recours à des faussetés qui se démontrent du doigt à l'œil.

Pour ce qui est de Kemnitius, quelques mouvements qu'il se donne pour n'avoir pas à soutenir les reproches faits aux aériens, il se garde bien néanmoins de rapporter les paroles précises de S. Augustin et de S. Épiphane; il comprenait parfaitement que tout lecteur protestant ne manquerait pas d'en être frappé, et c'est pour cela qu'il a mieux aimé embarrasser l'état de la question par des subtilités et par des conjectures de sa façon que de rapporter les termes mêmes dont les Pères se sont servis pour exprimer l'hérésie d'Aérius.

Le sieur Gérard, professeur célèbre de l'université de Jéna, fort connu par le gros ouvrage qu'il a donné au public, sous le nom de *Confessio catholica*, prend une autre route pour se dérober à la difficulté. Il convient qu'au rapport de S. Épiphane Aérius a enseigné que les prières ne servaient de rien aux morts; mais il ajoute que S. Épiphane ne dit pas que ce sentiment ait été condamné comme hérésie par l'ancienne Eglise, que ce Père ne le réfute pas par l'Écriture, se contentant de le réfuter par la tradition (4).

Nous entendons ce que cela signifie, c'est-à-dire que S. Épiphane a eu tort de mettre le dogme d'Aérius au nombre des hérésies; c'est-à-dire qu'il s'est trompé avec S. Augustin, avec S. Jean de Damas, avec S. Isidore de Séville, qui tous l'ont également inséré dans leur catalogue; c'est-à-dire que ces quatre Pères se sont trompés avec toute l'Église de leur temps, dont ils n'ont fait que rapporter le sentiment constant, invariable et universellement reçu.

Mais à quoi a pensé le sieur Gérard en observant que S. Épiphane ne dit pas que le dogme d'Aérius ait été condamné comme hérésie par l'ancienne Église? Prétend-il donc que l'Église du quatrième siècle ne puisse passer pour l'ancienne Eglise, et qu'elle n'en fait pas même partie? Si S. Épiphane réfute ce dogme par la tradition, donc il le réfute par le témoignage de l'ancienne Église, la tradition n'étant autre chose que le témoignage de l'ancienne Église; et quelle merveille que le dogme en question n'ait pas été condamné plutôt comme une hérésie formelle, puisque personne avant Aérius ne s'était encore avisé de le soutenir? Dès que les Pères le placent dans le catalogue des hérésies, ne font-ils pas assez connaître qu'on l'a regardé de tout temps comme une doctrine pernicieuse et damnable? Les auteurs de ces catalogues n'étaient certainement ni assez ignorants pour ne pas savoir ce qui est contraire à la foi ou ce qui ne l'est pas, surtout après l'étude particulière qu'ils avaient faite des matières qui y ont rapport, ni assez présomptueux pour qualifier d'hérésie une doctrine qui eût passé jusque là pour n'avoir aucun venin.

Pour ce qui est de l'autre observation que fait le professeur de Jéna, en disant que S. Epiphane ne prouve pas par l'Écriture que la doctrine d'Aérius soit mauvaise, c'est là une remarque qui ne peut tourner qu'à notre avantage; car puisque S. Épiphane traite cette doctrine d'hérésie, uniquement parce qu'elle est contraire à la tradition, sans se mettre beaucoup en peine de faire voir l'opposition qu'elle a avec l'Écriture, il croyait donc comme nous que dès qu'une doctrine attaque la tradition constante et universelle de l'Église, elle mérite d'être qualifiée de doctrine hérétique, quand même il ne se trouverait rien dans l'Écriture pour en faire voir l'héréticité. Nous sommes néanmoins bien éloignés de penser que l'Écriture ne fournisse aucune arme pour combattre l'hérésie d'Aérius; car sans parler ici de ce qui sera rapporté plus bas, peut-on rien désirer de mieux marqué que ce qui se lit au chapitre 12 du livre 2 des Machabées, touchant l'utilité de la prière et des sacrifices pour les morts?

Vous avez vu, monsieur, par les différentes réponses que nous donnent les plus célèbres de vos théologiens, que ces messieurs ne s'accordent nullement dans leurs défenses, les uns soutenant que leur doctrine n'a rien de commun avec celle d'Aérius, les autres insinuant que c'est bien la même, mais qu'on a eu tort de la condamner. Pouvaient-ils mieux marquer combien ils se trouvent déconcertés par le fait d'Aérius, qu'en se jetant ainsi dans les routes les plus opposées pour échapper à nos reproches? cette contrariété de réponses que fait-elle voir autre chose qu'un étrange embarras, un grand désir d'en sortir, et de vaines tentatives pour trouver quelque issue?

Que messieurs vos ministres viennent donc au secours des grands hommes du parti; qu'ils cherchent à les concilier entre eux, et à sauver la contradiction qui se fait sentir dans leurs réponses; qu'à force de méditation et d'étude ils imaginent quelque expédient plus heureux pour se purger du reproche que nous leur faisons de renouveler une hérésie condamnée par toute l'antiquité; c'est là véritablement une entreprise digne d'eux, mais qui demande toute leur application, et qui dès là même ne manquera pas de leur faire perdre toute la belle humeur nécessaire pour continuer à plaisanter sur le sujet du purgatoire. Oui, monsieur, si vos ministres pensent aussi sérieusement que la chose le mérite à trouver un meilleur moyen de défense, je suis persuadé que l'effort qu'ils feront pour arriver à ce résultat, le chagrin de ne pas réussir, la honte de rester couverts de la même tache qui rend la mémoire d'Aérius infâme, que tout cela leur ôtera ce goût de la satire, et que nous resterons parfaitement à couvert des traits de leurs railleries. On sait assez qu'une imagination chagrine et fatiguée ne fournit pas de quoi se divertir aux dépens d'autrui ; il faut un esprit libre, dégagé et satisfait de lui-

(1) *Falsò citant adversarii contra nos damnationem Aerii quem dicunt propterea damnatum esse, quòd negaverit in missâ oblationem fieri pro vivis et mortuis.* Apol. art. 13, typis Scholvini, p. 204.

(2) *Dicens orare vel offerre pro mortuis oblationem non oportere.* Aug. hær. 53, t. 6 ed. Frob., p. 25. *Fide quidem existens Aerianus perfectissimus verum ampliùs docet, non oportere offerre pro his qui dormierunt.* Epiph., in Anacephaloesi, t. 2 ed. Petav., p. 148.

(3) *Epiphanius testatur Aerium sensisse quòd orationes pro mortuis sunt inutiles, id reprehendit, neque nos Aerio patrocinamur.* Apol. art. 13, typis Scholvini, p. 275.

(4) *Epiphanius quidem, hær. 75, scribit Aerium docuisse mortuis vivorum preces non prodesse, sed eam sententiam in Aerio ab Ecclesiâ antiquâ damnatam esse non dicit, eamque non ex ullo Scripturæ loco, sed tantùm ex traditione à Patribus acceptâ refutat.* Lib. 2, part. 2, art. 9, ed. Francof. p. 958, col. 2.

même pour réussir à dire de bons mots.

Mais je ne dois pas perdre de vue le reproche que j'ai fait à vos théologiens, de faire paraître sur l'article de la prière pour les morts beaucoup plus de subtilité que de droiture et de bonne foi. J'ai dit que puisqu'ils conviennent de l'ancienne pratique de prier pour les morts, ils avaient tort de ne pas convenir également des vues que les chrétiens ont toujours eues en priant pour eux, l'un et l'autre étant également attestés par l'antiquité; crieront-ils à l'injustice et à la supposition? N'ai-je pas fait voir effectivement que les mêmes auteurs qui rendent témoignage à l'usage constant des prières pour les morts nous apprennent en même temps que l'objet principal de ces prières a toujours été de procurer du soulagement aux défunts?

Il faut ici rendre à Calvin la justice de dire qu'il a fait un aveu incomparablement plus sincère que n'en ont jamais fait tous les docteurs protestants d'Allemagne, de quelque sincérité que la nation se pique d'ailleurs. Il avoue franchement que de son temps il y avait déjà plus de treize cents ans, et à ce compte il y en aurait aujourd'hui plus de quinze, que l'usage de prier pour les morts dans la vue de leur procurer quelque secours, était universellement reçu (1). Mais il ajoute, quelques lignes plus bas : *Tous se sont trompés, tous se sont laissé entraîner dans l'erreur* (2). Lorsque Calvin convient d'un fait si bien attesté, il mérite certainement que nous lui sachions gré de sa droiture; et lorsqu'il ajoute que tous se sont laissé entraîner dans l'erreur, il fait encore voir qu'il n'a pas craint de dire fort naturellement sa pensée. Il est vrai qu'il y a bien de la témérité, pour ne pas dire un orgueil insupportable, à préférer ainsi son sentiment à celui de tous les Pères de l'Eglise et de l'univers entier; il est encore vrai que c'est absolument oublier les promesses de Jésus-Christ que de prétendre que l'Eglise universelle soit restée pendant tant de siècles dans une erreur grossière, sans que jamais personne ait pensé à s'y opposer, hors le seul Aérius, homme flétri et décrié chez tous les partis; mais enfin c'est du moins parler sans détour, sans dissimulation, sans vouloir se cacher à soi-même ce qu'on ne peut s'empêcher de voir, sans cacher aux autres ce qu'on ne peut se dissimuler; mais convenir de la prière pour les morts, et ne pas convenir du but qu'on s'est toujours proposé en priant pour eux; agréer la pratique des anciens chrétiens en leur prêtant je ne sais quelle intention qu'ils n'avaient pas, et en leur dérobant celle qu'ils avaient, c'est là, monsieur, une subtilité, permettez-moi de vous le dire, qui ne mérite pas moins que le nom de subtilité frauduleuse, et qui ne fait pas honneur à la sincérité allemande.

Il résulte de tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire qu'on a toujours cru que les âmes des fidèles décédés pouvaient avoir besoin de soulagement; qu'on a toujours cru pouvoir leur en donner; que la charité des fidèles s'est constamment empressée à leur en procurer par les prières, les aumônes, les sacrifices; et par conséquent qu'on a toujours été persuadé de l'existence d'un troisième lieu distingué du paradis et de l'enfer; conséquence sur laquelle il n'y a plus à disputer après les solides observations qui ont été faites sur les vaines évasions de vos ministres. Ainsi, monsieur, quand nous n'aurions d'autres preuves que celle-là pour justifier notre créance sur le purgatoire, c'en serait déjà bien assez pour nous; car nous ne prétendons pas être plus sages, ni plus clairvoyants que les chrétiens de l'antiquité et ceux de tous les temps.

(1) *Ante mille et trecentos annos usu receptum fuit, ut precationes fierent pro defunctis.* Lib. 3 Instit. c. 5, § 10, edit. Amstelod. p. 177.

(2) *Ipsi (veteres omnes) in errorem abrepti sunt.* P. 178.

TROISIÈME PROPOSITION : *La prière pour les morts nous autorise à citer pour le purgatoire les passages que nous citons, et à les entendre comme nous les entendons.*

Nous ne manquons pas de passages de l'Ecriture pour appuyer le dogme qui vous fait peine, et si vous avez vu que la prière pour les morts est très-efficace pour prouver la vérité des peines passagères après cette vie, vous allez voir que rien n'est mieux lié que cette même prière avec les passages que nous citons, et qu'elle nous autorise parfaitement à entendre ces passages dans le sens où nous les entendons. Je vous demande, monsieur, la continuation de cette attention que vous ne refusez point aux affaires qui vous paraissent la mériter; or y en eut-il jamais qui la méritât mieux que la discussion d'un article qui intéresse si fort votre religion et votre salut?

Je trouve d'abord dans la première Epître aux Corinthiens qu'il y a des fidèles qui se sauveront (1) en passant par le feu, ou, pour ne rien ajouter au texte, *qui seront sauvés comme par le feu;* c'est-à-dire qu'ils se sauveront comme ceux qui se trouvant enveloppés dans un incendie, ne peuvent échapper aux flammes sans en sentir la pointe et sans être endommagés ou dans leurs habits, ou dans leurs cheveux, ou dans quelque partie extérieure du corps des plus exposées à l'activité du feu. Et qui sont ceux qui se sauveront de cette sorte? ce sont, dit l'Apôtre, ceux qui, après avoir établi Jésus-Christ pour fondement, bâtissent sur ce fondement avec du bois, de la paille et du chaume; c'est-à-dire ceux qui, croyant en Jésus-Christ et qui lui étant unis par la charité, ne laissent pas de mêler beaucoup d'imperfections à leurs œuvres.

Vous avouerez, monsieur, que c'est là le sens le plus naturel qu'on puisse donner aux paroles de l'Apôtre; il n'y a qu'à les examiner de près pour voir que je n'ajoute rien à sa pensée. Voilà donc des gens qui seront sauvés, mais qui ne le seront qu'après avoir souffert quelque peine : toute la difficulté est de savoir si la peine qu'ils souffriront regarde cette vie, ou s'ils ne la souffriront qu'après la mort : l'Apôtre décide la question au même endroit; car après avoir parlé de deux ouvriers, dont l'un érige un superbe édifice qu'il enrichit d'or et d'argent et de pierres précieuses, et dont l'autre ne bâtit qu'avec du bois, de la paille et du chaume, il ajoute que le jour du Seigneur (2) fera connaître l'ouvrage de l'un et de l'autre; que le feu en fera l'épreuve; que celui dont l'ouvrage subsistera sera récompensé; que celui dont l'ouvrage sera brûlé souffrira de la perte; qu'il sera néanmoins *sauvé lui-même, comme en passant par le feu.*

Il est bien clair, monsieur, que ce jour du Seigneur ne peut être autre que le jour auquel le Seigneur examinera et jugera les œuvres de chacun, ce qui bien certainement ne se fera qu'après la mort, donc la peine dont il est ici parlé ne peut s'entendre des afflictions de cette vie; donc le juste imparfait souffrira quelque peine après la mort, peine passagère, puisqu'après l'avoir soufferte *il sera sauvé.*

Outre que cette explication est la plus naturelle, et, comme vous voyez, monsieur, appuyée sur ce qui précède immédiatement le texte, elle est, de plus, autorisée de S. Augustin et de la plupart des Pères de l'Église; car quoique S. Augustin ait cru pouvoir expliquer le feu dont il est ici parlé de la douleur que ressent l'homme juste par la perte affligeante qu'il fait de quelque bien temporel auquel il avait trop d'attache, ce Père, bien loin de rejeter le sens que nous

(1) *Ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* 1 Cor. 3, 15.

(2) *Uniuscujusque opus manifestum erit, dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur, et uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit, si cujus opus manserit, quod superædificavit mercedem accipiet, si cujus opus arserit, detrimentum patietur : ipse autem salvus erit; sic tamen quasi per ignem.* 1 Cor. 3, 13, 14, 15.

donnons au passage de S. Paul, y a lui-même formellement recours dans sa paraphrase sur le 37e psaume: *On ne se met pas beaucoup en peine de ce feu*, dit le saint docteur, *parce qu'il est dit que celui qui passera par ce feu sera sauvé; mais que l'on sache*, ajoute-t-il, *que la douleur que ce feu causera sera plus grande que tout ce que l'homme peut souffrir en cette vie. Seigneur*, dit-il au même endroit en s'adressant à Dieu, *purifiez-moi dès cette vie, et rendez-moi tel que je n'aie pas besoin de passer par le feu destiné à purifier les âmes* (1).

S. Ambroise (2), S. Jérôme (3), S. Grégoire (4), Origène (5), et plusieurs autres, adoptent la même explication; je m'abstiens de rapporter leurs paroles, pour ne pas vous fatiguer par de longues et nombreuses citations; mais le soin que j'ai de citer l'édition, le tome et la page, où l'on trouvera ce que ces Pères ont pensé sur ce sujet, peut vous répondre de la conformité de leurs sentiments avec le nôtre: en tout cas, monsieur, s'il vous prenait envie d'en douter, rien ne sera plus aisé pour vous que de vous en assurer. Ce sera l'affaire d'une prompte discussion, je m'offre à vous en abréger la peine, il n'y en aura d'autre pour vous que de jeter un coup d'œil sur chacun des endroits que j'aurai soin de vous présenter.

Qu'on cesse donc de nous reprocher, comme on fait, une disette absolue de preuves tirées de l'Ecriture propres à établir la créance du purgatoire; s'en peut-il une plus complète que celle que nous fournit ici le texte de S. Paul? N'y est-il pas parlé d'une peine passagère soufferte après la mort par celui qui sera sauvé? A quoi bon recourir ici à la métaphore? Pourquoi ne pas s'en tenir au sens littéral tel qu'il est présenté par le texte, au sens reconnu et adopté par les plus savants Pères de l'Eglise; au sens qui justifie parfaitement la pratique de la prière pour les morts, comme il en est aussi très-parfaitement justifié à son tour? Un sens tel que celui-là ne sera-t-il pas toujours infiniment préférable à tout autre?

Le texte de S. Matthieu où il est dit que *si quelqu'un pèche contre le Saint-Esprit, il n'y aura point de pardon pour lui, ni en ce siècle ni en l'autre* (6), ne prouve pas moins solidement l'existence d'un troisième lieu; car voici comme nous raisonnons: Celui qui dit qu'il y a des péchés qui ne se pardonnent ni dans ce siècle, ni dans celui qui est à venir, suppose manifestement qu'il y a des péchés qui se pardonneront dans le siècle à venir; comme qui dirait: Le roi ne fera grâce du duel ni à l'armée ni à Paris, suppose bien certainement que le roi accorde des grâces et à l'armée et à Paris. A quoi bon parler d'un pardon dans le siècle à venir s'il n'y a point de pardon dans le siècle à venir? Ne serait-il pas ridicule de dire que l'empereur ne permettra jamais l'usure ni dans l'empire, ni en Alsace; au lieu qu'il serait très-sensé de dire que l'empereur ne permettra jamais l'usure ni dans l'empire ni dans ses pays héréditaires? C'est, monsieur, comme vous voyez, parce que l'empereur a des permissions à donner et des défenses à faire et dans l'empire et dans ses pays héréditaires, au lieu que n'ayant aucune vue sur l'Alsace, il n'a rien à y permettre ni à y défendre. Or le Sauveur dit que *le péché contre le Saint-Esprit ne se pardonne ni dans ce siècle ni dans le siècle à venir*; donc il faut qu'il y ait des péchés qui se pardonnent dans le siècle à venir. Bien certainement ils ne se pardonnent pas en enfer, car en enfer il n'y a pas de rémission; ils ne se pardonnent pas non plus en paradis, car rien de souillé n'entrera dans le royaume des cieux; donc il faut qu'il y ait un troisième lieu où l'on puisse obtenir la rémission de quelques péchés.

Le sieur Dannhauer (1) a cru pouvoir éviter la force de ce raisonnement, en disant que l'expression du Sauveur ne signifie autre chose sinon que le péché contre le Saint-Esprit ne sera jamais remis pendant toute l'éternité; et pour justifier cette explication, il remarque que c'est en ces termes que S. Marc énonce la pensée du Sauveur (2).

J'avoue, monsieur, qu'un péché qui ne se remettra ni en ce monde ni en l'autre ne se remettra jamais pendant toute l'éternité, et qu'un péché qui ne se remettra pas pendant toute l'éternité ne se remettra pas non plus ni dans ce siècle ni dans le siècle à venir. Il ne s'ensuit pas pour cela que ces deux expressions soient équivalentes, ni qu'elles puissent être employées dans les mêmes occasions. Lorsque le Sauveur s'apprêtait à laver les pieds à S. Pierre, cet apôtre voulant marquer la répugnance qu'il avait à le souffrir, lui dit: *Seigneur, il n'arrivera jamais que vous me laviez les pieds* (3): cette manière de s'exprimer, à ne considérer que les paroles, n'avait rien d'extraordinaire, ni qui fût contre le bon sens; mais si Pierre eût dit: Vous ne me laverez les pieds ni dans ce siècle ni dans le siècle à venir, l'expression eût été des plus extravagantes; pourquoi? parce qu'elle eût supposé qu'on se lave les pieds dans le siècle à venir. En effet, monsieur, posez le cas qu'il doive être encore d'usage de se laver les pieds après la résurrection générale, dès lors vous sentirez qu'il eût été libre à Pierre de se servir de cette expression, et qu'elle eût cessé de paraître ridicule; ce qui fait voir évidemment que S. Matthieu, inspiré par le Saint-Esprit, n'a pu s'exprimer comme il a fait, sans marquer bien clairement qu'il se fera une rémission de péchés dans le siècle à venir.

Quoi qu'il en soit, monsieur, de la remarque que je viens de faire, je ne crois pas que nous puissions passer pour imprudents, de ce que nous préférons les lumières de S. Augustin (4), de S. Grégoire (5), de S. Bernard (6), de Bède (7), de Raban Maure, à celle du sieur Dannhauer; ce sont eux qui nous ont appris à raisonner comme nous raisonnons sur le texte de S. Matthieu; s'il y a du faible dans ce raisonnement, ces Pères avaient certainement bien autant de pénétration et de solidité d'esprit pour le découvrir qu'a pu en avoir votre professeur. Ainsi, monsieur, puisque notre raisonnement a été goûté, approuvé, employé par ces grands hommes, ne trouvez pas étrange que nous le trouvions fort à couvert des subtilités de vos ministres. Nous avons d'autant plus de sujet de faire cas de ce raisonnement qu'il concourt parfaitement à

(1) *Quia dicitur: Salvus erit, contemnitur ille ignis; gravior tamen erit quàm quidquid homo potest pati in hâc vitâ.* In psalm. 37, t. 8 ed. Froben., p. 313. *In hâc vitâ purges me, et talem me reddas cui jam emendatorio igne non sit opus.* Ibidem.

(2) *Ambros. in Psalm.* 118, t. 1 edit. Paris. an. 1686, p. 1225.

(3) *Hieron., in ultimis verbis super Isaiam*, t. 3 ed. Mart., p. 516; *item, in lib.* 2 *contra Jovin.*, ultra medium, t. 5 edit. Martianai, p. 215.

(4) *Greg., lib. 4 Dialog.*, c. 39, t. 2 ed. Paris. an. 1675, p. 292.

(5) *Orig., hom.* 14 *in Leviticum*, ed. veteris f. 79 b; *item., hom.* 12, *in Jeremiam*, f. 138 b.

(6) *Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque in hoc seculo, neque in futuro*, Matth. 12, 32.

(1) Phant. 12 Hodomoriæ, ed. Arg. 1653, p. 1034.

(2) *Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in æternum.* Marc. 3, 29.

(3) *Non lavabis mihi pedes in æternum.* Joan. 13, 8.

(4) *Aug., lib.* 21 *de Civit. Dei*, c. 24, t. 5 ed. Froben., p. 1309.

(5) *Greg., lib. 4 Dial.*, c. 39 ed. Paris. an. 1675 p. 292.

(6) *Bern., hom.* 66 *in Cant.*, t. 1 ed. Mabillon., p. 1498, n. 2.

(7) *Bed., in cap. 3 Marci.*, lib. 2 Inst. cler., c. 44, t. 6 ed. Col., apud Ant. Hierat., p. 27.

nous faire voir un système suivi de la prière pour les morts, du besoin qu'ils en ont et de l'effet qu'ils en ressentent.

Un troisième texte propre à établir la vérité du purgatoire, est celui du 12[e] chap. de S. Luc, où il est dit : *Je vous déclare que vous ne sortirez point de cette prison que vous n'ayez rendu jusqu'au dernier denier* (1); car quelle peut être la prison dont parle ici le Sauveur? Serait-ce une de ces prisons ordinaires où l'on peut être arrêté pour cause de dettes, ou pour quelque autre sujet de mécontentement donné à son prochain? Mais quelle apparence que le Sauveur se soit mis fort en peine de donner des leçons sur des intérêts temporels, en avertissant de prévenir le danger d'un long emprisonnement, lui qui a eu soin de remarquer que les enfants du siècle sont beaucoup plus éclairés sur ces sortes de choses que ne le sont les enfants de lumière sur ce qui regarde leur salut? Quelle apparence encore qu'il eût parlé si affirmativement, en disant, comme il fait au cinquième chapitre de S. Matthieu : *Je vous dis, en vérité, que vous n'en sortirez pas que vous n'ayez rendu jusqu'au dernier denier* (2)? Et quoi donc! ne pourrait-il pas arriver que celui qui aurait été mis en prison en échappât par adresse, ou obtînt son élargissement par le crédit de quelque puissant ami? Que penser d'une menace si affirmative, s'il ne s'agit ici que d'un emprisonnement ordinaire? La possibilité d'un événement contraire à la menace ne fait-elle pas voir que la menace eût été faite imprudemment en termes si assurés? Il faut donc que la prison dont le Sauveur parle soit d'une autre espèce que celles qui sont destinées par l'autorité publique à punir des coupables, ou à renfermer des personnes suspectes; direz-vous, monsieur, que c'est l'enfer? Je conviens que l'enfer est une très-véritable prison; mais le Sauveur parle d'un lieu d'où l'on ne sortira qu'après avoir acquitté ses dettes; cela ne peut convenir à l'enfer, comme vous le voyez assez; il faut donc que ce soit le purgatoire d'où on sortira effectivement; mais d'où on ne sortira qu'après avoir pleinement satisfait à la justice divine.

Kemnitius fait ici une remarque dont il prétend tirer grand avantage; il observe que la particule *donec, jusqu'à ce que*, employée dans le texte cité, ne marque pas toujours le terme et la fin de la chose dont il est parlé; mais qu'elle sert quelquefois à en marquer la continuation et la perpétuité (3). Par exemple, lorsqu'il est dit en S. Matthieu (1, 25) que Joseph *ne connut point Marie jusqu'à ce qu'elle enfanta*, il ne s'ensuit pas, dit-il, qu'il l'ait connue après qu'elle eut enfanté; et lorsque Dieu dit à Jésus-Christ par la bouche de David (ps. 109, 1) : *Asseyez-vous à ma droite, jusqu'à ce que j'aie mis vos ennemis sous vos pieds*; il ne s'ensuit pas que Jésus-Christ cessera d'être à la droite de son Père après que les ennemis de Jésus-Christ auront été mis sous ses pieds. C'est ainsi, ajoute Kemnitius, que quoiqu'il soit dit : *Vous ne sortirez pas de cette prison jusqu'à ce que vous ayez payé*, etc., il ne s'ensuit pas qu'il en doive jamais sortir.

A cela, je dis que nous sommes très-obligés au ministre de Brunswick d'une remarque qui vient parfaitement à notre appui; car comme nous sommes en droit de conclure de cette expression : *Joseph ne connut point Marie jusqu'à ce qu'elle enfanta:* Donc elle devait enfanter; et de cette autre de David : *Asseyez-vous à ma droite jusqu'à ce que j'aie mis vos ennemis sous vos pieds:* Donc le temps arrivera auquel les ennemis de Jésus-Christ seront mis sous ses pieds; de même aussi sommes-nous en droit de conclure de ces paroles du Sauveur : *Vous ne sortirez point de cette prison jusqu'à ce que vous ayez acquitté vos dettes:* Donc les dettes seront un jour acquittées par celui qui est en prison; et quand elles seront acquittées, il en sortira. Bien loin donc que la subtilité de Kemnitius affaiblisse notre argument, elle ne fait que lui donner un nouveau jour et une nouvelle force.

Vous sentez assez, monsieur, que la preuve du passage que je viens de discuter ne manque pas de solidité, et si vous faites de plus attention que ce passage a été entendu par S. Cyprien, par Tertullien, par Origène, par S. Ambroise dans le même sens auquel nous l'entendons, ne trouverez-vous pas assez étrange que MM. vos ministres osent nous taxer de simplicité, de ce que nous prétendons voir dans le texte cité les traces du purgatoire bien marquées; ne faut-il pas en effet que notre simplicité soit des plus grandes pour nous faire adhérer à une explication qui se soutient parfaitement par elle-même, et qui, de plus, est autorisée par les plus savants Pères de l'Église?

Voici comme s'exprime S. Cyprien : *Autre chose est d'être arrêté en attendant le pardon, autre chose de parvenir d'abord à la gloire; autre chose est de ne pas sortir de la prison jusqu'à ce qu'on ait payé le dernier denier, autre chose de recevoir d'abord la récompense de sa foi et de sa vertu; autre chose est de souffrir de longs tourments et d'être purifié par le feu, autre chose de se trouver pur et net par l'effet du martyre* (1). Tertullien enseigne en termes exprès que par la prison dont il est parlé dans l'Évangile, il faut entendre les lieux souterrains où sont reléguées les âmes, et par le dernier denier les petits péchés qu'il faudra y expier en attendant la résurrection (2). *De même*, dit S. Ambroise, *qu'en allant aux bains on donne une pièce de monnaie pour avoir droit de se baigner et de se laver, de même aussi faut-il ici payer la pièce de monnaie dont on se trouve encore redevable pour effacer les taches du péché, ce qui se fait en souffrant les peines qu'on a méritées* (3).

Pour ce qui est d'Origène, il serait assez inutile de rapporter ses paroles, puisqu'on ne fait aucune difficulté de convenir qu'il est absolument pour nous; mais je ne puis me dispensre de rapporter la réponse que fait Kemnitius au texte de S. Ambroise. *Considérez*, dit ce ministre, *à quelles puérilités et à quelles inepties s'est laissé aller Ambroise en voulant établir le purgatoire sur le passage de S. Luc* (4). C'est ainsi que ces messieurs traitent les SS. Pères, quand ils les trouvent d'un sentiment contraire au leur; les pensées les plus spirituelles dont les Pères se servent pour expliquer le véritable sens des Écritures, et pour faire comprendre la créance générale de l'Église, ne sont plus

(1) *Ne exactor te mittat in carcerem; dico tibi, non exies inde donec etiam novissimum minutum reddas.* Luc. 12, 59.

(2) *Amen dico tibi, non exies inde donec reddas novissimum quadrantem.* Matth. 5, 26.

(3) *Notum est particulam* donec *non semper significare terminum, sed sæpius continuationem et perpetuitatem.* Kemnit., 3 part. Exam., p. 215, n. 10.

(1) *Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire; aliud missum in carcerem non exire inde donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem; aliud pro peccatis longo tempore cruciatum emendari et purgari diù igne, aliud peccata omnia passione purgàsse.* Lib. 4, epist. 2, ed. Froben. p. 115.

(2) *Carcerem illum quem Evangelium demonstrat inferos intelligimus, et novissimum quadrantem modicum quoque delictum morà resurrectionis illic luendum interpretamur.* Tert., lib. de Animâ, ed. Froben. p. 689.

(3) *Quadrantem in balneis dari solere reminiscimur, cujus oblatione, ut illic unusquisque lavandi accipit facultatem, ita hic accipit eluendi, quia uniuscujusque peccatum eluitur, cùm tandiù exercetur noxiis pœnis, ut commissi supplicia erroris expendat.* Ambros., in cap. 12 Lucæ, t. 2 ed. Paris. anno 1686, p. 1418, n. 158.

(4) *Considera, quæso, quàm pueriliter ineptiat extructurus ex illo loco purgatorium.* 3 part. Exam. edit. Francof. p. 212, n. 30.

que des extravagances, des puérilités, des inepties. Peut-il être permis de traiter si indignement ceux que le christianisme a constamment révérés comme ses maîtres, et qui se sont fait un nom si respectable et par la sainteté de leur vie et par la profondeur de leur érudition?

Seigneur! dirais-je ici volontiers avec le prophète, rendez muets ceux qui cherchent à abuser de la simplicité des peuples, en parlant un langage plein de faste, d'orgueil, de suffisance et de présomption. *Muta fiant labia dolosa, quæ loquuntur adversùs justum iniquitatem in superbiâ et in abusione* (ps. 30, 19). Pardonnez-moi, monsieur, cette petite vivacité; on n'est pas toujours d'humeur à tout souffrir, et il y a des excès qu'on ne peut se dispenser de relever.

Mais avançons dans la recherche des preuves propres à faire voir le tort qu'on a de nous reprocher ce silence absolu de l'Écriture sur le dogme du purgatoire. N'est-il pas dit au chapitre 21 de l'Apocalypse que *rien de souillé n'entrera dans le royaume des cieux* (1)? C'est donc un article de foi, qu'il faut être pur et exempt de toutes taches pour pouvoir y entrer; or le péché véniel est une tache; car, quoiqu'il ne fasse pas perdre l'amitié de Dieu, toujours est-il une action répréhensible qui lui déplaît, et dès là même c'est une espèce de souillure qui ternit la beauté de l'âme. Voilà donc un obstacle à la possession de Dieu, tant que cette tache n'est pas effacée; or combien de chrétiens surpris par la mort avant d'avoir eu le temps ou la volonté d'expier par la pénitence les péchés véniels dont ils se trouvent coupables? Le Sage ne dit-il pas que *le juste tombe jusqu'à sept fois par jour* (2)? l'apôtre S. Jacques n'ajoute-t-il pas que *nous manquons tous en beaucoup de choses* (3)? en effet, monsieur, quoi de plus fréquent, même chez les gens de bien, que de petits mouvements d'impatience, de légères négligences dans le service de Dieu, des sentiments de vaine complaisance, des jugements trop libres et trop précipités sur le sujet du prochain? etc. Direz-vous que ces sortes de péchés méritent la damnation éternelle? Si vous le pensez ainsi, les idées que nous avons de la bonté et de la justice de Dieu ne s'accorderont pas avec les vôtres, et je ne crois pas que vous pussiez le trouver mauvais. Que si vous prétendez que ces sortes de fautes ne peuvent retarder la félicité de l'âme, par-là même vous témoignez que vous ne faites pas assez d'attention aux paroles de S. Jean qui assure très-expressément que rien de souillé n'entrera dans le royaume des cieux.

Le sieur Dannhauer dit qu'il se peut très-bien que les péchés véniels soient expiés à la mort du juste, comme ils le sont à la mort de celui qui souffre le martyre (4).

J'avoue, monsieur, qu'il n'y a aucun inconvénient insurmontable à cela, et que la chose est de nature à dépendre pleinement de la volonté de Dieu; mais qu'il en soit effectivement ainsi, et que Dieu accepte la mort du juste comme une espèce de satisfaction pour tous les péchés véniels dont le juste se trouve coupable, ou que ces péchés lui soient remis gratuitement dans ce moment en vue des mérites de Jésus-Christ, c'était au sieur Dannhauer à nous prouver le fait, et non à nous parler de la simple possibilité. Or je m'assure qu'il lui eût été bien plus difficile de fournir sur ce point des preuves concluantes tirées de l'Ecriture qu'il ne nous est difficile d'en fournir sur l'existence d'un troisième lieu.

L'apôtre S. Pierre dit, au deuxième chap. des Actes des apôtres, que *Dieu a ressuscité Jésus-Christ après que le divin Sauveur eut dissipé les douleurs de l'enfer* (1), ce qui nous donne sujet de demander quelles peuvent être les douleurs de l'enfer dissipées par Jésus-Christ? Seront-ce celles que souffrent les âmes damnées? Non certainement, car Jésus-Christ n'a délivré aucune âme damnée à sa descente en enfer; et il est de foi que leurs douleurs ne finiront pas; il faut donc que ce soient les douleurs que souffraient les âmes justes en expiation de quelques restes de péchés, et ce ne peuvent être que les peines du purgatoire dont Jésus-Christ délivra effectivement les âmes qui y étaient détenues.

Je n'ignore pas, monsieur, que le texte grec diffère du texte latin, en ce qu'il ne parle que des douleurs de la mort (2), et non des douleurs de l'enfer; mais il faut que le texte grec ait été altéré; car les paroles dont je tire ma preuve sont rapportées par les anciens Pères grecs et latins, comme elles se trouvent aujourd'hui dans notre Vulgate. C'est ainsi qu'elles sont citées au commencement de l'Epître de S. Polycarpe (3), qui vivait du temps des apôtres; S. Augustin en parle en plus d'un endroit (4), et c'est toujours en supposant les paroles telles que nous les citons. S. Épiphane enseigne positivement (5) que Jésus-Christ, descendant aux enfers, délivra ceux qui, sans s'écarter de la foi, avaient péché par ignorance. Le texte syriaque s'accorde fort bien avec le texte de notre Vulgate; car il y est dit que *le Sauveur a rompu les liens de l'enfer* (6), et ce que S. Pierre ajoute immédiatement après en citant les paroles du psaume 15: *Vous ne laisserez point mon âme en enfer* (7), ne sert pas peu à faire voir la justesse de notre citation. Ainsi, monsieur, notre texte étant suffisamment justifié, la preuve que nous en tirons pour en inférer l'existence du purgatoire n'est point si faible ni si méprisable qu'on voudrait bien vous le faire accroire.

Vous trouverez de plus, monsieur, que cette preuve reçoit une nouvelle force du passage de S. Paul, où il est dit qu'*au nom de Jésus tout genou fléchit dans le ciel, sur terre et dans les enfers* (8), ou, comme il est dit par le texte original, *dans le ciel, sur terre et sous la terre*; car, qui sont ceux qui étant sous terre fléchissent le genou au nom de Jésus? sont-ce les démons ou les âmes damnées? vous avouerez, monsieur, que ni les uns ni les autres ne sont guère portés à donner des marques de leur vénération pour cet adorable nom. Il serait beaucoup plus naturel de dire qu'ils tremblent, qu'ils frémissent et qu'ils éclatent en blasphèmes au souvenir d'un nom, qui, bien loin de leur tracer l'idée d'un aimable Sauveur, ne leur présente que celle d'un juge impitoyable; il n'y a que de bonnes âmes pénétrées de reconnaissance pour le bienfait de la rédemption qui puissent bénir et respecter ce nom jusqu'à fléchir le genou en l'entendant prononcer. Si c'est dans des lieux souterrains qu'elles le font, ainsi que l'Apôtre nous en assure, quels peuvent être ces lieux si ce n'est le purgatoire?

Je m'abstiendrai, monsieur, de rapporter un plus grand nombre de preuves tirées de l'Écriture propres à établir et à justifier la créance du purgatoire, non qu'il n'y en ait encore d'autres dont on puisse faire bon usage; mais parce que celles-ci me paraissent

(1) *Non intrabit in eam aliquod coinquinatum.* Apoc. 21, 27.
(2) *Septies cadet justus.* Prov. 24, 16.
(3) *In multis offendimus omnes.* Jacob. 3, 2.
(4) *Potest purgari in ipso mortis momento, ad eum modum quo purgantur martyres ab igne purgatorio tuti.* Dannh., in Phant. 12 Hodomoriæ, edit. Argent. p. 1033.

(1) *Quem Deus suscitavit solutis doloribus inferni.* Act. 2, 24.
(2) Λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, Act. 2, 24.
(3) *Ep. Polyc. Cottelier.*, t. 2 ed. Antuerp., p. 184.
(4) *Aug.*, *ep. 99 ad Evodium*, t. 2 ed. Froben., p. 437; item *lib. 12 de Genesi ad lit.*, c. 33, t. 3 ed. Frob., p. 702.
(5) *Epiph.*, *de Tat. Hæresi.*, t. 1 ed. Pet., p. 294
(6) *Solutis funibus inferni.*
(7) *Quoniam non derelinques animam meam in inferno*, Psalm. 15, 10.
(8) *Ut in nomine Jesu omne genu flectatur cœlestium, terrestrium et infernorum.* Phil. 2, 10.

suffire pour le dessein que je me suis proposé, et qui est de faire voir que l'Écriture n'est pas sur le sujet du purgatoire aussi muette qu'on se le figure chez vous. La tradition autorise l'explication que nous donnons aux passages cités ; et les passages expliqués comme nous les entendons justifient parfaitement l'usage constant de la prière pour les morts ; de sorte, monsieur, que vous voyez ici un accord parfait entre le dogme et la pratique, entre la doctrine enseignée de vive voix par les apôtres, et entre celle qu'ils nous ont laissée par écrit.

Réfléchissez, s'il vous plaît, sur la manière dont nous raisonnons ici de part et d'autre, et vous verrez que c'est avec un avantage fort inégal. Vous avancez deux propositions qui sont également contestées, et nous en avançons deux qui sont également incontestables. Voici votre raisonnement : *L'Écriture*, dites-vous, *ne fait nulle part mention du purgatoire, donc il n'y en a point*. Nous nions d'abord qu'il ne soit fait dans l'Écriture aucune mention du purgatoire, et je crois en avoir fait voir des indices bien marqués. Nous disons en second lieu que quand il ne se trouverait rien dans l'Écriture qui prouvât la vérité du purgatoire, il nous reste encore pour nous en assurer la voie de la tradition qui nous a transmis la doctrine enseignée par la bouche des apôtres. Vous croyez vous-mêmes plusieurs choses dont il ne se trouve pas la moindre trace dans l'Écriture ; les livres auxquels vous en appelez sans cesse, et d'où vous exigez que nous apportions des preuves en faveur du purgatoire ; ces livres, dis-je, comment savez-vous qu'ils sont divins et renferment la parole de Dieu, si ce n'est par la tradition constante de l'Église qui vous en instruit, et qui vous en assure ? Combien d'autres articles qui sont reçus chez vous sans aucun témoignage de l'Écriture ? l'observation du dimanche au lieu du samedi, la virginité perpétuelle de la Vierge, le baptême des enfants, la nécessité de prononcer ces paroles : *Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit*, et tant d'autres choses très-importantes ; si vous aviez à les établir par l'Écriture, combien ne seriez-vous pas embarrassé ? Je dis même que les passages qui prouvent la consubstantialité du Verbe ne seraient pas si absolument décisifs qu'on ne pût les éluder, s'ils n'étaient appuyés de la tradition constante et des décisions infaillibles de l'Église.

Aussi S. Basile enseigne-t-il que les dogmes qu'on reçoit par la tradition des apôtres n'ont pas moins de force que ceux que nous lisons dans l'Écriture (1) ; S. Épiphane ajoute qu'on doit se servir de la tradition (2), parce qu'on ne trouve pas tout dans l'Écriture, les apôtres nous ayant enseigné certains points par écrit et d'autres seulement de vive voix et par la tradition.

Ainsi, monsieur, vous voyez que l'argument sur lequel on compte si fort chez vous est des plus faibles, l'une et l'autre des propositions qui le composent étant très-justement contestées ; au lieu que tout ce qui entre dans le raisonnement que nous opposons au vôtre est également certain et indubitable. *On a toujours prié pour les morts*, disons-nous, *dans la vue de leur procurer du soulagement; donc on a toujours été persuadé de l'existence du purgatoire*. La vérité de fait renfermée dans la première proposition a été démontrée si parfaitement, que je ne puis craindre qu'aucun esprit du caractère du vôtre puisse jamais la révoquer en doute. La conséquence que nous en tirons n'est pas moins évidente, puisqu'elle est nécessairement liée avec le fait si parfaitement établi ; d'où il suit de deux choses l'une, ou que les chrétiens de tous les temps ont cru voir la vérité du purgatoire bien marquée dans l'Écriture ; ou que s'ils ne l'y ont pas vue, ils ont estimé que la tradition constante suffisait pour autoriser un dogme, ne fût-il appuyé d'aucune preuve de l'Écriture. Le fait est que les chrétiens de tous les temps ont été persuadés de la vérité du purgatoire ; est-ce sur les passages que j'ai cités ? est-ce sur d'autres ? est-ce sur la seule tradition ? vous en penserez, monsieur, ce qu'il vous plaira ; mais il est bien sûr que les chrétiens de tous les temps ont pensé sur ce sujet tout autrement que vous ; il est bien sûr que s'étant accordés entre eux à penser de même façon, et étant munis des promesses de Jésus-Christ, ils n'ont pu mal penser ; il est encore très-sûr que c'est penser ridiculement que de penser comme a fait votre Kemnitius en disant que « le fantôme du purgatoire énerve l'article de la « justification, corrompt l'usage des sacrements et « des clés du royaume des cieux, affaiblit la vraie pé« nitence, rend inutile la mort et la satisfaction de « Jésus-Christ, établit une fausse justice et une fausse « satisfaction, déroge à la bonté de Dieu, trouble et « alarme mal à propos les consciences, fomente l'im« pénitence et la sécurité des riches, est la source « et l'origine de toutes sortes d'impostures. (1) » Comprenez-vous monsieur, comment les chrétiens de tous les temps ont pu admettre la doctrine du purgatoire sans en voir les effets si pernicieux ? et les trouverez-vous fort à plaindre d'être morts dans une erreur si monstrueuse, avant que d'avoir pu profiter des lumières et des découvertes admirables du professeur de Brunswick ?

Vous rougissez sans doute, monsieur, des excès de vos ministres qui emploient les termes les plus odieux pour blâmer en nous ce qu'ils n'oseraient blâmer dans l'antiquité, en se flattant d'avoir des lumières infiniment supérieures à celles des plus grands hommes qui en ont fait l'ornement, orgueil aussi funeste que peu sensé, et qui ne manquera pas de les couvrir de la plus accablante confusion au jugement de Dieu.

RÉPONSE AUX OBJECTIONS.

Mais, nous disent-ils, la doctrine du purgatoire est contraire à l'Écriture, et c'est pour cela que les églises protestantes ne la reçoivent pas, ne croyant point devoir déférer à l'autorité humaine au préjudice de celle de Dieu. Examinons si ce reproche est mieux fondé que celui qu'on nous a fait sur le manque de preuves tirées de l'Écriture ; c'est, monsieur, tout ce qui me reste à faire pour achever de vous donner sur cette matière tous les éclaircissements à désirer.

On nous objecte d'abord qu'il n'est parlé dans tout l'Évangile que de deux sortes d'hommes, dont le sort sera entièrement différent ; qu'il sera dit aux uns : *Venez, les bénis de mon Père, et possédez le royaume de Dieu qui vous a été préparé* (Matth. 25, 34), et aux autres : *Allez, maudits, au feu éternel ;* qu'il est dit en S. Marc (16, 16) : *Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, et celui qui ne croira pas sera condamné*. D'où le ministre Brentius conclut (2) que puisqu'il n'est parlé que de ces deux états, il est superflu et témé-

(1) *Dogmata quæ in Ecclesiâ servantur ac prædicantur, partim ex conscriptâ doctrinâ habemus, partim ex apostolorum traditione ad nos delata recipimus; quæ utraque eamdem ad pietatem vim habent, et nemo his contradicit, qui vel mediocrem saltem ecclesiasticorum jurium experientiam habet*. Basil., de Spiritu sancto, c. 27, ed. Frob., p. 398.

(2) *Traditione quoque opus est, neque enim ex Scripturâ peti possunt omnia; idcircò alia scripto, traditione alia sanctissimi apostoli reliquerunt*. Hær. 61, quæ est apostolicorum, ed. Petav., p. 511.

(1) *Commentum purgatorii articulum justificationis enervat, verbum Sacramenta et claves regni cœlorum depravat, veram pœnitentiam labefactat, mortem et satisfactionem Christi irritam reddit, falsam justitiam et satisfactionem supponit, bonitati Dei derogat, conscientiarum certam consolationem eripit, impœnitentiam et securitatem in illis, qui post mortem larga suffragia coemere possunt alit et confirmat; breviter, fons et origo est omnium imposturarum*. In 3 parte Exam., p. 199, n. 40.

(2) In Conf. Wirt. Syntag. Conf. sumpt. Pet. Chouet, p. 124.

raire d'y en ajouter un troisième.

Nous convenons, monsieur, qu'au jour du dernier jugement, jour dont il s'agit ici, il n'y aura en effet que deux espèces d'hommes dont les uns seront envoyés en paradis, les autres en enfer; qu'il n'y aura plus de purgatoire pour lors; que les âmes qui y étaient détenues feront partie de la troupe choisie, et que, conjointement avec les autres élus, elles iront sans délai prendre possession de l'héritage céleste; mais, monsieur, nous n'en sommes pas encore là, et l'état où en seront pour lors les choses n'est pas l'état d'aujourd'hui.

Nous avouons aussi que *celui qui ne croit pas sera condamné*, l'infidélité et la résistance aux lumières de la foi étant un juste titre de condamnation; comme aussi *celui qui croira sera sauvé*, bien entendu s'il croit comme il faut, c'est-à-dire s'il a une foi vive, animée par la charité, pratiquant ce qu'elle enseigne. Si la foi est le principe efficace d'une vie sainte et véritablement chrétienne, celui qui croit de cette foi sera sauvé au sortir de cette vie sans aucun retardement, et si la foi, quoiqu'animée par la charité, ne laisse pas d'être mêlée de beaucoup de faiblesses et d'imperfections, je parle de celles auxquelles la volonté a quelque part, celui qui croit de cette foi *sera sauvé* selon la parole de l'Apôtre, néanmoins *comme en passant par le feu*. Ainsi, monsieur, vous voyez que ce ne sont pas là des passages propres à nous faire douter de la vérité du purgatoire.

On nous objecte en second lieu ce texte de l'Ecclésiaste : *Soit que l'arbre tombe du côté du midi, ou qu'il tombe du côté du septentrion, de quelque côté qu'il tombe il restera* (1). Cet arbre, dit-on, figure l'homme mourant, et marque assez que dès que l'homme est mort, le sort de son âme est arrêté; qu'elle ne passera pas d'un lieu en un autre, mais qu'elle restera où elle aura été placée par le mérite et la qualité de ses œuvres.

Je réponds que si l'arbre qui vient à tomber est véritablement la figure de l'âme d'un homme mourant, ce qui est fort incertain et ne peut être prouvé solidement, il faudra dire que le sort de l'âme est fixé par la mort en ce sens que l'âme restera toujours ou amie ou ennemie de Dieu, ou du nombre des prédestinés, ou du nombre des réprouvés, sans pouvoir jamais rien changer au dernier effet de la prédestination ou de la réprobation.

On ne peut disconvenir chez vous qu'il n'y ait eu avant la résurrection de Jésus-Christ un lieu que nous nommons les limbes, et que le Sauveur appelait le sein d'Abraham, lieu où les âmes des justes qui n'avaient rien à expier étaient reçues; ce n'étaient sûrement pas le paradis qui pour lors était fermé et n'a été ouvert que par Jésus-Christ; ce n'était pas non plus l'enfer, les saintes âmes des patriarches méritant un meilleur sort que celui de se trouver dans la compagnie des démons. Or, nous demandons, monsieur, de quel côté tombaient ceux dont l'âme était reçue en ce lieu? Était-ce du côté du midi ou du côté du septentrion? Était-ce pour y demeurer toujours? Vous sentez assez que le texte de l'Ecclésiaste n'a aucune force pour prouver qu'il n'y ait point eu de limbes ni de sein d'Abraham avant la venue de Jésus-Christ; comment prétendez-vous qu'il en a davantage pour prouver qu'il n'y a pas de purgatoire? C'est donc là un passage auquel vous n'avez pas moins à répondre que nous.

Le sieur Dreyer (2) objecte, en troisième lieu, le texte d'Ézéchiel, où il est dit que si l'impie vient à se convertir, Dieu ne se souviendra plus de ses iniquités (3); or n'est-ce pas s'en souvenir, demande ce professeur, que de punir rigoureusement le pécheur en lui faisant souffrir les peines du purgatoire?

Je réponds premièrement que si l'impie fait tout ce qui est marqué dans le texte, il est aisé de comprendre qu'il n'aura plus aucun châtiment à subir dans l'autre vie; car il est dit : *Si egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis*, s'il fait pénitence de tous ses péchés, c'est-à-dire une pénitence parfaite et proportionnée à ses égarements, *et custodierit omnia præcepta mea*, et s'il mène une vie toute nouvelle, si exacte et si régulière qu'il garde tous mes commandements, *si fecerit judicium et justitiam*, s'il s'occupe à pratiquer des œuvres de justice et de sainteté, il est hors de doute qu'un pénitent de cette espèce s'acquittera si bien de ses dettes en cette vie qu'il ne lui restera plus rien à payer dans l'autre.

Je réponds en second lieu que recevoir un pécheur en grâce, c'est dans un véritable sens ne plus se souvenir de ses péchés, c'est les oublier quant à leur effet principal, qui est de rendre l'homme ennemi de Dieu et digne de sa haine. Je demande au sieur Dreyer si Dieu ne pardonna pas très-véritablement à David son péché d'adultère, lorsque ce roi pénitent témoigna au prophète Nathan le vif regret qu'il en avait dans le cœur (2 Reg. 12, 13); le prophète l'assura aussitôt du pardon de la part de Dieu, ajoutant néanmoins que le fils qui était le fruit de son crime et que David aimait tendrement lui serait enlevé par la mort. N'en arriva-t-il pas de même lorsque David, touché de sa faute d'avoir fait faire contre l'ordre et la volonté de Dieu le dénombrement de ses sujets capables de porter les armes, il en demanda pardon à Dieu avec de grands sentiments de componction (2 Reg. 24, 10)? Qui doute que Dieu n'oubliât dans le moment même le péché de David suivant la promesse du prophète Ezéchiel? cet oubli néanmoins n'empêcha pas que Dieu ne châtiât le roi pénitent par la perte de soixante-dix mille hommes qui lui furent enlevés par la peste; tant il est vrai qu'on peut dire que Dieu oublie le péché de celui qu'il reçoit en grâce, quoiqu'il lui réserve encore quelque peine temporelle à souffrir. Vous voyez, monsieur, que nous ne manquons pas de solutions pour répondre aux difficultés qui vous paraissent les plus plausibles.

Le même professeur de Kœnigsberg nous objecte (1) le passage de l'Apocalypse où il est dit : *Heureux sont les morts qui meurent dans le Seigneur, ils reposeront désormais de leurs travaux* (2). D'où ce professeur conclut que tous ceux qui meurent dans le Seigneur seront parfaitement heureux incontinent après leur mort, qu'ils se reposeront de leurs travaux, qu'ils n'auront plus rien à souffrir, et par conséquent qu'il n'y a pas de purgatoire.

Je réponds que le point est de savoir *qui sont ici ceux qui meurent dans le Seigneur*. Le texte qui précède immédiatement les désigne assez (3) pour ne pas les laisser ignorer; ce sont ceux qui font voir leur patience, et qui *conservent la foi de Jésus*, c'est-à-dire les saints martyrs; ce sont encore ceux qui *gardent fort exactement les commandements de Dieu*, c'est-à-dire les âmes pures et d'une grande innocence. Or qui doute que l'une et l'autre espèce de ces âmes ne doivent être exemptes de toutes souffrances après cette vie? Mais cela ne conclut pas en faveur des âmes moins pures, et dont les taches n'ont été effacées ni par la pénitence, ni par le martyre; il faut qu'elles soient purifiées avant que de parvenir à la claire vision de Dieu.

(1) *Si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.* Eccles. 11, 3.

(2) *In Controversiis cum Pontificiis*, edit. 2, Regio-Mont. p. 839.

(3) *Si impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis, et custodierit omnia præcepta mea, et fecerit judicium et justitiam, et omnium iniquitatum ejus quas operatus est, non recordabor.* 18, 21.

(1) *In controversiis cum Pontif.*, p. 839.

(2) *Beati mortui qui in Domino moriuntur. Amodò jam dicit Spiritus, ut requiescant à laboribus suis.* Apoc 14, 13.

(3) *Hic patientia sanctorum est, qui custodiunt mandata Dei et fidem Jesu.* Apoc. 14, 12.

Je puis ajouter que lorsqu'il est dit : *Ils se reposeront désormais de leurs travaux*, il n'est nullement nécessaire de rapporter le terme *désormais*, *amodò*, *ἀπάρτι*, au moment de la mort ; car il est beaucoup parlé dans cet endroit du jour du jugement, et il n'y a pas d'inconvénient de dire que c'est ce jour qui est marqué comme devant être le terme de toutes les souffrances des gens de bien. Quoiqu'il en soit, monsieur, le passage cité contre nous pouvant être expliqué de plus d'une façon, vous êtes trop juste pour ne pas trouver raisonnable que nous l'expliquions dans un sens qui ne combatte pas la créance universelle et constante de l'Eglise.

Mais, nous dit le sieur Dannhauer (1), et c'est la cinquième objection qu'on nous fait, puisque l'Apôtre nous assure dans l'Epître aux Romains qu'*il n'y a plus aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ* (2), nous n'avons aucune punition à craindre après la mort, si nous mourons en état de grâce et pleins de confiance aux mérites de Jésus-Christ.

Il faut avouer, monsieur, que MM. vos ministres sont extrêmement attentifs à profiter des moindres choses qui semblent avoir quelque rapport à leurs sentiments, pour rendre leur cause bonne auprès de ceux qui, sans pénétrer plus avant, se contentent des simples apparences ; ils emploient des passages où il s'agit de tout autre chose que de ce qu'ils prétendent établir ; en voici un exemple bien manifeste : L'Apôtre parle ici des mouvements de concupiscence qui ne sont pas volontaires, et dit que les chrétiens qui, avec le secours de la grâce, y résistent ne doivent pas s'en inquiéter ; que ces sortes de mouvements auxquels la volonté n'a point de part ne rendent pas l'homme coupable ; c'est dans ce sens que l'Apôtre dit qu'*il n'y a plus aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ*, c'est-à-dire, que le péché originel ayant été effacé par le baptême, l'effet qui en reste, et dont je viens de parler, n'est point imputé à péché. Or je demande, monsieur, si de cette doctrine de l'Apôtre on peut légitimement inférer qu'il n'y a pas de purgatoire. Le passage cité combat très-directement une des erreurs de Luther, qui est de dire que les mouvements involontaires de concupiscence sont de véritables péchés ; mais il ne combat en aucune façon l'article du purgatoire.

Le passage du 5[e] chapitre de la 2[e] Epître aux Corinthiens semble nous être objecté avec plus d'apparence de raison par le même professeur de votre université (3) ; il y est dit que *si cette maison terrestre où nous demeurons se ruine*, *nous avons une autre maison qui n'est point faite de la main des hommes*, *et qui durera éternellement dans le ciel* (4). Sur quoi on ne manque pas de remarquer que l'Apôtre ne met aucun intervalle entre la sortie de la maison terrestre et l'entrée dans la demeure céleste, et on prétend qu'il fait assez entendre par-là que nous passerons immédiatement de l'une dans l'autre.

Mais on ne fait pas attention aux paroles suivantes qui marquent les conditions auxquelles on passera de la maison de terre dans celle qui durera éternellement dans le ciel : *Si toutefois*, dit l'Apôtre, *nous sommes trouvés vêtus et non pas nus* (5), c'est-à-dire si nous sommes ornés de vertus, de mérites et de bonnes œuvres qui nous acquittent si parfaitement envers la justice divine, qu'elle n'ait plus rien à répéter sur nous.

Le dessein de l'Apôtre est ici de consoler les fidèles qui sont dans les souffrances. Il dit qu'on ne peut parvenir à la gloire céleste que le corps ne soit détruit par les maladies ; qu'il faut les souffrir patiemment ; que nous serons amplement dédommagés de la demeure que nous quittons par celle qui nous est préparée dans le ciel. C'est là, monsieur, une morale qui se répète tous les jours dans les chaires catholiques, sans que pour cela personne croie y rien voir qui donne la moindre atteinte à la créance du purgatoire.

Le ministre Gérard (1), et plusieurs autres de vos théologiens qui ont écrit sur cette matière, ne manquent pas de citer contre nous la promesse du Sauveur faite au bon larron (Luc. 23, 44) : *Vous serez aujourd'hui avec moi en paradis.* Si quelqu'un, disent-ils, a dû rester en purgatoire, c'était certainement un grand pécheur tel qu'était ce larron, qui ne se convertissait qu'à l'heure de la mort, et qui mourait avant que d'avoir eu le loisir d'expier ses crimes. Nous voyons néanmoins, dit le professeur de Iéna, que le Sauveur remplit ce pécheur mourant de courage et d'assurance, en lui annonçant un bonheur prochain qu'il devait partager ce jour-là même avec lui.

A cela je réponds que tout étant grand dans la conversion du bon larron, son courage à rendre témoignage à l'innocence opprimée, sa foi et sa générosité à confesser la divinité de Jésus-Christ dans le temps qu'on lui insultait le plus cruellement, sa confiance au pouvoir d'un homme qu'il voyait accablé de douleur, la patience avec laquelle il souffrait le châtiment dû à ses crimes, l'aveu humble et sincère qu'il faisait de l'avoir bien mérité, tout cela, dis-je, étant autant d'actes héroïques de vertu, il n'est pas surprenant qu'ils lui aient tenu lieu d'une longue pénitence auprès de Dieu, et que Dieu, après lui avoir pardonné gratuitement ses péchés, ait accepté une si sainte mort, comme une espèce de compensation pour les peines temporelles auxquelles il était naturel qu'il restât soumis suivant le cours ordinaire de la justice divine.

Je dis de plus que ce pénitent mourant au côté du Sauveur, arrosé pour ainsi dire du sang de Jésus-Christ, méritait bien que la vertu de ce sang lui fût appliquée d'une façon plus particulière, et qu'une âme privilégiée pour de telles circonstances ne peut être alléguée comme un exemple pour le commun des hommes. J'ajoute que la prière que fit cet illustre pénitent instruit par le Saint-Esprit, en disant au Sauveur : *Seigneur, souvenez-vous de moi quand vous serez dans votre royaume* (2), marque assez qu'il croyait avoir besoin de secours dans l'autre monde, et qu'il espérait en trouver dans la bonté de celui dont il implorait la protection. Ainsi, monsieur, cet exemple que vous citez contre nous, d'une objection que vous en faites, se tourne en preuve pour nous, et sert à établir ce que vous combattez.

Enfin Kemnitius, plus fécond qu'aucun autre en objections contre le purgatoire, nous reproche (3) avec beaucoup d'amertume de faire injure à la plénitude de la rédemption faite par Jésus-Christ : *Nous avons*, dit-il, *blanchi nos robes dans le sang de l'agneau*, *suivant l'expression de l'Apocalypse* (4) ; ainsi nous nous trouvons assez purs pour n'avoir pas besoin d'être purifiés par le feu du purgatoire ; car, poursuit-il, *c'est le sang de Jésus-Christ qui nous purifie de tout péché*, ainsi que S. Jean nous en assure (5), et, comme le dit S. Paul dans l'Épître aux Romains, *nous sommes justifiés gratuitement par la rédemption que Jésus-Christ a faite* (6) ; oui, *c'est lui que Dieu a proposé, afin qu'il*

(1) Hodomoriæ phantasmate 12, ed. Argent., p. 997.
(2) *Nihil ergo nunc damnationis est iis qui sunt in Christo Jesu, qui non secundùm carnem ambulant.* Rom. 8, 1.
(3) *In Phantasm.* 12, p. 997.
(4) *Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quòd ædificationem ex Deo habemus, domum non manu factam æternam in cœlis.* 2 Cor. 5, 1.
(5) *Si tamen vestiti et non nudi inveniamur.* 2 Cor. 5, 3.

(1) *In Confess. cath.*, l. 2, part. 2, art. 9, ed. Francof. p. 940.
(2) *Memento meî cùm veneris in regnum tuum*, Luc. 23, 42.
(3) 3 *part. Exam.*, edit. Francof. p. 198, n. 40.
(4) *Laverunt stolas suas, et dealbaverunt eas in sanguine agni*, Apoc. 7, 14.
(5) *Sanguis Jesu-Christi Filii Dei emundat nos ab omni peccato*, 1 Epist. Joan., 1, 7.
(6) *Justificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus pro-*

soit en vertu de son sang notre réconciliation. Ainsi, ajoute cet artificieux ministre, chercher une autre propitiation, une autre rédemption dans les aumônes et les prières des vivants, ou dans les souffrances du purgatoire, c'est manifestement faire outrage au sang de Jésus-Christ. Non, continue-t-il en citant S. Pierre, *nous n'avons pas été rachetés par des choses corruptibles* (1), *tels que sont l'or et l'argent, mais par le sang de Jésus-Christ.*

Je réponds à ce discours, aussi plein d'artifice que vide de raison, qu'il faut que Kemnitius n'ait point entendu la doctrine catholique sur le sujet de la satisfaction de Jésus-Christ pour nos péchés, ou que, s'il l'a entendue, il fait semblant de l'ignorer, pour avoir d'autant plus lieu de faire de malignes invectives contre nous.

Voici ce que l'Église enseigne sur ce sujet : Nous croyons qu'aucun homme n'a pu satisfaire ni pour le péché d'Adam ni pour ses propres péchés ; que même tous les hommes et tous les anges ensemble ne peuvent satisfaire pour un seul péché mortel, qu'il n'y a qu'une personne d'une dignité infinie telle qu'est Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble, qui ait pu offrir à Dieu une satisfaction suffisante pour nos offenses ; que la moindre de ses actions a été d'un prix infini ; qu'une seule goutte de son sang eût pu suffire, non seulement pour racheter ce monde entier, mais pour en racheter encore mille autres mille fois plus criminels que celui-ci ; néanmoins que quelque surabondante que soit la satisfaction de Jésus-Christ, elle n'opère point en nous une pleine rémission de nos péchés, à moins qu'elle ne nous soit pleinement appliquée.

Les damnés ne ressentent présentement aucun effet de la satisfaction de Jésus-Christ, non que cette satisfaction manque de vertu ; car elle est infinie et très-suffisante pour effacer les péchés des damnés, mais parce qu'elle ne leur est pas appliquée. Un adulte qui reçoit le baptême reçoit en même temps la rémission de tout péché originel, actuel, mortel, véniel, la rémission de toute peine éternelle et temporelle ; à qui en est-il redevable, si ce n'est à la satisfaction de Jésus-Christ, qui, par l'effet d'une pleine miséricorde, lui est pleinement appliquée ?

Il n'en est pas tout-à-fait de même dans le sacrement de pénitence ; Dieu qui se montre si facile dans le baptême se rend plus difficile envers ceux qui ont violé leurs promesses : il leur accorde une rémission moins parfaite, changeant la peine éternelle qu'ils ont méritée en des peines temporelles ; et il y est en quelque manière forcé par leur ingratitude, et par l'abus qu'ils ont fait de ses dons. Serait-ce la satisfaction de Jésus-Christ qui manquerait de vertu à leur égard ? A Dieu ne plaise que nous le pensions ainsi ! mais c'est que Dieu ne veut pas qu'elle leur soit appliquée pour un plus grand effet que celui que je viens de marquer ; il accorde le pardon à telle condition, sous telle loi, et avec telle réserve qu'il lui plaît. Il est juste au fond, et même salutaire pour nous, que Dieu, en nous remettant le péché avec la peine éternelle que nous avons méritée, exige de nous quelque peine temporelle, soit dans cette vie, soit dans l'autre, pour nous retenir dans le devoir, de peur que, sortant trop tôt des liens de la justice, nous ne nous abandonnions à une téméraire confiance, abusant de la facilité du pardon.

Quand, après cela, Kemnitius cite contre nous ce texte de S. Jean : *C'est le sang de Jésus-Christ qui nous purifie de tout péché*, qui en doute ? Y eût-il jamais de péché pardonné, si ce n'est en vue des mérites de Jésus-Christ ? Mais tout péché est-il pardonné si parfaitement que le pécheur justifié soit dispensé de toute obligation de faire pénitence ? et s'il manque à cette condition, ou à cette charge annexée au pardon obtenu, trouvera-t-on fort étrange que la justice divine reprenne ses droits dans l'autre vie ? Dire que cela se fait ainsi, est-ce déroger à la plénitude de la rédemption de Jésus-Christ ?

N'est-ce pas par l'efficace des mérites et de la satisfaction de Jésus-Christ que nous sommes délivrés du péché d'Adam, au moment que nous sommes régénérés par les eaux du baptême ? Vous savez néanmoins fort bien, monsieur, que nous ne sommes pas affranchis de toutes les tristes suites de ce péché ; car nous demeurons assujétis à la mort, et à tant d'infirmités corporelles et spirituelles que ce péché nous a causées. Dira-t-on pour cela qu'il manque quelque chose à la plénitude de la rédemption de Jésus-Christ ?

Combien de gens qui, après s'être réconciliés avec Dieu, ne laissent pas d'être affligés pendant le cours de cette vie de maladies, de pertes de bien et d'autres adversités, et cela en punition des péchés qu'ils ont commis et dont ils ont obtenu le pardon ? Que l'on nous dise pourquoi ces sortes de disgrâces souffertes en ce monde n'empêchent en aucune façon que la rédemption faite par Jésus-Christ ne soit pleine et entière, tandis qu'on prétend que les peines temporelles souffertes en l'autre dérogent à la plénitude de cette rédemption.

Mais, dit Kemnitius, ce n'est ni dans les souffrances du purgatoire, ni dans les prières des vivants, que nous devons espérer de trouver ce qui manque à la parfaite réconciliation des âmes avec Dieu.

Je réponds que les peines du purgatoire sont un juste châtiment que Dieu réserve aux âmes qui l'ont mérité, et que ce ne sera que quand elles l'auront subi que Dieu leur accordera le dernier effet des mérites et des satisfactions de son Fils, c'est-à-dire que ce n'est qu'à cette condition et avec cette réserve que Dieu prétend les admettre à la participation de sa gloire. Pour ce qui est des sacrifices et des prières que nous offrons pour ces âmes, qu'est-ce que le sacrifice de la messe, si ce n'est Jésus-Christ lui-même avec tous ses mérites et ses satisfactions que nous présentons à Dieu comme le prix de leur délivrance ? et qu'est-ce que nos prières, si ce n'est une humble demande que nous faisons à Dieu qu'il lui plaise leur appliquer parfaitement les satisfactions de Jésus-Christ ? Dire que tel sacrifice et telles prières font outrage aux mérites et à la satisfaction de Jésus-Christ, n'est-ce pas marquer une volonté déterminée à nous calomnier contre toute apparence de raison et de justice ? N'est-ce pas faire voir autant de malignité que peu d'attention à se former une idée juste et exacte de notre doctrine ?

Voilà, monsieur, les principales difficultés que vos savants ont coutume d'objecter contre la créance du purgatoire ; s'il y en a quelques autres dont je n'ai point parlé, c'est qu'étant incomparablement moindres que celles que j'ai rapportées, elles ne m'ont pas paru dignes d'être relevées. Or je vous laisse à juger si ce sont là des difficultés qui doivent l'emporter sur la créance universelle de tous les temps, sur la pratique constante de tous les fidèles, et sur ce que nous citons nous-mêmes de l'Écriture, sans parler des décisions formelles de l'Église.

Ne doutez pas, monsieur, que les Pères des quatre premiers siècles n'aient eu connaissance de tous les passages que vous citez aujourd'hui contre nous ; ayant été aussi appliqués qu'ils l'étaient à lire et à méditer l'Écriture sainte, comment eussent-ils pu les ignorer ? Mais s'ils ont lu et relu ces passages, comment s'est-il fait qu'ils n'y ont pas vu ce que vous prétendez y voir, je veux dire cette opposition formelle avec la doctrine du purgatoire ? Manquaient-ils de lumières ? en avaient-ils moins que vos ministres ? ou plutôt, puisqu'ils n'ont rien vu de cette opposition prétendue, que reste-t-il à penser, si ce n'est qu'il n'y en a en effet aucune, et que celle que vos ministres prétendent y voir, au lieu d'être une opposition réelle

pitiationem per fidem in sanguine ipsius. Rom. 3, 24, 25.

(1) *Scientes quòd non corruptibilibus auro vel argento redempti estis, sed pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi.* 1. Pet. 1, 18, 19.

et véritable, n'est, à le bien prendre, qu'une opposition imaginaire et chimérique?

Vous avouerez, monsieur, qu'il ne s'agit ici que de la véritable explication. Nous citons des passages de part et d'autres; nous en citons pour, vous en citez contre; chacun interprétant les siens à sa façon et à son avantage; qui a raison? Prenons, s'il vous plaît, des arbitres qui puissent nous aider à terminer le différend. Peut-il y en avoir de plus éclairés que les docteurs de l'Eglise, de moins intéressés et de moins suspects que ceux qui ont parlé avant la naissance de nos disputes?

Figurez-vous, s'il vous plaît, monsieur, que Dieu, par un effet merveilleux de sa puissance, fait revivre ces grands hommes qui ont si fort illustré l'Eglise par l'éclat de leur sainteté, et par leur éminente doctrine, un Cyprien, un Cyrille, un Epiphane, un Ambroise, un Chrysostôme, un Jérôme, un Augustin, etc., et que ces hommes d'un mérite si rare s'étant assemblés pour conférer entre eux de religion, sont requis par les deux partis de marquer leur sentiment sur ce qui fait ici le sujet de notre dispute. S'ils s'accordaient tous à nous être favorables, quel triomphe pour nous? quelle impression ne ferait pas sur votre esprit leur déclaration? quel embarras et quelle confusion pour vos ministres de se voir condamnés par des juges si intelligents, par des témoins si parfaitement instruits des sentiments de l'antiquité, par des interprètes si consommés dans la science des divines Ecritures? Vos ministres auraient beau crier qu'ils ont l'Ecriture pour eux, on se moquerait de leurs clameurs et de leurs prétentions. Quoi! dirait-on, s'ils avaient en effet pour eux l'Ecriture, est-ce que ces docteurs de l'Eglise, si pleins de l'esprit de Dieu, si habiles dans l'intelligence des livres saints, ne le verraient pas aussi bien que les ministres? Or pouvez-vous douter, monsieur, que si ces Pères ressuscitaient en effet, et qu'ils eussent à répondre à nos consultations, ils ne se déclarassent tous en notre faveur? ne l'ont-ils pas déjà fait de leur vivant? n'ont-ils pas eu soin de le bien marquer dans les livres qu'ils ont laissés à la postérité? Est-ce sans y avoir assez pensé qu'ils se sont expliqués comme ils ont fait? seraient-ils aujourd'hui disposés à changer de sentiment sur les représentations d'un Kemnitius, d'un Dreyer, d'un Dannhauer, d'un Gérard? Qui croira que les grands maîtres de l'antiquité pussent apprendre de ces nouveau-venus quelque chose de meilleur que ce qu'ils nous ont eux-mêmes enseigné? n'allons pas mettre en parallèle des autorités si inégales, ce serait trop déshonorer des hommes d'un rang si supérieur que de délibérer qui des uns ou des autres mérite le plus d'être écouté.

Votre Luther comprenait si parfaitement de quel poids doit être le sentiment unanime des Pères, qu'il ne pouvait s'empêcher de se mettre de mauvaise humeur contre ceux qui y avaient recours, avouant franchement qu'il se sentait extraordinairement pressé de ce côté-là. *Ces misérables papistes* (1), dit-il, *nous pressent fort aujourd'hui par ce seul argument : Croyez-vous,* nous demandent-ils, *que tous les Pères aient erré? il est dur de le dire,* ajoute-t-il, *surtout des principaux, comme de S. Augustin, de S. Ambroise, de S. Bernard, et de tous ces grands personnages qui ont été honorés de l'auguste nom de Pères de l'Église et dont nous chérissons et admirons les ouvrages.* Mais s'il est dur de le dire, répliquerais-je volontiers à Luther, pourquoi donc le dites-vous? qui vous y oblige? qu'est-ce qui peut vous autoriser à préférer vos lumières à celles de ces grands hommes? que ne vous en teniez-vous à la doctrine que nous avions reçue de ces vénérables maîtres? Si cette instance eût été faite à Luther de son vivant, elle eût sans doute augmenté sa mauvaise humeur, comme elle n'eût pas manqué d'augmenter son embarras.

CONCLUSION.

Je pense, monsieur, en avoir dit assez pour vous laisser pleinement convaincu que la doctrine du purgatoire n'a pu fournir aux chefs de votre réforme aucun sujet légitime de se séparer de l'Église catholique, apostolique et romaine, et que par conséquent elle ne peut aujourd'hui former un obstacle légitime à votre retour. S'il vous reste sur cela quelque peine dans l'esprit, ce ne peut être que par rapport aux images et aux peintures affreuses sous lesquelles vous vous êtes persuadé qu'il faut nécessairement concevoir les peines que les âmes souffrent en ce lieu; mais il est bon de vous dire, monsieur, pour vous faciliter la créance de cet article, que l'Église n'a rien décidé sur la qualité de ces peines, qu'elle n'exige pas même absolument de vous que vous croyez que ce soit par le tourment du feu que les âmes sont purifiées.

C'est à la vérité une opinion fort commune parmi les SS. Pères, mais qui n'a jamais été présentée aux fidèles comme un article de foi. Les conciles de Florence (1) et de Trente (2) ont décidé que plusieurs âmes justes souffrent dans l'autre vie des peines passagères, pour acquitter les dettes dont elles se trouvent redevables envers la justice divine; mais ni l'un ni l'autre concile ne fait aucune mention de la peine du feu.

On savait fort bien, du temps d'Eugène IV, que les Grecs, désirant se réunir avec les Latins, avaient une grande répugnance à reconnaître qu'il y eût une peine du feu destinée à purifier les âmes, tandis que ces mêmes Grecs ne refusaient pas de croire un état de souffrance et de gêne consistant dans la tristesse, dans le reproche intérieur de la conscience, dans l'ennui d'une prison et des ténèbres, dans l'incertitude de l'avenir et dans le retardement de la vue de Dieu. On se contenta de cette disposition de leur part; et dans l'acte d'union, qui fut dressé au concile de Florence, il n'est marqué autre chose si ce n'est que les âmes des justes, qui n'ont pas fait une pénitence suffisante en cette vie pour les fautes commises, sont purifiées dans l'autre par de justes peines (3), sans marquer en quoi elles consistent.

Ainsi, monsieur, de telles circonstances, qui n'ont pas la certitude de la foi, n'allez pas vous faire un sujet de prévention contre le purgatoire. Il vous suffira de croire que Dieu punit, en père et en juge, des âmes qui lui sont chères et qui ont quelque reste de souillure à expier. Dès que Dieu punit en Dieu ceux qui ont négligé de satisfaire sa justice pendant qu'ils le devaient, il est aisé de concevoir qu'il exerce une juste sévérité à leur égard, et que la peine ne peut être légère.

Est-ce trop exiger de vous, monsieur, de vous demander que vous croyiez que des âmes souillées de péchés véniels, sortant de leurs corps, ne sont pas aussitôt glorifiées que celles qui sont entièrement pures et sans taches? qu'un chrétien lâche qui n'a fait à Dieu nulle réparation de ses lâchetés, un chrétien déréglé qui n'a fait qu'une pénitence fort légère de ses plus grands déréglements, ne reçoive pas le prix et la couronne aussi promptement que celui dont la vie d'ailleurs innocente a toujours été pleine de ferveur? Voilà, monsieur, le véritable point dont il s'agit ici; pour ce qui est du reste, ce sont autant de secrets que Dieu n'a pas jugé à propos de nous révéler, et qu'il ne sert de rien de vouloir approfondir. Nous ne savons bien sûrement ni où les âmes souffrent, ni ce qu'elles

(1) *Miseri papistæ hoc uno argumento hodiè nos urgent quòd dicunt : Num putas Patres omnes errâsse? Durum quidem est hoc dicere, præsertim de melioribus, Augustino, Ambrosio, Bernardo et totâ illâ cohorte optimorum virorum, qui nomine illo augusto Ecclesiæ ornati sunt, quorum labores et osculamur et admiramur.* In Genesin, t. 6 ed. Wirtemb., typ. Laur. Schwenck., p. 100.

(1) *In actu unionis cum Græcis*, t. 13 Conc. Labb., pag. 1167.

(2) *Sess. 25, in decreto de Purgatorio.*

(3) *Si verè pœnitentes charitate decesserint, antequàm dignis pœnitentiæ fructibus de commissis satisfecerint et de omissis, eorum animas pœnis purgatoriis post mortem purgari.* T. 13 Conc. Labb., p. 1167.

souffrent, ni comment elles souffrent; l'unique article de créance nécessaire dans la matière présente est de croire qu'il y a après cette vie un état où Dieu rappelle les choses à l'ordre, achevant de punir ce qui est punissable, et où les âmes qui ne sont pas assez pures acquièrent le dernier degré de pureté qui leur est nécessaire pour voir Dieu. Or trouvez-vous rien ici, monsieur, qui répugne à la raison, qui mérite vos railleries, qui ne soit très-conforme à l'idée que nous avons de la justice et de la sainteté de Dieu, qui ne soit très-bien fondé dans l'Écriture et encore plus invinciblement dans la Tradition?

Mais, monsieur, dire que la doctrine du purgatoire ne vous fournit aucun sujet légitime de vous tenir éloigné, c'est dire trop peu; j'ajoute que vous y trouvez des motifs pressants de vous réunir avec nous, soit que vous considériez le dogme, soit que vous considériez la pratique dont il est le principe; il s'agit ici d'éviter de donner dans l'hérésie d'Aérius; et comment l'éviterez-vous en refusant de croire la vérité du purgatoire? Dès que vous ne conviendrez pas de ce troisième lieu où les âmes ont besoin de secours, n'est-il pas manifeste que toutes les prières et tous les sacrifices qu'on offrira pour les morts leur seront parfaitement inutiles? Or c'est là formellement ce qui a fait l'hérésie d'Aérius, comme je l'ai prouvé démonstrativement. Ne pensez pas, monsieur, que pour mériter la qualité d'hérétique, il soit nécessaire de soutenir plusieurs sentiments condamnés et flétris par l'Eglise : il suffit d'en soutenir un seul pour encourir cette infâme note, pour donner dans un écueil qui fait perdre la foi, et pour être marqué bien sûrement d'un caractère de réprobation inévitable.

Que si, monsieur, vous considérez la prière pour les morts, qui est la conclusion pratique de la créance du purgatoire, la charité chrétienne que vous devez à vos frères ne vous invite-t-elle pas très-fortement à leur donner du secours après leur mort? Posons le cas qu'il ne soit pas sûr qu'il y ait un purgatoire, vous conviendrez du moins, après tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire, que vous ne pouvez affirmer sûrement qu'il n'y en a point; dans cette incertitude, que nous voulons bien supposer, trouvez-vous, monsieur, qu'on soit excusable d'abandonner la pratique et l'usage de toute l'Eglise, en cessant de prier pour les morts? ne fût-il que douteux si les âmes des fidèles sont dans un état de souffrance ou non, quoi de plus juste que de prier toujours pour eux? et en faut-il davantage pour vous rendre inexcusable, que de compter pour rien le hasard où vous vous mettez de manquer à un des devoirs des plus essentiels de la charité?

Ne tardez donc pas, monsieur, à revenir à une religion où le zèle et la charité s'étendent au delà des bornes de la mortalité; hâtez-vous de rentrer dans une Eglise qui ne cessera pas de s'intéresser en votre faveur, qu'elle ne vous ait porté dans le sein de la béatitude. Si vous restez séparé de nous, vous serez abandonné après votre mort, et dès qu'on cessera de vous voir, on cessera de penser à vous. Il n'en sera pas ainsi si vous prenez le parti de vous réunir avec nous; l'Eglise, qui vous reconnaîtra pour son enfant, après vous avoir fermé les yeux, prendra encore soin de vous assister. Quelle consolation ne sera-ce pas pour vous de savoir que quand vous serez dans l'affreux passage du jugement de Dieu à l'éternité bienheureuse, toute l'Eglise sera pour vous en prières, comme elle y était pour S. Pierre, au rapport de l'Ecriture, tandis que S. Pierre était dans la prison (Act. 12, 5)? Quel avantage de pouvoir vous promettre que tout ce qu'il y a de fidèles au monde s'emploiera pour votre délivrance? que comme vous rendrez à vos amis catholiques le tribut que notre religion nous prescrit, on vous rendra un jour le même office; que votre mémoire ne périra pas comme celle des impies, mais qu'elle sera, selon la parole du Saint-Esprit, dans une éternelle bénédiction, puisque jusqu'à la fin des siècles on se souviendra de vous dans les divins mystères. Voilà, monsieur, ce qui vous reviendra de la pratique où nous sommes de prier pour les morts; vous y voyez sans doute beaucoup plus de sujet de vous rapprocher de nous que de vous en éloigner. C'est l'unique chose dont je me suis proposé de vous convaincre dans cet écrit; si en examinant la solidité de nos preuves vous leur rendez la même justice que je rends à la bonté de votre esprit et à la droiture de votre cœur, vous ne manquerez pas d'en rester pleinement persuadé.

J'ai l'honneur d'être avec autant de respect que de zèle, etc.

DOUZIEME LETTRE.

SUR LA JUSTIFICATION DU PÉCHEUR.

L'article de la justification du pécheur fait trop de bruit chez vous, monsieur, pour nous laisser lieu de douter que vous ne prétendiez y trouver un juste sujet de rester séparés de l'Église romaine. On nous le donne dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg pour le plus important de la doctrine chrétienne (1), et pour celui qui, étant bien expliqué, relève le plus la gloire de Jésus-Christ, et apporte la plus solide consolation aux âmes des fidèles. Luther dit (2) qu'il est le principe et la source dont a coulé toute sa doctrine, et il ajoute ailleurs que si cet article seul est conservé dans sa pureté, la foi de l'Église restera toujours pure, qu'il n'y aura ni schisme ni division à craindre (3); mais que si l'on vient à en altérer la doctrine, il ne sera plus possible de s'opposer à aucune erreur, ni d'arrêter le progrès du fanatisme. C'est sans doute en dire assez pour nous en marquer l'importance.

Ainsi, monsieur, si ayant entrepris de lever les principaux obstacles qui s'opposent le plus à votre réunion avec nous, je négligeais de vous satisfaire sur l'article de la justification, je croirais avoir manqué à une des parties des plus essentielles de mon dessein.

Trouvez donc bon, s'il vous plaît, que dans cette douzième et dernière lettre que j'ai l'honneur de vous adresser, j'essaie d'éclaircir un point qui de l'avis de vos chefs le mérite plus que tout autre, et qui en a d'autant plus besoin que l'on a plus affecté de répandre de l'obscurité sur cette matière, en nous prêtant des sentiments que nous n'avons pas, et que nous sommes très-éloignés d'avoir.

Il me paraît que pour effacer les idées dont on vous a prévenu, et pour vous donner une pleine satisfaction sur le sujet dont il s'agit, j'ai deux choses à faire : la première est d'expliquer au juste quel est votre sentiment et le nôtre; la seconde est de faire sentir les avantages de notre système touchant la justification, et les inconvénients du vôtre. S'il y eut jamais matière sur laquelle on disputa vivement, sans assez s'entendre de part ni d'autre, vous ne tarderez pas, monsieur, à reconnaître que celle-ci est bien sûrement de cette espèce. Vous serez surpris de voir qu'on se soit fait si peu de scrupule de vous donner de fausses idées de notre doctrine, et je ne sais quelle estime il pourra

(1) *Cùm autem in hâc controversiâ præcipuus locus doctrinæ christianæ agitetur, qui rectè intellectus illustrat et amplificat honorem Christi, et affert necessariam et uberrimam consolationem piis conscientiis.* Art. 2, de Justificatione, typis Scholvini, p. 60.

(2) *T. 6 edit. Jen. Germ.*, per Thom. Rebart., 1561, p. 13.

(3) *Si unicus hic articulus sincerus permanserit, etiam christiana Ecclesia sincera, concors et sine omnibus sectis permanet; sin verò corrumpitur, impossibile est ut uni errori aut fanatico spiritui rectè obviàm iri possit.* T. 3 ed. Jen., p. 159.

vous rester pour vos livres symboliques, après que vous aurez reconnu vous-même que, sur le présent article, ils ne contiennent qu'un tissu de calomnies contre nous.

Votre apologiste commence par nous reprocher notre ignorance sur le sujet en question, disant que nous ne savons ni ce que c'est que la rémission des péchés, ni ce que c'est que la foi, la grâce, la justice ; que nous corrompons d'une étrange façon la doctrine qui concerne tous ces points ; que nous obscurcissons la gloire et les bienfaits de Jésus-Christ, et que nous enlevons aux âmes pieuses la plus douce des consolations (1).

Vous avouerez, monsieur, vous qui entendez si parfaitement les règles de la politesse et les bienséances du langage, que voilà un début qui n'est pas des plus polis, ni des plus obligeants ; mais j'ose me promettre que quand vous aurez lu cet écrit, vous trouverez les reproches de Mélancton faits non seulement avec peu de politesse, mais aussi avec la plus grande injustice du monde.

Je commence d'abord par exposer le sentiment de vos églises, non, monsieur, que je ne vous en croie parfaitement instruit ; car je sais à quel point vous possédez votre religion ; mais parce qu'il est à propos de bien établir l'état de la question, de faire connaître la véritable différence des deux sentiments, et de vous convaincre que je ne me suis point formé un vain fantôme pour le combattre avec avantage. Voici donc la doctrine de vos églises ; si je ne la rapporte pas fidèlement, condamnez-moi, monsieur, à porter toute la honte de la plus indigne falsification.

Vous enseignez que l'homme pécheur est uniquement justifié par la foi, c'est-à-dire qu'après avoir offensé Dieu et perdu sa grâce, nous n'obtenons la rémission de nos péchés, et ne rentrons dans l'amitié de Dieu que moyennant un acte de foi ; tout autre bon acte, tels que sont la contrition, le bon propos, les actes d'espérance et de charité, etc., n'ayant, comme vous le prétendez, aucune part à la justification.

Or, pour se former une idée juste de la foi que vous nous donnez comme le seul moyen de nous réconcilier avec Dieu, il est à remarquer que ce n'est point une foi telle qu'on l'entend communément, c'est-à-dire une foi générale, par laquelle nous croyons tout ce que Dieu nous a revélé ; vous voulez que ce soit une foi spéciale aux mérites de Jésus-Christ, et cette foi spéciale, ainsi que vos savants l'expliquent, renferme premièrement un acte d'entendement, par lequel nous reconnaissons que Jésus-Christ est mort pour nous ; qu'il a pleinement satisfait pour nos péchés ; qu'il nous présente ses mérites, ses satisfactions, et la rémission de nos péchés ; en second lieu, un acte de volonté, par lequel nous acceptons tout cela, en nous appliquant et en nous appropriant ce qui nous est offert de la part de Jésus-Christ, je veux dire ses mérites et la rémission de nos péchés (2). Telle est l'analyse que vos savants font de votre foi spéciale, à laquelle vous attribuez toute la vertu de justifier. Ils ajoutent, pour mieux faire comprendre leur pensée, que si un prince fait offre d'une terre ou d'un château à un de ses sujets, il ne faut de la part du sujet que l'acceptation de cette offre pour le rendre maître et propriétaire de la terre ou du château ; c'est ainsi, disent-ils, que pour obtenir la rémission de nos péchés et nous approprier les mérites de Jésus-Christ, nous n'avons qu'à accepter

(1) *Cùm adversarii neque quid remissio peccatorum, neque quid fides, neque quid gratia, neque quid justitia sit intelligant, miserè contaminant hunc locum, et obscurant gloriam ac beneficia Christi, et eripiunt piis conscientiis propositas in Christo consolationes.* Art. 2, de Justificat. Typis Scholvini, p. 60.

(2) *Illa fides quæ justificat, non est tantùm notitia historiæ, sed est assentiri promissioni Dei, quâ gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et justificatio...; est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum.* Apol. Confess., art. 2, de Justif., typis Scholvini, p. 69.

les offres et les promesses qu'il nous en a faites dans son Évangile ; or, disent-ils, ce n'est que par la foi que nous acceptons les offres et les promesses de Jésus-Christ, tout autre acte de vertu, quelque bon qu'il puisse être d'ailleurs, n'étant pas propre à cela, ce n'est, à ce qu'ils prétendent, ni l'amour de Dieu, ni la crainte de ses jugements, ni la douleur des péchés, ni la résolution de mieux vivre qui ont la vertu de saisir les mérites de Jésus-Christ, et de nous les approprier. Il n'y a, à leur compte, que la foi spéciale qui ait cet avantage parce que, comme il leur a plu de la définir, il n'y a qu'elle qui de sa nature soit un acte d'acceptation, ou du moins qui le renferme (1).

C'est pour cela qu'ils nomment cette foi l'organe, l'instrument et le moyen, par lequel nous nous appliquons les mérites de Jésus-Christ et sa justice (2). Ils la nomment encore la main avec laquelle nous recevons ce qui nous est offert par les promesses gratuites de l'Évangile (3). Mais pour que nous ne croyions pas que c'est à l'excellence et à la dignité de la foi qu'ils attribuent le grand effet de la justification, ils ont grand soin de nous avertir que la foi ne justifie pas le pécheur parce qu'elle est une œuvre ou une vertu plus précieuse et plus exquise que les autres, mais parce que sa fonction est d'accepter les mérites de Jésus-Christ (4). De même, disent-ils, que celui qui fait l'aumône ne considère point si la main du pauvre qui se présente pour la recevoir est bien ou mal faite, et que ce n'est ni la beauté ni la blancheur de la main qui le touche et qui le porte à faire l'aumône, de même aussi, ajoutent-ils, Dieu n'a dans la justification du pécheur aucun égard au prix et à l'excellence de la foi, le pécheur n'obtenant le pardon de ses péchés par la foi que parce que la foi lui fait accepter le pardon qui lui est offert par la divine miséricorde.

Il faut aussi vous rendre la justice de reconnaître que vous voulez que la foi justifiante soit féconde en bonnes œuvres ; car vous déclarez hautement que si la foi n'est pas accompagnée de bonnes œuvres, ce n'est point une véritable foi (5) ; qu'il faut bien se garder de s'imaginer que la foi justifiante puisse subsister avec la volonté de persister dans le péché (6) ; que ceux qui manquent de contrition et sont résolus de continuer à vivre dans le désordre n'ont pas la foi propre à les justifier et à les sauver (7) ; qu'il est

(1) *Neque contritio, neque dilectio, neque ulla alia virtus, sed sola fides est medium et instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum, quæ bona nobis in promissione Evangelii offeruntur, apprehendere et accipere possumus.* In solid. et planâ Declar., art. 3, de Justitiâ fidei coram Deo ; typis Scholvini, p. 689.

(2) *Docemus solam fidem esse illud medium et instrumentum, quo Christum Salvatorem, et ita in Christo justitiam illam, quæ coram judicio Dei consistere potest, apprehendimus.* In Epitome artic. ; typis Schol., p. 584.

(3) *Fides est quasi manus nostra, quâ nobis applicamus et ad nos recipimus, complectimur et possidemus, quæ in gratuitâ promissione Evangelii offeruntur.* Kemnit., part. 1 Exam. conc. Trid., de Fide justif., edit. Francof., p. 294, n. 50.

(4) *Fides non propterea justificat, quòd ipsa tam bonum opus tamque præclara virtus sit, sed quia in promissione Evangelii meritum Christi apprehendit, et complectitur.* In solidâ et planâ Declarat., art. 3, de Justitiâ fidei, p. 684 ; item, p. 693 ; item, in Apol. Conf. p. 70.

(5) *Dicimus præterea, ubi non sequuntur bona opera, ibi fidem esse falsam et non veram.* In Art. Smalkald., art. 13, typis Scholvini, p. 336.

(6) *Credimus et docemus, non talem esse fingendam quæ unà cum malo proposito peccandi videlicet, et contra conscientiam agendi, esse et stare possit.* In Epit., art. 12, typis Scholvini, p. 586.

(7) *Quare vera et salvans fides in eis non est qui con-*

aussi peu possible de séparer les bonnes œuvres de la véritable foi qu'il est peu possible de séparer la chaleur et la lumière du feu (1). Ce sont là tout autant d'expressions de vos livres symboliques ; de sorte que ce serait vous faire tort de vous imputer que vous vous contentez de la seule foi, sans exiger les bonnes œuvres. Le mot de Luther est de dire que c'est la foi seule qui justifie, et non les œuvres, mais que la foi justifiante n'est jamais seule ni sans les œuvres (2).

La nature et les propriétés de la foi justifiante étant ainsi expliquées, vous prétendez de plus qu'elle applique si parfaitement les mérites de Jésus-Christ au pécheur, qu'il se trouve juste de la justice de Jésus-Christ même, qui lui est imputée comme si c'était la sienne propre, et que c'est uniquement cette justice extrinsèque, dont il est revêtu, qui le rend agréable aux yeux de Dieu, le fait son ami et son fils adoptif, et le rend héritier du royaume des cieux.

Voilà, monsieur, le juste précis de votre doctrine sur l'article de la justification, et je m'assure qu'aucun de ceux qui sont véritablement au fait de cette matière ne me reprochera de n'avoir pas bien pris la pensée de vos auteurs, ni d'avoir manqué de sincérité à la rapporter fidèlement.

De cette doctrine, qui est votre doctrine chérie et favorite, et qui fait l'objet de la complaisance spéciale de vos savants, vous vous promettez trois avantages considérables : vous prétendez premièrement que c'est la pure doctrine de S. Paul, telle qu'il l'enseigne dans son Épître aux Romains, et dans celle aux Galates ; en second lieu qu'elle rehausse infiniment la gloire des mérites de Jésus-Christ : en troisième lieu, qu'elle est très-propre et uniquement propre à apaiser les remords de la conscience.

Souffrez, monsieur, s'il vous plaît, qu'à ces trois prétentions j'en oppose trois autres, et que j'entreprenne de prouver que votre doctrine sur la justification n'est rien moins que celle de S. Paul et qu'elle est absolument contraire à plusieurs textes de l'Écriture ; en second lieu, qu'elle n'a rien par-dessus la doctrine catholique, ni pour rehausser les mérites de Jésus-Christ, ni pour tranquilliser les consciences inquiètes ; en troisième lieu, qu'elle est sujette à de très-grands inconvénients, et que son effet naturel est d'introduire et de fomenter le relâchement et la corruption des mœurs.

Mais avant que d'en venir à la preuve de ces trois articles, il me reste à vous donner une juste idée de notre doctrine sur le fait de la justification ; c'est à quoi je me suis engagé. La matière est théologique et abstraite ; mais, monsieur, je ne me défie en aucune façon de votre pénétration, et je vais m'étudier à parler en termes si clairs, que des esprits qui vous le cèdent infiniment n'auront nulle peine à comprendre ce que je dois avoir l'honneur de vous dire, soit pour exposer notre sentiment, soit pour l'établir et vous le faire agréer.

Nous croyons, premièrement, que la foi prise dans le sens ordinaire, c'est-à-dire pour la vertu qui nous fait croire les vérités révélées, est absolument nécessaire pour la justification du pécheur ; car nous savons qu'*il est impossible d'être agréable à Dieu sans la foi, et que quiconque s'approche de lui doit croire qu'il y a un Dieu, et qu'il récompense ceux qui le cherchent* (3) ; ainsi nous sommes très-persuadés qu'aucune œuvre faite avant la foi ou sans la foi, par les seules forces du libre arbitre et par le seul instinct de la raison humaine ne peut avoir de part à la justification du pécheur.

Non seulement nous croyons la foi nécessaire à la justification ; nous la regardons, de plus, comme le principe, la racine et le fondement de la justification, suivant l'expression du concile de Trente (1) ; car il est bien évident que c'est la foi qui nous porte à détester nos péchés, et à en demander pardon à Dieu, et à faire tout ce qui est nécessaire pour obtenir la grâce de la justification.

Nous croyons, en second lieu, que la foi seule ne suffit pas pour justifier le pécheur ; qu'il faut, de plus, qu'il ait une douleur sincère de ses péchés, un ferme propos de n'y plus retomber, une crainte salutaire des jugements de Dieu, avec une véritable confiance aux mérites de Jésus-Christ et en la divine miséricorde. S'il est question de se réconcilier avec Dieu avant que d'approcher du sacrement de pénitence, il ne faut pas moins qu'un acte de contrition parfaite, c'est-à-dire une détestation du péché par le motif d'un véritable amour pour Dieu ; et s'il s'agit de recouvrer la grâce par le moyen du sacrement, il faut du moins une véritable douleur conçue par la crainte de la justice divine, et jointe à un amour commencé ; ce sont là les dispositions que Dieu exige comme nécessaires à la justification du pécheur, et dont il veut bien se contenter pour le recevoir en grâce.

Nous croyons, en troisième lieu, que quoique le pécheur puisse obtenir la grâce de la justification en apportant les dipositions que je viens de marquer, il ne peut néanmoins la mériter ; qu'il est justifié gratuitement par la pure miséricorde de Dieu et uniquement en vue des mérites de Jésus-Christ ; je m'explique. Le pécheur, après avoir perdu la grâce, ne peut rien faire qui soit assez agréable à Dieu pour avoir droit d'être rétabli dans son amitié, toutes les œuvres qu'il fait en cet état étant des œuvres mortes, et de trop peu de valeur pour exiger de la justice divine que la grâce de la réconciliation lui soit accordée comme le prix de ses œuvres. L'homme infiniment inférieur à la majesté de celui qu'il a offensé, ne peut jamais satisfaire condignement pour les offenses commises ; il peut donc aussi peu en mériter la rémission. Il n'y a que Jésus-Christ, Dieu et homme, personne d'une dignité infinie, qui ait pu satisfaire et qui ait satisfait en effet pour nos péchés ; c'est uniquement lui qui nous en a mérité le pardon, *ayant effacé*, comme dit S. Paul, *l'obligation qui contenait le décret de notre condamnation, et l'ayant clouée à la croix, afin qu'elle n'eût plus de force contre nous* (2). Lors donc que Dieu nous justifie en nous rendant son amitié, ce n'est point en considération de l'excellence de nos œuvres, c'est uniquement en considération du prix infini de la passion et de la mort de Jésus-Christ, c'est gratuitement, c'est par un pur effet de sa miséricorde qu'il nous applique le fruit des mérites et des satisfactions infinies de son Fils. Il est vrai que Dieu exige de certaines œuvres sans lesquelles il ne justifie pas le pécheur, et moyennant lesquelles il le justifie ; mais il ne les exige pas comme des œuvres méritoires, il ne les exige que comme des conditions ou comme des dispositions nécessaires sans lesquelles il ne le reçoit point en grâce, et ne l'admet point à la participation des mérites de Jésus-Christ, quant à l'effet de la rémission des péchés. Nous pouvons donc, après avoir perdu la grâce, la recouvrer en apportant les dispositions requises ; mais nous ne pouvons jamais la mériter, quelques efforts que nous fassions pour cela ; c'est la doctrine expresse du concile de Trente qui déclare que *rien de*

tritione carent et propositum in peccatis pergendi et perseverandi habent. In solidâ et planâ Declarat., p. 638.

(1) *Itaque impossibile est bona opera à fide verâ separare, quemadmodum calor urens et lux ab igne separari non potest.* In solidâ et planâ Declar., art. 4, p. 701.

(2) *Sunt inseparabiliter connexa fides et opera, sed sola fides est quæ apprehendit benedictionem sine operibus, et tamen nunquàm est sola.* Ita citatur in solidâ et planâ Declar., art. 3, p. 692.

(3) *Sine fide impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit.* Hebr. 11, 6.

(1) *Per fidem justificari dicimur, quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis.* Sess. 6, c. 8.

(2) *Delens quod adversùs nos erat chirographum decreti, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci.* Col. 2, 14.

tout ce qui précède la justification, soit la foi, soit les œuvres, ne peut mériter la grâce de la justification (1).

Eussiez-vous cru, monsieur, que cet article fît partie de la doctrine catholique sur la justification? je ne pense pas que vos livres symboliques vous aient permis de le croire ; car on ne cesse de nous y reprocher à chaque page que nous prétendons mériter par nos bonnes œuvres la grâce de la réconciliation. Oui, monsieur, je me fais fort de vous montrer que ce reproche y est répété plus de deux cents fois. Jugez, après cela, quel fond vous devez faire sur des livres remplis de tant de faussetés et de calomnies contre nous; il s'agissait d'y exposer votre foi, et non de nous en prêter une que nous condamnons.

Mais, nous dira-t-on, un très-grand nombre de théologiens catholiques enseignent que le pécheur peut mériter la justification par un mérite qu'ils appellent *de congruo*, c'est-à-dire par un mérite de congruité et de convenance.

Je réponds que le mérite *de congruo* est un mérite de si peu de valeur, qu'à proprement parler il n'en mérite pas le nom ; car qu'est-ce que ce mérite de convenance ou de congruité, si ce n'est qu'il est convenable à la bonté et à la miséricorde de Dieu de recevoir le pécheur en grâce, lorsqu'il le voit touché d'un véritable repentir de ses péchés et dans une ferme résolution de les éviter à l'avenir? Peut-on nier qu'il ne convienne en effet à la bonté de Dieu de pardonner au pécheur ainsi disposé? Que si l'on ne peut disconvenir de la chose, pourquoi disputer sur le mot que les théologiens emploient pour la signifier.

Je dis, de plus, que si le nom du mérite de congruité vous déplaît, il ne tiendra qu'à vous, monsieur, de le rejeter; plusieurs de nos théologiens refusent d'admettre la distinction entre deux sortes de mérites, et ils n'en sont pas moins bons catholiques pour cela. Il n'y a que le mérite de condignité, qui dit quelque égalité de prix entre l'action méritoire et la chose méritée; il n'y a, dis-je, que ce mérite à qui le nom de mérite convienne véritablement, comme il n'y a que l'homme vivant qui soit un homme véritable, l'homme en peinture n'en ayant que la figure et très-improprement le nom. Il en est à peu près de même du mérite de congruité; aussi le concile de Trente y a-t-il si peu d'égard, qu'il prononce absolument que *rien de tout ce qui précède la justification ne peut mériter la grâce de la justification.*

Nous croyons, en quatrième lieu, que, quoique le pécheur ne puisse être redevable de sa justification qu'aux mérites de Jésus-Christ, ce ne sont pas néanmoins les mérites de Jésus-Christ qui font la justice formelle de l'homme justifié ; je veux dire que l'homme n'est pas juste de la justice de Jésus-Christ même, qui lui est extrinsèque, mais qu'il est juste par une justice inhérente, par la grâce du Saint-Esprit répandue dans son cœur, qualité surnaturelle et divine, le plus précieux des dons de Dieu, le fruit inestimable de la passion et de la mort de Jésus-Christ, le gage sûr de l'amitié de Dieu, comme elle en est infailliblement l'effet et l'objet.

Cette justice inhérente est en même temps la justice de l'homme et la justice de Dieu ; elle est la justice de l'homme, parce qu'elle est dans l'homme justifié et non hors de lui; elle lui appartient non comme une justice étrangère qui lui soit imputée, mais comme une justice propre et intrinsèque, après qu'il l'a obtenue de la libéralité divine. Elle est aussi la justice de Dieu, parce qu'elle ne vient que de Dieu, n'y ayant que lui qui l'accorde au pécheur, par un pur effet de sa miséricorde, gratuitement et uniquement en vue des mérites de Jésus-Christ, sans que le pécheur puisse la mériter de sa part par quelque œuvre imaginable que ce puisse être.

(1) *Gratis autem justificari ideò dicimur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.* Sess. 6, c. 8.

Telle est l'idée que nous avons de la justice de l'homme justifié et des principes de sa justification ; d'où il paraît que la différence de votre doctrine et de la nôtre sur le présent article consiste spécialement en trois points. Vous voulez, premièrement, que la foi qui justifie le pécheur soit une foi spéciale aux mérites de Jésus-Christ, foi acceptante, foi saisissante, et qui applique au pécheur l'effet des promesses faites par l'Evangile; et nous prétendons que la foi qui contribue à la justification du pécheur, comme en étant la racine et le fondement, n'est autre que la foi générale qui le porte à croire tout ce que Dieu a révélé.

Vous voulez, en second lieu, que les bonnes œuvres soient inséparables de votre foi spéciale, mais vous ne les regardez que comme étant les fruits et les marques de la justification, et nullement comme des conditions nécessaires pour l'obtenir, prétendant qu'il n'y a que la foi seule qui ait la vertu de justifier ; et nous soutenons qu'il y a des œuvres prescrites comme dispositions nécessaires à la justification, et sans lesquelles le pécheur peut aussi peu être justifié que sans la foi.

Vous voulez, en troisième lieu, qu'il n'y ait aucune véritable justice intrinsèque dans l'homme justifié, et qu'il ne soit juste que par la justice à lui imputée ; et nous disons qu'il est bien vrai que les satisfactions de Jésus-Christ sont imputées à l'homme, comme s'il avait satisfait lui-même ; mais que l'effet de ces satisfactions est d'obtenir à l'homme une grâce intérieure qui fait sa justice et sa sainteté, et qui le rend agréable aux yeux de Dieu d'une manière à lui procurer le nom et la qualité d'être son ami et son fils par titre d'adoption.

Je pense, monsieur, avoir suffisamment expliqué les deux sentiments, et avoir marqué bien exactement ce qui en fait la juste différence. Examinons présentement si les avantages que vous vous promettez de votre doctrine s'y trouvent effectivement. J'espère que vous ne tarderez pas à reconnaître que les chefs de votre prétendue réforme, éblouis par la complaisance qu'ils ont eue pour leur nouveau système, ont pensé y voir des avantages qui ne sont rien moins que réels.

Première proposition : *La doctrine de Luther touchant la justification n'est rien moins que celle de S. Paul.*

Je soutiens, en premier lieu, que votre doctrine touchant la justification, bien loin d'être la doctrine de S. Paul, est formellement opposée à celle de ses Epîtres, aussi bien qu'à plusieurs textes des autres livres de l'Ecriture sainte ; et pour vous en convaincre, monsieur, nous n'avons d'abord qu'à examiner quel a été le dessein de S. Paul en écrivant aux Romains et aux Galates.

Il est visible, par la lecture même des deux Epîtres, que l'Apôtre ne s'est proposé autre chose que de faire comprendre aux nouveaux chrétiens qui avaient été Juifs ou gentils combien les œuvres prescrites par la loi de Moïse et celles qui sont suggérées par la raison humaine leur étaient inutiles et inefficaces pour les aider à obtenir la rémission de leurs péchés. Sachant combien ils conservaient d'estime et d'attachement pour les observances légales, et combien ils présumaient d'ailleurs des lumières de la raison humaine et des forces du libre arbitre, il leur déclare que la loi de Moïse est abolie, qu'il n'y a plus d'obligation de la garder ; que les œuvres de la loi n'avaient jamais eu la vertu de les justifier ; que quelque exactitude qu'ils aient eue à la garder, et quelque bon usage qu'ils pensent avoir fait de leur libre arbitre pour suivre ce qui leur était dicté par la raison naturelle, ils ne pouvaient néanmoins se flatter d'avoir par là mérité la grâce que Dieu leur avait faite de croire en Jésus-Christ ; que cette grâce leur avait été accordée par une bonté spéciale de Dieu, et que ce n'est que par la foi en Jésus-Christ et en sa doctrine qu'ils étaient parvenus à être justifiés devant Dieu. Voilà, monsieur, en peu de mots, le sommaire des deux Epîtres, du moins des endroits qui concernent cette matière.

Nous reconnaissons donc bien volontiers que S. Paul ne cesse de répéter et d'inculquer, comme une vérité fondamentale, que c'est par la foi que l'homme est justifié, et non par les œuvres; mais le point est de savoir de quelle foi et de quelles œuvres l'Apôtre parle. Parcourez, monsieur, s'il vous plaît, les deux Epîtres d'un bout à l'autre, et voyez si vous y trouvez un seul mot de votre foi spéciale, de la foi acceptante et saisissante. Vous ne trouverez nulle part que la foi justifiante soit un acte de volonté, par lequel l'homme accepte et s'applique les mérites de Jésus-Christ, et la rémission des péchés qui lui est offerte par la miséricorde de Dieu; ni qu'elle soit, comme la définissent les centuriateurs et Kemnitius, *une confiance à la divine miséricorde, confiance qui cherche, qui saisit, qui accepte dans la promesse de l'Evangile la rémission des péchés, à cause de Jésus-Christ le Médiateur* (1). Ce sont là des définitions faites à plaisir par vos savants, l'ouvrage de leur imagination, et qui n'ont pas le moindre fondement dans les Epîtres de S. Paul. Partout où l'Apôtre parle de la justification, et de la foi, qui en est le principe, il parle de la foi dans le sens ordinaire, c'est à-dire de la foi en tant qu'elle est une ferme adhésion aux vérités révélées. Lorsqu'au 4e chap. de son Epître aux Romains il rapporte l'exemple d'Abraham, à qui *la foi fut imputée à justice*, de quelle foi parle-t-il, si ce n'est de celle par laquelle Abraham crut en la puissance de Dieu et à la fidélité de ses promesses? Ne remarque-t-il pas que, quoique le corps d'Abraham fût fort affaibli par la vieillesse, et que Sara sa femme fût depuis longtemps hors d'état de concevoir, il n'hésita pas néanmoins à croire qu'il deviendrait le père de plusieurs nations, suivant la promesse que Dieu lui en avait faite? et c'est cette foi qui, au témoignage de S. Paul, *lui fut imputée à justice* (2).

Vous comprenez aisément, monsieur, qu'Abraham était déjà juste avant que cette promesse lui fût faite, et avant qu'il y ajoutât foi, puisqu'il y avait déjà longtemps qu'il avait la connaissance du vrai Dieu, lui ayant érigé plusieurs autels, offert plusieurs sacrifices et pratiqué son culte avec beaucoup de ferveur. L'Apôtre ne parle donc ici que d'une augmentation de justice, et ne veut dire autre chose, si ce n'est qu'un acte de foi aussi héroïque que celui d'Abraham le rendit encore plus juste et plus agréable à Dieu qu'il ne l'était auparavant; sur quoi vous me permettrez, monsieur, de faire le raisonnement suivant: Abraham est le père des croyants, et sa justification nous est proposée par l'Apôtre, comme étant le modèle de la nôtre (3); or Abraham n'a pas été justifié par la foi spéciale aux mérites de Jésus-Christ, l'Apôtre n'en fait aucune mention dans ce chapitre, où il traite si expressément de la justification; il assigne à la foi d'Abraham un objet très-différent de la miséricorde spéciale de Dieu et des mérites de Jésus-Christ; donc lorsqu'il est question de la justification dans les Epîtres de S. Paul, il ne s'agit pas de votre foi spéciale aux mérites de Jésus-Christ, mais de la foi qui a pour objet les vérités révélées.

Le même apôtre dit, au chap. 10 de l'Épître aux Romains, que *si nous croyons en notre cœur que Dieu a ressuscité Jésus-Christ, nous serons sauvés* (1). Il est bien évident, monsieur, qu'il s'agit là de la foi justifiante, puisqu'il s'agit de la foi qui nous sauvera; vous y voyez néanmoins encore un objet tout autre que la miséricorde spéciale et les mérites de Jésus-Christ; car il n'est ici parlé que de la résurrection du Sauveur.

L'apôtre S. Jean dit que *quiconque croit que Jésus est le Christ*, ou le Messie, *est né de Dieu* (2), chéri de Dieu, et par conséquent justifié. Il dit ailleurs que *celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu, est le vainqueur du monde* (3), c'est-à-dire qu'il triomphe des embûches du monde, et de sa malignité, et par conséquent qu'il est homme véritablement juste. Or, monsieur, j'ose vous le demander, s'agit-il ici de croire en la miséricorde spéciale de Dieu, ou d'attirer à soi les mérites de Jésus-Christ par un acte d'acceptation? Qui ne voit que le sens des paroles citées est que celui qui croit la résurrection et la divinité de Jésus-Christ reçoit dès-là même et embrasse sa doctrine, fait profession d'être son disciple, règle sa vie selon ses maximes, et ne manque pas, si sa foi est bien vive et bien sincère, de faire tout ce qui est prescrit pour être justifié.

Voilà, monsieur, le véritable sens de tous les passages de S. Paul, qu'on cite contre nous pour prouver qu'il n'y a que la seule foi en Jésus-Christ qui nous justifie; c'est en effet cette foi qui nous fait chrétiens et qui nous fait vivre en chrétiens; c'est elle seule qui est le principe et l'origine de toutes les pensées qui nous portent à Dieu, et qui nous fait faire tout ce qui est nécessaire, soit pour obtenir la rémission de nos péchés, soit pour nous maintenir en état de grâce, lorsque nous y sommes parvenus.

Ainsi, monsieur, quand vos théologiens citent en faveur de leur foi spéciale les passages suivants: *Le juste vit de la foi*, Rom. 1, 17; *la justice de Dieu s'étend par la foi en Jésus-Christ sans distinction à tous ceux et sur tous ceux qui croient en lui*, 3, 22; *Dieu a proposé Jésus-Christ, afin que par la foi il soit en vertu de son sang, notre réconciliation*, 3, 25; *il n'y a qu'un Dieu qui justifie par la foi ceux qui sont circoncis et ceux qui ne sont pas circoncis*, 3, 30; *on croit de cœur pour obtenir la justice, et on confesse de bouche pour obtenir le salut*, 10, 10; *ceux qui croient sont enfants d'Abraham*, Gal. 3, 7, 9; *vous êtes tous enfants de Dieu par la foi en Jésus-Christ*, 3, 26; *comme Moïse éleva le serpent d'airain dans le désert, de même il faut que le Fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui, ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle*, Joan. 3, 14; *celui qui croit au Fils de Dieu ne sera pas condamné*, 3, 18; *je vous écris ces choses afin que vous sachiez, vous qui croyez au nom du Fils de Dieu, que vous avez la vie éternelle*, 1 Joan. 5, 13; *sachez donc, mes frères, que c'est par celui-là que je vous annonce le pardon des péchés et la rémission de toutes les choses dont vous n'avez pu être justifiés*, Act. 3, 38, 39; *Dieu n'a fait aucune différence entre nous et les gentils, ayant purifié leur cœur par la foi*, 15, 9: quand, dis je, vos savants accumulent tous ces passages contre nous, et plusieurs autres de cette espèce, que font-ils voir autre chose qu'un grand désir d'établir leur sentiment et une disette encore plus grande de preuves propres à y réussir? Car que signifient tous ces textes, si ce n'est qu'il est absolument nécessaire de croire en Jésus-Christ et à sa doctrine; que les observances de l'ancienne loi étaient trop faibles pour opérer la justification; que les gentils aussi bien que les Juifs peuvent également parvenir au salut, moyennant la foi en Jésus-Christ; que la foi de l'Évangile enseignant

(1) *Fides est fiducia divinæ misericordiæ, quærens, apprehendens, et accipiens in promissione Evangelii remissionem peccatorum, propter Christum mediatorem.* Cent. 1, l. I, c. 4; typis Oporini, p. 113. *Kemnit., ex Trid.*, 1 part., p. 284, n. 30.

(2) *Et non infirmatus est fide, nec consideravit corpus suum emortuum, cùm jam ferè centum esset annorum, et emortuam vulvam Saræ; in repromissione etiam Dei non hæsitavit diffidentiâ, sed confortatus est fide; dans gloriam Deo, plenissimè sciens quia quæcumque promisit, potens est et facere; et ideò reputatum est illi ad justitiam.* Rom. 4, 19, 20, 21, 22.

(3) *Non est autem scriptum tantùm propter ipsum, quia reputatum est illi ad justitiam, sed et propter nos, quibus reputabitur credentibus in eum qui suscitavit Jesum Christum Dominum nostrum à mortuis.* Rom. 4, 23, 24.

(1) *Si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde tuo credideris quòd Deus illum suscitavit à mortuis, salvus eris.* Rom 10, 9.

(2) *Omnis qui credit quoniam Jesus est Christus, ex Deo natus est.* 1 Joan. 5, 1.

(3) *Quis est qui vincit mundum, nisi qui credit quoniam Jesus est Filius Dei?* 1 Joan. 5, 5.

ce qu'il faut faire, animant à le faire et à le bien faire, dirigeant les actions vers la fin à laquelle elles doivent être rapportées, soutenant le fidèle dans la pratique du bien, et le portant à rentrer dans les bonnes voies, au cas qu'il vienne à s'en écarter, est véritablement ce qui fait vivre l'homme de la vie des justes, ce qui le réconcilie avec un Dieu offensé, et ce qui le fait arriver à la possession de l'héritage céleste?

Il est indubitable que *celui qui croit au Fils de Dieu aura la vie éternelle* (Joan. 3, 36). C'est un oracle du Saint-Esprit qu'il n'est pas permis de contredire. Mais qu'est-ce ici que croire au Fils de Dieu? et quelle est la créance qui nous fera obtenir la vie éternelle? Suffit-il de croire que Jésus Christ est mort pour nous, qu'il a satisfait pour nos péchés, qu'il nous présente ses mérites et la rémission de nos péchés, et d'accepter tout cela pour nous l'appliquer, comme étant en notre disposition par l'offre gracieuse qu'il nous en fait? C'est là sans doute votre sentiment, et le véritable point de la vertu justificative que vous attribuez à la foi; mais que trouvez-vous dans le texte cité qui puisse servir d'appui à votre dogme chéri? Que trouvez-vous dans tous les textes qui ont été cités plus haut?

Pour nous, nous estimons que celui qui croit au Fils de Dieu d'une manière pratique, d'une foi qui le porte efficacement à suivre les leçons de son divin maître, d'une foi qui, comme dit l'Apôtre, opère par la charité (1), celui-là ne manquera pas d'obtenir la vie éternelle.

C'est ainsi qu'un malade qui croit aux ordonnances d'un médecin véritablement habile, recouvrera sa santé; qu'un général qui croit aux conseils d'un homme parfaitement expérimenté dans l'art de la guerre, remportera la victoire; bien entendu que le malade observera le régime, et prendra les remèdes qui lui sont prescrits par le médecin; bien entendu que le général prendra toutes les précautions, et fera tous les arrangements qui lui sont suggérés par l'homme parfaitement intelligent dans le métier de la guerre.

Mais, nous dit-on, l'Apôtre exclut positivement les œuvres de la justification; car il dit au troisième chapitre de l'Epître aux Romains: *Nous estimons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi* (2); et au second chapitre de celle aux Galates: *Sachant que l'homme est justifié par la foi en Jésus-Christ, et non par les œuvres* (3) *de la loi, nous croyons aussi en Jésus-Christ, afin d'être justifiés par la foi en Jésus-Christ, et non par les œuvres de la loi, parce que personne ne sera justifié par les œuvres de la loi;* d'où vos théologiens concluent que ce n'est point assez de dire que la foi a la première part à la justification, qu'il faut ajouter que les œuvres n'y en ont aucune, et qu'il n'y a que la foi seule qui justifie.

Je réponds que l'Apôtre n'exclut de la justification que les œuvres de la loi de Moïse et celles qui sont faites avant la foi, ou sans la foi, sans le secours de la grâce, et par les seules forces du libre arbitre, et qu'il ne prétend en aucune manière en exclure les œuvres de la loi chrétienne faites par le mouvement du S.-Esprit; que bien loin de là il les comprend et les renferme sous le nom de la foi; car de même que toutes les aumônes qui sont données par un principe de charité, sont appelées des *charités*, et que tous les présents qui ont la libéralité pour source, sont autant de *libéralités*, de même aussi toutes les œuvres qui ont la foi pour principe sont appelées *foi* dans le langage de l'Apôtre, parce qu'elles sont en effet l'exercice de la foi, et qu'elles font avec la foi une espèce de tout dont la foi est, pour ainsi dire, la partie dominante.

J'ai déjà observé que les œuvres mêmes de la loi chrétienne faites par un mouvement du Saint-Esprit, si elles précèdent la justification, ne peuvent mériter la grâce de la justification; mais que nous les regardons uniquement comme des dispositions nécessaires, sans lesquelles nous ne l'obtenons pas, et moyennant lesquelles nous l'obtenons.

Ce n'est que dans ce sens que nous disons que la contrition, le bon propos, la déclaration des péchés faite à un prêtre, contribuent efficacement à la justification du pécheur; et c'est la doctrine expresse de l'Apôtre; car ne dit-il pas qu'*il y a une tristesse selon Dieu*, c'est à dire, la douleur qu'on ressent de ses péchés, *qui produit une véritable pénitence et assure le salut* (1), que *si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés* (2); que *quand nous aurions toute la foi imaginable, jusqu'à transporter les montagnes, si nous n'avons la charité, nous ne sommes rien* (3); qu'*il y a trois vertus: la foi, l'espérance et la charité, mais que la plus grande et la plus excellente de toutes est la charité* (4).

Il est clair, monsieur, que si nous avions toute la foi imaginable, *omnem fidem*, nous aurions aussi la foi spéciale aux mérites de Jésus-Christ, puisque vous rangez cette foi parmi les différentes espèces de la foi: or l'Apôtre déclare qu'avec toute la foi imaginable nous ne sommes rien, si nous n'avons la charité; donc, en supposant que nous ayons votre foi spéciale aux mérites de Jésus-Christ, si nous n'avons pas la charité, nous ne sommes rien; donc nous ne pouvons être justifiés par la seule foi spéciale, et la charité n'est pas moins essentiellement requise à la justification que la foi.

J'ajoute que si la foi est la seule à justifier l'homme, et que la charité n'y ait aucune part, il sera difficile de comprendre comment la charité est plus grande et plus excellente que la foi: ce serait sans doute la foi qui en ce cas surpasserait les autres vertus en excellence, puisqu'elle seule produirait le grand effet de la justification; mais la charité achevant ce que la foi ne fait que commencer, on conçoit sans peine combien parfaitement la charité mérite l'éloge qui lui est donné par l'Apôtre.

Que si nous consultons d'autres livres de l'Écriture sainte, en combien d'endroits ne trouverons-nous pas que la justification du pécheur est attribuée à d'autres dispositions qu'à la foi, et dont néanmoins la foi est toujours le principe? N'est-t-il pas dit au quatrième chapitre du Deutéronome: *Vous trouverez Dieu si vous le cherchez de tout votre cœur et dans toute la douleur de votre âme.* (5)? c'est donc moyennant une componction sincère qu'on recouvre l'amitié de Dieu. Le Saint-Esprit ne nous assure-t-il pas, au quatorzième des Proverbes, que *la crainte du Seigneur est la source de la vie* (6); c'est donc la crainte des jugements de Dieu qui est capable de rendre la vie de l'âme au pécheur.

Quel exemple plus illustre dans tout l'Evangile d'une véritable justification que celui de la Made-

(1) *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur.* Gal. 5, 6.

(2) *Arbitramur enim justificari hominem per fidem sine operibus legis.* Rom. 3, 28.

(3) *Scientes quòd non justificatur homo ex operibus legis, nisi per fidem Jesu Christi, et nos in Christo Jesu credimus, ut justificemur ex fide Christi, et non ex operibus legis, propter quod ex operibus legis non justificatur omnis caro.* Galat. 9, 16.

(1) *Quæ enim secundùm Deum tristitia est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur.* 2 Cor. 7, 10.

(2) *Quòd si nosmetipsos dijudicaremus, non etiam judicaremur.* 1 Cor. 11, 31.

(3) *Etsi habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* 1 Cor. 13, 2.

(4) *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas.* 1 Cor. 13, 13.

(5) *Cum quæsieris Dominum Deum tuum, invenies eum, si tamen toto corde quæsieris, et totâ tribulatione animæ tuæ.* Deut. 4, 29.

(6) *Timor Domini fons vitæ.* Prov. 14, 27.

leine pénitente, et celui de l'humble publicain? Or quel fut le principe de leur justification? Le Sauveur ne nous apprend-il pas que beaucoup de péchés furent remis à Madeleine, parce qu'elle avait beaucoup aimé (1)? c'est donc l'amour qu'elle eut pour Jésus-Christ qui, au témoignage du Sauveur même, lui fit obtenir le pardon de ses péchés.

Mélancton donne une étrange explication à ces paroles : *Beaucoup de péchés lui sont remis, parce qu'elle a beaucoup aimé*, il prétend que c'est comme si le Sauveur eût dit : *Beaucoup de péchés lui sont remis, parce qu'elle m'a véritablement honoré par sa foi, et par l'exercice et les marques de sa foi* (2).

Il faut avouer, monsieur, que quand on s'est mis une chose fortement dans la tête, on croit la voir partout, quelque invisible qu'elle soit à ceux qui ne sont pas également prévenus; Mélancton n'avait dans l'esprit que sa foi spéciale, et il s'est figuré la voir renfermée dans un passage qui très-visiblement ne parle que du seul amour de Madeleine. S'il est permis d'expliquer ainsi le texte sacré, avec quelle assurance ne soutiendra-t-on pas les plus étranges paradoxes, sans pouvoir jamais être convaincu du contraire?

Pour ce qui est de l'humble publicain, l'Evangile dit seulement (Luc. 18, 13) qu'il se tenait près de la porte du temple, qu'il n'osait lever les yeux au ciel, qu'il se frappait la poitrine en disant : *Mon Dieu, faites miséricorde à ce pauvre pécheur*, et qu'après avoir donné ces marques d'une sincère componction, il s'en retourna justifié dans sa maison ; ce sont donc les sentiments bas et humbles qu'il eut de lui-même, c'est la douleur qu'il conçut de ses péchés, et qu'il exprimait si vivement par ses paroles et par sa contenance, c'est là ce qui le disposa efficacement à sa réconciliation avec Dieu. On ne voit dans tout le récit que fait ici l'Evangile aucun vestige ni de la foi spéciale aux mérites du libérateur, ni de cette ferme confiance, par laquelle vous prétendez qu'il faut se tenir assuré d'avoir obtenu le pardon de ses péchés.

Je dois, monsieur, vous faire encore remarquer par d'autres endroits de l'Ecriture, combien le fondement de votre doctrine est ruineux. Vous dites que pour s'approprier une chose promise, il ne faut que l'accepter, et que c'est pour cela que la seule foi justifie parce qu'elle seule accepte les mérites de Jésus-Christ, et la rémission des péchés.

Je réponds qu'il ne faut que l'acceptation pour s'approprier ce qui a été promis, lorsque la promesse est simple et absolue; mais que quand la promesse est conditionnelle, on n'obtient rien si l'on ne satisfait à la condition. Que le roi promette un riche fief à un de ses sujets pour un service de fort légère importance, tel que serait celui de porter un ordre ou une nouvelle en faisant grande diligence; s'il ne se hâte en effet autant que le roi le désire et l'exige, ce sera bien vainement qu'il se flattera d'avoir acquis un droit légitime à posséder le fief promis.

Je conviens que Dieu nous a promis dans ses divines Ecritures le pardon de nos péchés, son amitié et la participation aux mérites de Jésus-Christ; mais de quelle nature est sa promesse? Est-elle conditionnelle ou absolue? Je soutiens qu'elle est conditionnelle; car n'est-il pas dit : *S'ils se convertissent de tout leur cœur, vous les exaucerez du haut du ciel, et vous leur pardonnerez* (3); *si l'impie fait pénitence de ses péchés, et qu'il pratique des œuvres de justice, il vivra véritablement* (4); *vous serez mes amis, si vous faites ce que je vous commande* (1); *vous trouverez Dieu si vous le cherchez de tout votre cœur* (2)?

Acceptons donc, tant qu'il vous plaira, l'offre que Dieu nous fait des mérites de Jésus Christ et de la rémission de nos péchés; si nous ne satisfaisons aux conditions marquées, nous ne tirerons aucun avantage des promesses qui nous ont été faites; non que Dieu manque à sa parole, mais parce que nous manquons aux conditions qui nous ont été prescrites. Faites réflexion, s'il vous plaît, monsieur, à la comparaison dont je viens de me servir, et vous trouverez que rien n'est plus frivole que cette vertu d'acceptation, tant que la condition ne s'accomplit pas.

Mais ce qui me paraît encore plus décisif en cette matière, c'est que l'apôtre S. Jacques, voyant que plusieurs nouveaux chrétiens abusaient de la doctrine de S. Paul, faute de la bien entendre, enseigne en termes formels que les œuvres concourent avec la foi à la justification de l'homme : *Vous voyez donc*, dit-il, *que l'homme est justifié par les œuvres, et non seulement par la foi* (3). Il est difficile, monsieur, qu'ayant autant de droiture que vous en avez, vous ne reconnaissiez qu'il ne se peut rien de plus contradictoirement opposé à votre doctrine que ces paroles de S. Jacques : elles sont néanmoins d'une Epître que vous recevez aujourd'hui comme canonique, et par conséquent vous ne pouvez les regarder que comme les paroles du Saint-Esprit.

Je n'ignore pas que vos savants, pour éluder la force d'un passage si accablant, prétendent qu'il ne faut pas ici prendre le mot de *justification* dans le sens ordinaire; que S. Jacques, en disant que l'homme est justifié par les œuvres, a voulu dire seulement que l'homme est déclaré juste par les œuvres, ou que ce sont les œuvres qui font connaître l'homme de bien.

Mais qui ne voit que S. Jacques a parlé de la justification dans le même sens dans lequel en a parlé S. Paul? puisqu'il s'est proposé, ainsi que le remarque S. Augustin, de remédier à l'abus que plusieurs faisaient de la doctrine de cet apôtre (4) ; or comment eût-il pu réussir dans son dessein, s'il eût pris le mot de *justification* dans un sens différent de celui de S. Paul? Croirez-vous, monsieur, que S. Jacques se soit mis fort en peine de nous apprendre que ce sont les bonnes œuvres qui rendent témoignage à la probité de l'homme de bien? Ne le savions nous pas, sans qu'il nous en avertît? Et pourrez-vous vous persuader que c'est là le dénoûment aux difficultés qu'on trouvait dans les Epîtres de S. Paul, et le remède à l'abus qu'on faisait de sa doctrine?

D'ailleurs, si être justifié signifie ici être déclaré juste, le sens de ce passage de S. Jacques : *L'Homme est justifié par les œuvres, et non seulement par la foi*, sera que l'homme n'est pas seulement déclaré juste par la foi, mais aussi par les œuvres; or ce sens est évidemment ridicule, et on ne peut le supposer à S. Jacques sans lui prêter une extravagance; car on n'est jamais déclaré juste par la foi qui est une chose intérieure et hors de la portée des sens; donc on ne peut dire que l'homme n'est pas seulement déclaré juste par la foi, mais aussi par les œuvres: donc être justifié par les œuvres ne signifie pas ici être déclaré juste par les œuvres.

S. Jacques ajoute que *la foi d'Abraham conspira*

(1) *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multùm*, Luc. 7, 47.

(2) *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multùm, id est, quia me verè coluit fide, et exercitiis et signis fidei.* Apol. Conf., de Dilectione et Impletione legis, typis Scholvini, p. 89.

(3) *Si reversi fuerint in toto corde suo..., tu exaudies de cœlo, et dimittes populo.* 2 Paralip. 6, 38, 39.

(4) *Si impius egerit pœnitentiam ab omnibus peccatis suis...., vità vivet.* Ezech. 18, 21.

(1) *Vos amici mei estis, si feceritis quæ ego præcipio vobis.* Joan. 15, 14.

(2) *Invenies eum, si tamen toto corde quæsieris.* Deut. 41, 29.

(3) *Videtis quòd ex operibus justificetur homo, et non ex fide tantùm.* Jac. 2, 24.

(4) *Quoniam ergo hæc opinio tum fuerat exorta, aliæ apostolicæ epistolæ, Petri, Joannis, Jacobi, Judæ, contra eam maximè dirigunt intentionem, ut vehementer astruant fidem sine operibus nihil prodesse.* Lib. de Fide et Operibus, t. 4 ed. Froben., p. 68.

avec ses œuvres, et que ses œuvres donnèrent la perfection à sa foi. (1) Mais à quoi aboutit ce concert de la foi et des œuvres d'Abraham? et quel en fut l'effet? fut-ce de faire connaître la justice du saint patriarche? j'ai déjà remarqué que la foi étant une chose intérieure et invisible, ne peut concourir à faire connaître la justice, mais seulement à justifier ; donc encore cet endroit *être justifié*, ne peut signifier ici *être déclaré juste.*

Il est dit de plus dans la même Epître qu'une femme de mauvaise vie, nommée Raab, fut justifiée par ses œuvres (2), lorsqu'elle reçut les espions sortis du camp d'Israël, et qu'elle leur sauva la vie en les renvoyant par un autre chemin qu'ils n'étaient venus. Or, dira-t-on que cette femme de mauvaise vie fut déclarée juste par la charité qu'elle exerça envers les espions israélites? n'est-il pas infiniment plus naturel de penser qu'elle cessa d'être infidèle, pour croire au véritable Dieu, et que la charité qu'elle pratiqua envers ses serviteurs, jointe au désir qu'elle sentit de lui plaire en faisant une chose qu'elle savait devoir lui être très-agréable, lui fit véritablement trouver grâce aux yeux du Seigneur? Donc encore une fois le mot de *justification* ne signifie pas, dans l'Epître de S. Jacques, une *déclaration de justice.*

J'ai cru, monsieur, devoir détruire par des preuves invincibles le vain subterfuge auquel vos théologiens ont ici recours, parce qu'il m'a paru que rien n'était plus propre que le texte de S. Jacques pour décider la difficulté qui est entre vous et nous, ce texte exprimant la doctrine catholique dans les termes les plus clairs et les plus précis qu'il soit possible d'imaginer.

Mais, nous dira-t-on, S. Jacques et S. Paul sont donc opposés entre eux, puisque l'un enseigne que la foi justifie sans les œuvres, et l'autre que l'homme est justifié non seulement par la foi, mais aussi par les œuvres. Non, monsieur, ils ne sont nullement opposés, et nous les concilions parfaitement en disant que S. Paul exclut de la justification les œuvres de la loi de Moïse et toutes celles qui précèdent la foi, au lieu que S. Jacques fait concourir à la justification les œuvres de la loi chrétienne, qui sont produites par un mouvement du Saint-Esprit et par l'instinct de la foi; et c'est la nécessité de concilier ainsi ces deux apôtres qui nous fournit une nouvelle preuve pour justifier le sens dans lequel nous entendons les passages de S. Paul, l'explication que vous donnez aux paroles de S. Jacques étant absolument insoutenable, comme je pense l'avoir démontré.

Il reste une difficulté dont il faut que je donne la solution avant de finir cet article, de peur que si elle vous était proposée par quelqu'un de vos ministres, elle ne vous paraisse devoir l'emporter sur tout ce que j'ai eu l'honneur de vous dire jusqu'ici. Voici comme le sieur Gérard, professeur de l'université de Jéna, la propose : Abraham, nous dit-il (3), est représenté par S. Paul comme l'exemple et le modèle de tous ceux qui sont justifiés ; or, ajoute ce professeur, ce ne sont pas les œuvres qui ont justifié Abraham, pas même celles qu'il a faites avec le secours de la grâce, ayant déjà la foi et la connaissance du vrai Dieu ; car il est bien évident, poursuit le docteur saxon, que S. Paul parle d'un temps auquel Abraham n'agissait pas sans la foi et sans la connaissance du vrai Dieu, ni sans le secours de sa grâce, puisque, selon la supputation de Pagninus, il y avait, au temps de la promesse faite à Abraham, déjà 52 ans que ce patriarche avait quitté le culte des idoles pour s'attacher au service du vrai Dieu. C'est néanmoins des œuvres faites pendant ce temps de lumière et de grâce, que S. Paul déclare qu'elles n'ont eu aucune part à la justification d'Abraham, mais qu'il *a cru à Dieu, et que sa foi lui a été imputée à justice ;* donc, conclut le sieur Gérard, les œuvres mêmes qui procèdent de la foi, et qui sont faites avec le secours de la grâce, n'ont aucune part à la justification.

L'argument devient d'autant plus fort, que S. Paul semble faire entendre que si Abraham eût été justifié par les œuvres, sa justification n'eût pas été gratuite; car il dit : qu'*on ne donne à personne la récompense pour ses œuvres comme une grâce, mais comme une dette;* qu'*il n'en est pas ainsi de celui qui, sans faire d'œuvres, croit en celui qui justifie le pécheur;* que *sa foi lui est imputée à justice, selon la grâce que Dieu a résolu de lui faire* (1). L'Apôtre ajoute que si Abraham eût été justifié par ses œuvres, il en eût eu de la gloire devant les hommes et non auprès de Dieu (2). Ce qui paraît démonstratif au ministre pour prouver qu'aucune œuvre d'Abraham, de quelque nature et de quelque qualité qu'elle fût, n'a contribué à sa justification.

Je ne disconviens pas, monsieur, que ces paroles de S. Paul ne forment quelque difficulté sur le sujet en question, et je les tiens pour un de ces endroits dont parle S. Pierre, lorsqu'il dit qu'il y a *dans les Epîtres de S. Paul des endroits difficiles à entendre, que des esprits ignorants et légers détournent en un mauvais sens pour leur damnation* (3). Je ne laisse pas de soutenir que le raisonnement du professeur Gérard peut être également tourné contre lui; car voici comme nous raisonnons à notre tour : Abraham nous est représenté comme étant l'exemple et le modèle de ceux qui sont justifiés : or l'apôtre S. Jacques nous apprend que les œuvres ont concouru à la justification d'Abraham; car il dit : *Abraham ne fut-il pas justifié par les œuvres, lorsqu'il offrit son fils Isaac sur un autel?* c'est-à-dire n'a-t-il pas reçu un accroissement de justice, lorsqu'étant déjà juste, il fit un généreux sacrifice de son fils? Donc tout fidèle déjà juste est encore justifié par ses bonnes œuvres, en prenant le mot de justification dans le même sens auquel le prend ici l'Apôtre, c'est-à-dire pour une augmentation de justice. C'est néanmoins ce que vos théologiens sont bien éloignés d'accorder ; car ils prétendent que la seconde justification aussi bien que la première, c'est-à-dire le progrès de la justification aussi bien que le commencement, dépendent uniquement de la foi.

Examinons présentement quelle est la véritable pensée de S. Paul : il ne prétend pas dire qu'Abraham n'a pas été justifié par les œuvres qui procèdent de la foi ; car en disant que *la foi lui a été imputée à justice*, il parle d'une foi pleine d'espérance, accompagnée de charité, prompte à obéir, généreuse à tout sacrifier, foi qui comprenait sans doute aussi les œuvres; mais en opposant les œuvres à la foi, il parle ou des pratiques extérieures de la loi de Moïse, telle qu'était la circoncision, ou des actions humaines qui n'ont pas la foi pour principe, et qui se font par les seules forces du libre arbitre, sans le secours de la grâce ; et quoiqu'Abraham fît peu d'actions de cette dernière espèce, après qu'il fut parvenu à être l'ami de Dieu, l'Apôtre ne laisse pas de dire que ce n'est pas par des actions de cette nature qu'Abraham a été

(1) *Vides quoniam fides cooperabatur operibus illius; et ex operibus illius fides consummata est.* Jac. 2, 22.

(2) *Similiter et Raab meretrix non ex operibus justificata est, suscipiens nuntios, et aliâ viâ ejiciens?* Jac. 2, 25.

(3) *Lib. 2, part. 3, art. 23, cap. 3, de fidei justificantis Effectis*, edit. Francof., p. 1475.

(1) *Ei autem qui operatur merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum; ei verò qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundùm propositum gratiæ Dei.* Rom. 4, 4, 5.

(2) *Si enim Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Rom. 4, 2.

(3) *In quibus sunt quædam difficilia intellectu, quæ indocti et instabiles depravant, sicut et cæteras Scripturas ad suam ipsorum perditionem.* 2 Petri 3, 16.

justifié, ni qu'il a augmenté en justice; ce que l'Apôtre n'a remarqué qu'afin de faire comprendre aux Romains et aux Galates la nécessité et l'efficace de la foi et de la grâce de Jésus-Christ.

Il est aisé de prouver, par les paroles mêmes qui ont été citées contre nous, que c'est là la pensée de l'Apôtre; car il marque que ce qui est accordé aux œuvres dont il parle est une simple récompense et non une grâce; or il n'y a que les œuvres faites par les seules forces du libre arbitre qui méritent une telle récompense qu'elle ne puisse être regardée comme une grâce; car pour ce qui est des œuvres qui procèdent de la foi, ce qui leur est accordé n'est pas simplement une récompense, c'est aussi une grâce, et même c'est plus une grâce qu'une récompense, puisque le tout est fondé sur la grâce et provient de la foi qui, comme l'Apôtre l'enseigne expressément, est le premier des dons de Dieu et que nous ne pouvons mériter par nos œuvres. *C'est la grâce*, dit-il, *qui vous a sauvés par la foi, et cela ne vient pas de vous; mais c'est un don de Dieu, ce n'est point par vos œuvres, afin que personne ne se glorifie.* (1). Donc l'Apôtre en excluant les œuvres de la justification d'Abraham, n'a pas prétendu parler des œuvres qui ont la foi pour principe et qui sont faites avec le secours de la grâce.

Remarquez de plus, monsieur, s'il vous plaît, que si Abraham eût été justifié par de purs efforts de son libre arbitre, en faisant des actions louables devant les hommes, il serait alors vrai de dire qu'il a eu de la gloire auprès des hommes et non auprès de Dieu; mais que s'il a été justifié par la foi et par les effets de la foi, c'est-à-dire par les œuvres procédant de sa foi, il ne s'ensuit nullement qu'il n'en ait eu aucune gloire auprès de Dieu; car enfin de telles œuvres étaient l'ouvrage de la grâce, très-propres à glorifier Dieu et à rendre Abraham plus agréable à ses yeux. Donc l'Apôtre n'a prétendu exclure de la justification d'Abraham que les œuvres faites sans la foi et sans la grâce, et non celles qui sont les fruits de l'une et de l'autre.

Que si, monsieur, vous considérez les inconvénients que S. Paul trouve à faire dépendre la justification de l'homme des œuvres de la loi, vous serez encore plus convaincu qu'il parle uniquement des œuvres de la loi de Moïse, ou des œuvres de la loi naturelle, et nullement des œuvres de la religion chrétienne faites par le mouvement du Saint-Esprit et dans les principes de la foi; car s'il parlait de ces dernières, comment pourrait-il en tirer les conséquences sur lesquelles il appuie si fort dans son Epître aux Romains et dans celle aux Galates? *S'il n'y avait*, dit-il, *que ceux qui ont reçu la loi qui fussent les héritiers, la foi serait anéantie et la promesse deviendrait vaine* (2); *si la loi nous justifie, c'est donc en vain que Jésus-Christ est mort* (3); *si l'héritage eût dû être donné par la loi, ce n'eût donc pas été en vertu de la promesse* (4); *vous qui voulez être justifiés par la loi, vous vous rendez Jésus-Christ inutile, vous êtes déchus de la grâce* (5). Qui ne voit que toutes ces conséquences sont très-justes, en supposant qu'on est justifié par les œuvres de la loi de Moïse, ou par les seules forces de la nature? car si la loi et la nature suffisaient pour obtenir la justice et le salut, qu'eût-il été en effet besoin que Jésus-Christ mourût pour nous y faire parvenir? sa vie et sa mort, ses mérites et sa grâce, tout cela ne nous serait-il pas devenu parfaitement inutile?

Vous n'ignorez pas, monsieur, la promesse que Dieu fit à Abraham, lorsqu'il lui ordonna de sortir de son pays pour passer dans la terre de Chanaan: *Je vous ferai*, lui dit-il, *le père d'un grand peuple, et toutes les nations de la terre seront bénies en vous* (1); promesse qui lui fut renouvelée au chap. 22 de la Genèse, après qu'il eut signalé son obéissance par la disposition qu'il témoigna de vouloir sacrifier son fils. Or, dit l'Apôtre, s'il n'y a que ceux qui descendent d'Abraham selon la chair et qui ont reçu la loi de Moïse (c'est le raisonnement de S. Paul contre plusieurs Juifs convertis qui conservaient beaucoup d'attachement pour les observances légales, et n'avaient que du mépris pour les gentils, qu'ils regardaient comme indignes de participer à la grâce de l'Evangile), s'il n'y a, dit-il, que les enfants d'Abraham et les disciples de Moïse qui aient part à la bénédiction d'Abraham, et que ceux qui sans pratiquer la loi sont les imitateurs de sa foi n'y aient point de part, il est clair que la promesse faite à Abraham sera vaine; il est encore clair que si la foi qui a justifié le père des croyants de la manière dont nous l'avons dit, ne peut justifier également ceux qui croient après lui et comme lui, la foi sera anéantie.

Mais comment nous persuadera-t-on que si des œuvres faites avec le secours de la grâce, et émanées de la foi, sont regardées comme des moyens propres à parvenir à la justice et à la sainteté, il sera en ce cas inutile que Jésus-Christ soit mort pour nous; que ses mérites ne nous serviront de rien; que nous serons déchus de sa grâce; que la promesse sera vaine et que la foi sera anéantie? Est-ce donc que la mort de Jésus-Christ n'est pas, dans nos principes, le prix de toutes les grâces qui nous font agir? N'est-ce pas par Jésus-Christ que nous obtenons le pardon de nos péchés, n'y ayant que lui qui ait pu satisfaire pour nos dettes, et nous ne le pouvant en aucune façon? La foi, qui est la racine de tout le bien qui est en nous, n'est-elle pas, selon nous, un pur don de Dieu, dont nous sommes uniquement redevables aux mérites de la passion de son Fils? Dieu nous ayant promis la rémission de nos péchés, moyennant de certaines conditions; si, en satisfaisant aux conditions qui nous ont été prescrites, nous obtenons l'effet de la promesse divine, sera-ce par là même que la promesse deviendra vaine? Qu'en pensez-vous, monsieur? les conclusions de l'Apôtre vous paraissent-elles concluantes contre nous? et peut-on soupçonner S. Paul d'avoir voulu combattre le système de notre doctrine par des raisonnements qui visiblement porteraient à faux? Donc, encore une fois, l'Apôtre, en excluant les œuvres de la justification, n'a pas prétendu en exclure celles qui ont la foi et la grâce pour principe.

Vous ne désapprouverez pas, monsieur, que je me sois un peu étendu sur une difficulté qui est la plus apparente de toutes celles que vos savants nous objectent, et dont ils font le plus de bruit. Vous voyez que je n'en ai rien dissimulé; j'ai rapporté bien exactement tous les textes qui semblent la grossir: mais que peuvent tous ces textes pour établir votre doctrine? Qu'on les examine de près, et on verra qu'ils ne servent qu'à nous armer contre vous.

Luther a si bien senti la faiblesse de tous les raisonnements qu'il a fondés sur les Epîtres de S. Paul, que n'y trouvant pas de textes assez clairs ni assez concluants à son gré, il a eu recours à la falsification la plus insigne. Car au lieu de rendre le 28[e] verset du 3[e] chap. de l'Epître aux Romains tel qu'il est dans l'original: *Nous estimons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi*, il a traduit: Nous estimons que l'homme est justifié *par la seule foi*, sans les œuvres de la loi, ajoutant au texte le mot *seule*, qui

(1) *Gratiâ enim estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est, non ex operibus, ne quis glorietur.* Eph. 2, 8, 9.

(2) *Si enim qui ex lege, hæredes sunt, exinanita est fides, abolita est promissio.* Rom. 4, 14.

(3) *Si enim per legem justitia, ergo Christus gratis mortuus est.* Gal. 2, 21.

(4) *Nam si ex lege hæreditas, jam non ex promissione.* Gal. 3, 18.

(5) *Evacuati estis à Christo, qui in lege justificamini, gratiâ excidistis.* Gal. 5, 4.

(1) *Faciam te in gentem magnam... In te benedicentur universæ cognationes terræ.* Gen. 12, 2, 3; item 22, 17, 18.

ne se trouve ni dans le grec ni dans le latin.

Vos ministres ont beau vouloir justifier Luther, en disant qu'il a pris le véritable sens des paroles de S. Paul; je n'ignore pas que c'est la prétention de Luther et celle de ses disciples. Mais il ne s'agit point ici de prétention, vu surtout que nous ne convenons pas du fait; il s'agissait de rendre le texte de S. Paul par une version fidèle, exacte, par des paroles qui ne disent ni plus ni moins que le texte; or c'est ce que Luther n'a pas fait; bien loin de là, ne trouvant pas de texte qui donnât l'exclusion aux œuvres de la loi chrétienne, il en a forgé un qui les exclut positivement; car s'il est vrai que l'homme soit justifié par la foi toute seule, il sera vrai aussi de dire que ni les œuvres de la loi judaïque, ni les œuvres de la loi chrétienne n'ont aucune part à la justification, au lieu que le texte de l'Apôtre subsistant tel qu'il est, sans y ajouter le mot *seule*, laisse lieu à la distinction que nous employons. Donc la traduction de Luther en dit plus que le texte original, donc elle est vicieuse et infidèle.

Les théologiens catholiques ne manquèrent pas de reprocher à Luther cette falsification, mais quelle fut sa réponse? « Vous paraissez surpris, dit-il en écri« vant à un de ses amis, de ce que j'ai dit que nous « sommes justifiés par la seule foi, bien que ce mot « *seule* ne se trouve point dans le texte de l'Apôtre; « si votre papiste s'en scandalise, ajoute-t-il, dites« lui qu'un papiste et un âne est une même chose; « toute la raison que j'ai à rendre de cette addition, « c'est que je veux que le mot de *seule* y soit, je le « commande, ma volonté doit servir de raison (1).... « Il y a longtemps, poursuit-il, que je sais que le mot « *seule* ne se trouve ni dans le texte latin ni dans « le texte grec; mais je ne me repens que d'une « chose; c'est de n'avoir encore ajouté à ce pas« sage deux autres mots, en traduisant *sans toutes les* « *œuvres de toutes les lois*, afin que l'on vît que l'homme « est justifié sans aucunes œuvres, de quelque loi que « ce puisse être..; que ces ânes de papistes, continue« t-il, enragent, jusqu'à perdre l'esprit de dépit, ils « ne m'ôteront pas ce mot qui doit demeurer dans mon « Testament. »

Je ne vous dissimulerai pas, monsieur, que s'il m'était permis d'être curieux de ce qui se passe dans votre intérieur, je n'aimasse à savoir les pensées qui vous viennent dans l'esprit au sujet de ces étonnantes paroles; oserais-je vous demander, si vous êtes fort édifié de la modestie et de la modération de Luther? trouvez vous que ce soit là le langage d'un homme spécialement éclairé de Dieu? est-ce à des gens de cette espèce que le Saint-Esprit communique ses lumières les plus pures? et est-il à présumer qu'il en fait ses organes? Pensez-en ce qu'il vous plaira, monsieur, ou plutôt évitez de rien penser sur ce sujet; car c'est assez le parti que vous prenez dans ces occasions; pour moi, je croirai rendre justice à votre bon sens en me persuadant que vous aurez bien moins de peine à croire que les bonnes œuvres ont part à la justification, que vous n'en aurez à vous persuader qu'un homme qui pense et qui parle comme fait ici Luther ait été choisi de Dieu comme un vase d'élection pour dissiper les ténèbres de l'erreur, et rétablir la pureté de la foi. Il y a dans les paroles rapportées un orgueil si outré, pour ne pas dire si extravagant, que vous ne pouvez vous empêcher d'y voir une incompatibilité absolue avec l'Esprit de Dieu; mais ce n'est pas là la seule réflexion que j'ai à faire; celle qui regarde plus directement et plus immédiatement mon sujet, c'est qu'il faut que Luther se soit trouvé bien court de preuves propres à établir son sentiment, puisqu'il a cru devoir falsifier un texte pour suppléer à ceux qui lui manquaient.

Je crois, monsieur, en avoir assez dit pour prouver que votre doctrine sur l'article de la justification n'est rien moins que la doctrine de S. Paul, qu'elle est très-éloignée de la pensée et du dessein de cet apôtre, et de plus très-formellement opposée à plusieurs textes de l'Ecriture. Je dois présentement venir à la preuve de la seconde des trois propositions que j'ai opposées à vos prétentions, et faire voir que votre doctrine sur le même article n'a rien par-dessus la nôtre, ni pour relever la gloire des mérites de Jésus-Christ, ni pour tranquilliser les consciences, et que c'est bien en vain que les chefs de votre réforme se sont flattés de ce double avantage. Mettons, monsieur, s'il vous plaît, tout préjugé à part, et vous ne tarderez pas à reconnaître que nous pensons sur les mérites de Jésus-Christ, comme il convient d'en penser, et que, sans nous flatter d'une folle sécurité, nous avons des moyens très-solides d'apaiser les remords d'une conscience inquiète.

DEUXIÈME PROPOSITION : *La doctrine de Luther n'a aucun avantage sur la nôtre pour relever la gloire des mérites de Jésus-Christ.*

Quelle plus haute idée peut-on avoir des mérites du Sauveur que de reconnaître, comme nous reconnaissons, premièrement que l'homme pécheur ne peut retourner à Dieu sans y être excité par des mouvements salutaires (1) qui sont autant de grâces que Jésus-Christ nous a méritées par le prix de son sang; en second lieu, que tous les efforts de l'homme pécheur, quoique aidé d'un secours surnaturel (2), sont de beaucoup trop faibles pour pouvoir mériter la rémission des péchés, cette rémission n'étant accordée au pécheur pénitent que par la pure miséricorde de Dieu, gratuitement et uniquement en vue des mérites de Jésus-Christ *en qui et par qui*, comme dit S. Paul (Col. 1, 20), *il s'est fait une réconciliation de toutes choses avec Dieu, et qui, par le sang qu'il a répandu sur la croix, a donné la paix à ce qui est dans le ciel et à ce qui est sur la terre.* En troisième lieu, que quoique Dieu exige de la part du pécheur de certaines dispositions pour le recevoir en grâce, le pécheur ne peut néanmoins apporter ces dispositions sans le secours de la grâce de Jésus-Christ (3), et que, quelque excellentes qu'elles puissent être, elles n'ont néanmoins aucune proportion pour égaler le prix de la grâce justifiante, don inestimable dont nous sommes uniquement redevables aux mérites du Fils de Dieu. En quatrième lieu, que Jésus-Christ répand continuellement sa vertu dans ceux qui sont justifiés, comme le chef dans les membres, et le cep de la vigne dans ses branches, cette vertu précédant, accompagnant et suivant toutes leurs bonnes œuvres, qui sans elle ne pourraient être agréables à Dieu, ni méritoires (4).

Voilà, monsieur, la doctrine de l'Eglise catholique, touchant le prix et l'efficace des mérites de Jésus-Christ, renfermée dans ces quatre articles et enseignée en termes formels par le concile de Trente. Or je vous demande si c'est là une doctrine à obscurcir

(1) *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.* T. 5 dit. Jen., per Donat. Ritzenhain, an. 1561, p. 141.

(1) *Declarat sancta synodus justificationis exordium in adultis à Dei per Jesum Christum præveniente gratiâ sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, quâ nullis eorum existentibus meritis vocantur.* Conc. Trident., sess. 6, cap. 5.

(2) *Causa meritoria justificationis est Dominus noster Jesus Christus, qui, cùm essemus inimici, propter nimiam charitatem quâ dilexit nos, suâ sanctissimâ passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit.* Sess. 6, cap. 7.

(3) *Nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.* Sess. 6, c. 8.

(4) *Ille ipse Christus Jesus tanquàm caput in membra, et tanquàm vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influit, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur, et sine quâ nullo pacto Deo grata et meritoria esse possunt.* Sess. 6, c. 16.

les mérites de Jésus-Christ, et si le reproche que vos ministres nous en font n'est pas la plus indigne de toutes les calomnies.

Mais, nous disent-ils, vous reconnaissez dans l'homme juste une justice qui est propre à l'homme, au lieu que les protestants n'en reconnaissent pas d'autre que celle de Jésus-Christ, qui est imputée de telle sorte à l'homme, qu'il n'est juste que de la justice de Jésus-Christ même : or, ajoutent-ils, cette manière de donner tout à Jésus-Christ et de ne rien donner à l'homme est incomparablement plus propre à relever l'éclat de la gloire des mérites de Jésus-Christ.

Je réponds que nous reconnaissons en effet dans l'homme juste une justice inhérente et intrinsèque, n'étant pas possible que l'homme soit juste d'une justice qui soit hors de lui, comme il ne se peut qu'il soit fort, sage, savant, d'une force, d'une sagesse et d'une science qui soient hors de lui; mais nous disons en même temps que cette justice inhérente et intrinsèque, qui n'est autre chose que la grâce habituelle, est un pur don du Saint-Esprit et le fruit inestimable de la passion du Sauveur, n'y ayant que Jésus-Christ, comme je l'ai déjà marqué plus d'une fois, qui ait pu nous mériter un don si précieux, et l'homme pécheur ne le pouvant en aucune façon. Autre chose est donc que Jésus-Christ nous ait mérité notre justice; autre chose est qu'il soit lui-même notre justice. Autre chose est qu'il ait satisfait pour nous, et que ses satisfactions soient regardées comme si c'étaient les nôtres; autre chose est que nous soyons formellement justes de la justice de Jésus-Christ même. Nous reconnaissons qu'il est la cause méritoire de toute la justice qui est en nous; mais nous disons que notre justice est très-distinguée de la sienne, parce qu'il ne se peut que la justice de Jésus-Christ soit en même temps, s'il m'est permis de parler ici le langage de l'école, et la cause efficiente morale, et la cause formelle qui nous rend justes.

Ce serait bien à tort qu'on nous reprocherait de nous écarter en cela du langage de l'Écriture, puisqu'il y est dit que *nous sommes justifiés gratuitement par la grâce, en vertu de la rédemption faite par Jésus-Christ* (1); que *l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné* (2), que *ceux qui ont reçu la grâce, le don et la justice en abondance régneront dans la vie par Jésus-Christ* (3); que *Dieu a répandu abondamment sur nous le Saint-Esprit, afin qu'étant justifiés par sa grâce, nous devenions selon notre espérance les héritiers de la vie éternelle* (4); où vous voyez, monsieur, que la grâce de Dieu, le don du Saint-Esprit, la justice, la charité, ce qui est une même chose exprimée en différents termes, nous est donnée comme restant dans nous, comme nous étant intérieure, et que c'est ce qui nous rend justes et héritiers de la vie éternelle.

Je n'ignore pas, monsieur, que vos savants distinguent entre la justification et la sanctification, et qu'ils prétendent que la chose dont je viens de parler et que l'Apôtre exprime en différents termes appartient à la sanctification, et non à la justification, qu'ils font consister uniquement dans la rémission des péchés; mais je dis à cela que puisqu'ils conviennent avec nous du fond de la chose, en reconnaissant qu'il y a dans l'homme juste une grâce, une justice, une charité, qui le sanctifient, le reste ne peut guère être qu'une question de nom; savoir si ce don intérieur à l'homme juste appartient à la justification ou à la sanctification; si la sanctification diffère de la justification, ou si ce ne sont pas des termes à peu près synonymes.

J'ajoute que s'il s'agit ici de régler le langage, il est très-clair par les passages de S. Paul que je viens de citer, que la grâce de Dieu, le don du Saint-Esprit, la charité, appartiennent très-véritablement à la justification; vous n'avez, monsieur, qu'à relire ces passages pour vous en convaincre.

Certainement la justification ne délivre pas seulement des peines de l'enfer, elle donne aussi droit à la gloire des bienheureux; or la seule rémission des péchés ne délivre que des peines de l'enfer, et ne donne aucun droit à la gloire des bienheureux; donc la seule rémission des péchés ne fait pas, comme vous le prétendez, toute la justification de l'homme; donc la grâce intérieure, qui sanctifie l'homme et qui lui donne droit à la gloire, fait aussi partie de la justification.

Il est de plus très-sûr que la justification nous procure les glorieuses qualités d'être les amis, les enfants, les domestiques de Dieu, les concitoyens des saints; or ce n'est pas la seule rémission des péchés qui fait tout cela; donc la justification renferme autre chose que la simple rémission des péchés.

L'amitié de Dieu n'est rien moins que stérile, Dieu ne se contente pas de vouloir du bien à ses amis, il leur en fait; or le bien que Dieu veut à ceux qu'il justifie est leur sanctification, suivant cette parole : *C'est la volonté de Dieu que vous soyez saints* (1); donc la grâce justifiante ne se termine pas, comme on enseigne chez vous, à une simple bienveillance, ni à une faveur purement extrinsèque; et il est nécessaire de convenir que l'effet immédiat de cette grâce est de sanctifier et de renouveler l'âme d'une manière à la rendre agréable aux yeux de Dieu.

C'est là si bien le sentiment de S. Augustin, que quelque envie qu'eût Calvin de nous le disputer, il n'a vu d'autre parti à prendre que de rejeter ici l'autorité du saint docteur, quoique ce soit de tous les Pères de l'Église le seul pour lequel Calvin a témoigné conserver quelque déférence. *Il ne faut pas*, dit ce prétendu réformateur, *il ne faut pas écouter Augustin, lorsqu'il enseigne que la grâce justifiante comprend la sanctification, par laquelle nous sommes régénérés à une vie nouvelle* (2).

Que si, monsieur, pour soutenir votre justice imputée, vous nous objectez le passage de S. Paul, où il est dit que *Jésus-Christ a été fait notre sagesse, notre justice, notre sainteté et notre rédemption* (3), et que vous prétendiez en conclure qu'il n'y a donc dans nous d'autre justice que celle de Jésus-Christ qui puisse nous donner la qualité de justes, nous répondrons que Jésus-Christ est ici appelé notre justice comme Dieu est appelé notre force et notre patience dans les Psaumes (4); non que nous soyons forts de la force de Dieu même, patients de la patience de Dieu même; mais parce que notre force et notre patience viennent uniquement de Dieu : et pour ne pas sortir du texte que vous nous objectez, je dis que Jésus-Christ est notre justice comme il est notre sagesse, le texte mettant l'une et l'autre sur la même ligne. Or nous ne sommes pas sages de la sagesse de Jésus-Christ, en sorte que notre sagesse ne soit pas distinguée de la

(1) *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu.* Rom. 3, 24.

(2) *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Rom. 5, 5.

(3) *Multò magis abundantiam gratiæ et donationis recipientes in vitâ regnabunt per Jesum Christum.* Rom. 5, 17.

(4) *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritûs sancti, quem effudit in nos abundè per Jesum Christum Salvatorem nostrum, ut justificati gratiâ ipsius hæredes simus secundùm spem vitæ æternæ.* Tit. 3, 5, 6, 7.

(1) *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra.* 1 Thessal. 4, 3.

(2) *At ne Augustini quidem sententia recipienda est, qui gratiam ad sanctificationem refert, quâ in vitæ novitatem per Spiritum regeneramur.* Lib. 3 Instit., c. 11, § 15, edit. Amstelod. apud J. Jac. Schipper, p. 195.

(3) *Ex ipso autem vos estis in Christo Jesu, qui factus est nobis sapientia à Deo, et justitia, et sanctificatio, et redemptio.* 1 Cor. 1, 30.

(4) *Diligam te, Domine, fortitudo mea.* Ps. 17, 1. *Tu es patientia mea, Domine.* Ps. 70, 5.

sienne ; mais il est dit de Jésus-Christ qu'il est notre sagesse, parce que c'est lui qui, par ses divines leçons et ses divines lumières, nous communique la véritable sagesse ; donc, par la même raison, nous ne sommes pas justes de la justice de Jésus-Christ, de telle sorte que notre justice ne soit pas distinguée de la sienne ; mais il est dit de Jésus-Christ qu'il est notre justice, parce que c'est à ses mérites que nous sommes redevables de toute la justice qui est en nous. C'est ainsi, monsieur, qu'un texte, qui vous paraissait des plus plausibles pour établir votre justice imputée, nous donne tout l'avantage possible pour expliquer et justifier notre sentiment.

Mais, ajoute-t-on, S. Paul méprisait la justice qui lui était propre et intrinsèque, et ne faisait cas que de celle de Jésus-Christ, car il dit : *J'ai renoncé à toutes choses, et je les considère comme de la boue, afin que je puisse posséder Jésus-Christ, et que je sois trouvé en lui non pas juste de ma justice, qui vient de la loi, mais de celle qui vient de la foi en Jésus-Christ, et qui est la justice de Dieu par la foi* (1) ; d'où vos théologiens concluent que la justice qui nous est propre et intrinsèque est une justice imparfaite et méprisable, et qu'il n'y a que la justice de Jésus-Christ qui, nous étant appliquée par la foi, puisse nous rendre agréables aux yeux de Dieu et nous rassurer contre la sévérité de ses jugements.

Je réponds que S. Paul n'avait garde de mépriser la grâce sanctifiante, qui faisait sa justice propre et intrinsèque, et qu'il savait être le plus précieux des dons du Saint-Esprit ; mais qu'il méprisait la justice qui lui venait de la loi de Moïse, c'est-à-dire qu'il ne faisait aucun cas de tous les avantages qu'il avait possédés en qualité de Juif, ni de la réputation qu'il s'était acquise parmi ses frères en se distinguant par sa ferveur à pratiquer les observances de la loi. Voilà ce qu'il regardait comme de la boue et des ordures.

S. Augustin enseigne que la justice appelée par l'Apôtre *la justice de Dieu*, est celle qui est en nous par sa libéralité, et que notre justice est celle que nous acquérons ou prétendons pouvoir acquérir par nos propres forces et sans la grâce de Jésus-Christ (2) ; selon cette explication il est aisé de comprendre pourquoi S. Paul témoigne estimer infiniment la première et ne faire aucun cas de la seconde.

Pour ce qui est des œuvres qui procèdent de la foi en Jésus-Christ, qui se font avec le secours de sa grâce et qui augmentent la justice de ceux qui sont déjà justifiés, l'Apôtre était bien éloigné de les regarder comme de la boue et des ordures, ainsi que le prétend Kemnitius (3), puisque dans son Epître aux Galates il les nomme les fruits du Saint-Esprit (4), et qu'il se tient pour assuré que *le juste Juge lui rendra la couronne de justice pour avoir soutenu un glorieux combat et pour avoir achevé sa course* (1), ce qu'il n'a fait qu'en pratiquant une infinité de bonnes œuvres. Il n'y avait qu'un homme aussi entêté de ses idées que l'a été Kemnitius qui pût se porter jusqu'à traiter de boue les fruits du Saint-Esprit, et prétendre que le juste Juge en couronnant les bonnes œuvres ne couronnera que des ordures.

Nous ne condamnons pas pour cela absolument l'expression de la justice imputée : car Jésus-Christ seul ayant pu satisfaire pour nous, et ses satisfactions nous étant appliquées comme si nous avions satisfait nous-mêmes, on peut très-bien dire dans ce sens que sa justice nous est imputée, comme si c'était la nôtre ; en effet les mérites de Jésus-Christ sont en quelque façon à nous, puisqu'ils sont entièrement consacrés à notre profit, et nous sommes parfaitement en droit de les offrir au Père éternel comme le prix de notre réconciliation.

Nous savons d'ailleurs que ce n'est pas par la justice inhérente qui est dans nous que nous satisfaisons pour nos péchés, ni pour la peine éternelle qui leur est due ; mais que cette justice inhérente, la rémission de nos péchés et la rémission des peines éternelles, sont autant d'effets des mérites et des satisfactions de Jésus-Christ, qui nous sont communiquées dans la justification, ainsi que le concile de Trente l'enseigne expressément (2).

Ce que nous blâmons dans votre justice imputée, c'est que contre le témoignage de l'Ecriture, elle exclut toute justice intrinsèque qui puisse nous rendre agréables à Dieu, et que de plus il est aussi inconcevable à la raison humaine que nous puissions être justes de la justice d'autrui et d'une justice qui soit hors de nous qu'il est inconcevable qu'une muraille puisse être blanche d'une blancheur qui soit hors de la muraille, ou que Hector puisse être fort de la force d'Achille. *Il ne faut pas se mettre en peine*, dit Kemnitius, *si notre doctrine, étant aussi solidement établie qu'elle l'est dans l'Ecriture, donne dans des absurdités philosophiques* (3). Vous avez vu, monsieur, ce qui en est, c'est-à-dire si les preuves que vous tirez de l'Ecriture en faveur de votre justice imputée sont aussi solides que votre Kemnitius a bien voulu se le figurer ; pour nous il nous suffit que nos plus grands adversaires reconnaissent que votre doctrine renferme des absurdités philosophiques, pour que nous ne la croyions pas propre à relever la gloire des mérites de Jésus-Christ ; car Jésus-Christ ne prétend pas être glorifié par des imaginations mal concertées, ni aux dépens du bon sens.

Nous concevons fort bien que quelqu'un peut satisfaire pour autrui ; mais nous ne concevrons jamais que l'on puisse être juste de la justice d'autrui ; c'est là un mystère du nouvel évangile impénétrable à la raison humaine, et pour qualifier ce point de doctrine comme il le mérite, de l'aveu même de Kemnitius, c'est une vraie *absurdité philosophique*. De notre part nous donnons à Jésus-Christ tout ce qu'on peut lui donner selon la droite raison éclairée par les lumières de la foi, faisant une haute profession de reconnaître

(1) *Propter quem omnia detrimentum feci, et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam, et inveniar in illo non habens meam justitiam, quæ ex lege est, sed illam quæ ex fide est Christi Jesu, quæ ex Deo est justitia in fide.* Phil. 3, 8, 9.

(2) *Quotquot ergo, adjuncto solo adjutorio legis, sine adjutorio gratiæ, confidentes in virtute suâ suo spiritu aguntur, non sunt filii Dei, tales sunt de quibus idem dicit Apostolus quia ignorantes Dei justitiam, et suam quærentes statuere, justitiæ Dei non sunt subjecti. De Judæis hæc dixit, qui de se præsumentes gratiam repellebant, et in Christum propterea non credebant... In lege suam justitiam constituerunt, quando eamdem legem suis viribus se implere posse credebant, ignorantes Dei justitiam, non quâ justitiâ Deus justus est, sed quæ justitia est homini ex Deo.* Lib. de Gratiâ et lib. Arbit., c. 12, t. 7 edit. Froben., p. 1310.

(3) *Part.* 1, *de Justif.*, edit. Francof. pag. 245, n. 20.

(4) *Fructus autem Spiritûs charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.* Gal. 5, 22, 23.

(1) *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi, in reliquo mihi reposita est corona justitiæ, quam reddet mihi in illâ die justus Judex.* 2 Tim. 4, 7, 8.

(2) *Quanquàm nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in hâc impii justificatione fit, dùm ejusdem sanctissimæ passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, atque ipsis inhæret.* Sess. 6, c. 7.

(3) *Ideò, cùm habeamus sententiæ nostræ in Scripturâ certa et firma fundamenta, non est curandum, etiamsi incurrat in absurditatem philosophicam.* In Exam. conc. Trid., part. 1, edit. Francof., p. 267, n. 10.

que tout le bien surnaturel qui est en nous nous vient des mérites de Jésus-Christ, et disant de grand cœur avec S. Paul : *Loué soit Dieu le Père qui nous a bénis en Jésus-Christ de toute bénédiction spirituelle* (Ephes 1, 3). Voilà, monsieur, ce qui est uniquement propre à exalter les mérites du Sauveur; tout ce que vous y ajoutez de plus ne s'accordant ni avec l'Ecriture, ni avec les principes de la raison, ne peut leur donner le moindre relief.

Voyons présentement si par votre doctrine sur l'article de la justification, vous réussissez mieux que nous à tranquilliser les consciences inquiètes. C'est un autre avantage dont se sont flattés les chefs de votre prétendue réforme, et c'est à force de le promettre et de le vanter qu'ils sont parvenus à faire goûter leur nouvelle doctrine à ceux qui n'y ont pas pris garde de plus près; mais vous allez voir, monsieur, que cet avantage n'est pas moins imaginaire que les précédents, et que si vous suivez vos propres principes, vous ne trouvez rien qui vous conduise plutôt que nous à cette tranquillité de conscience que vous recherchez si fort, tandis que vous refusez de prendre les moyens les plus convenables pour vous la procurer.

Vos théologiens n'exigent, comme vous le savez, monsieur, d'autres dispositions pour obtenir la justification, que la foi en Jésus-Christ, et prétendent que pourvu que le pécheur croie fermement que Jésus-Christ est mort pour lui et qu'il a satisfait pour ses péchés, il est justifié en acceptant par la foi les mérites et les satisfactions de Jésus-Christ, qui lui sont offerts par la divine miséricorde. Or, ajoutent-ils, chacun peut s'assurer et sentir en soi-même s'il a cette foi et cette confiance aux mérites du Sauveur; il peut donc s'assurer également de la rémission de ses péchés, et tranquilliser parfaitement sa conscience. Si l'on fait, disent-ils, dépendre la justification de la condition des bonnes œuvres, nous serons toujours incertains si nos péchés nous sont remis (1); car nous ne pourrons jamais savoir si nous aimons assez Dieu, si nous avons une contrition assez vive, un propos assez ferme, ni si nous avons les autres dispositions qu'on exige dans le système de la doctrine catholique; au lieu que la foi, ne comptant point sur le mérite et la dignité des œuvres, et ne s'appuyant que sur la promesse de Dieu, qui ne peut nous manquer, nous donne toute la certitude que nous pouvons désirer. Voilà, monsieur, votre rare secret de tranquilliser les consciences.

Mais outre que ce secret suppose pour principe que l'homme est justifié par la seule foi, principe qui a déjà été détruit, je vous prie de remarquer que vos théologiens ne se contentent pas d'une foi telle qu'elle, mais qu'ils veulent une foi bien conditionnée; c'est-à-dire une foi qui soit accompagnée ou suivie d'une douleur sincère de ses péchés, d'un ferme propos de n'y plus retomber, d'un véritable amour de Dieu (2), etc.; déclarant que si la foi n'est pas de nature à produire ces effets, ce n'est point une véritable foi et qu'elle n'est nullement propre à justifier; de sorte qu'à considérer le fond de l'affaire, vous exigez les mêmes choses que nous, quoique vous les placiez dans un autre ordre et dans un autre rang. Nous voulons que la contrition et le bon propos soient des dispositions nécessaires à la justification, et vous voulez que ce soient des fruits inséparables de la foi justifiante; quoi qu'il en soit, toujours est-il également vrai que suivant votre plan, comme suivant le nôtre, on ne peut être justifié sans être véritablement contrit de ses péchés et sans avoir un ferme propos de s'amender; car enfin vous voulez qu'on ne puisse être justifié que par une foi bien conditionnée, et selon vous la foi bien conditionnée amène avec elle la contrition et le bon propos, etc.; donc vous ne pouvez disconvenir que la contrition et le bon propos, etc., ne soient nécessaires à la justification; c'est une conclusion que votre célèbre Gérard ne désavoue pas (1), s'y sentant forcé par le raisonnement que je viens de faire.

Or la chose étant ainsi, permettez-moi, monsieur, de vous demander en quoi vous avez plus de facilité que nous pour calmer les inquiétudes de la conscience? Si c'est parce que nous exigeons de certaines dispositions, comme sont la contrition et le bon propos, que nous ne pouvons nous rassurer, n'est-ce pas pour vous le même sujet d'inquiétude, dès que vous reconnaissez comme nous la nécessité de la contrition et du bon propos, quoiqu'il vous plaise leur donner un autre nom que celui de disposition? car enfin c'est un point de doctrine bien avoué chez vous que si vous n'avez la contrition et le bon propos, tels qu'ils doivent être, vous n'avez pas une foi propre à vous justifier. Donc si vous ne pouvez être sûrs que votre contrition et votre bon propos aient les qualités requises, vous ne pouvez être sûrs de votre foi ni de votre justification; donc la nécessité de l'un et de l'autre est pour vous comme pour nous la même source d'incertitude.

Non seulement la méthode dont vous vous servez pour tranquilliser les consciences n'a aucun avantage sur la nôtre, puisque, comme vous venez de le voir, elle a à vous rassurer sur les mêmes chefs d'inquiétude; mais qui plus est, si vous me permettez de le dire, elle n'aboutit qu'à vous procurer une paix fausse, séduisante et illusoire; car vous voulez que le pécheur se confiant aux mérites de Jésus-Christ croie comme un article de foi que ses péchés lui sont remis; c'est la doctrine expresse de votre Confession d'Augsbourg, qui dit que *les hommes sont gratuitement justifiés par la foi* (2), *lorsqu'ils croient fermement qu'ils sont reçus en grâce, et que leurs péchés leur sont remis en considération de Jésus-Christ, parce qu'il a satisfait par sa mort pour nos péchés, et que c'est cette foi que Dieu leur impute à justice*. Et l'Apologie ajoute que *celui qui doute de la rémission de ses péchés fait un outrage atroce à Jésus-Christ, puisqu'il juge que son péché est plus grand et plus efficace que la mort et la promesse de Jésus-Christ* (3).

D'où il est manifeste que le pécheur croyant en Jésus-Christ et à ses mérites, doit, à ce que vous prétendez, se tenir aussi sûr de la rémission de ses pé-

(1) *Si fides accipit remissionem peccatorum propter dilectionem, semper erit incerta remissio.* Apol. Conf., art. 2, de Justificatione; typis Scholvini, p. 81. *Si pendet ex conditione operum nostrarum remissio peccatorum, prorsùs erit incerta.* Art. 3, de Dilect. et Implet. leg., p. 95.

(2) *Nos quoque dicimus quòd dilectio fidem sequi debeat.* Apol., art. 2, de Justific.; typis Scholvini, p. 81. *Si quis dilectionem abjecerit, etiamsi magnam habet fidem, tamen non retinet illam.* Art. 3, de Dilect. et Implet. legis, p. 102. *Vera et salvans fides in iis non est qui contritione carent, et propositum in peccatis pergendi et perseverandi habent.* Ex solidâ et planâ Declarat., p. 688. *Fides in nullo subjecto datur quod non simul Deum diligat, et benè operari studeat.* Gerard., lib. 2, part. 3, art. 23, c. 2, edit. Francof., p. 1463.

(1) *Sano sensu concedi potest actus illos, nempe spei, timoris et pœnitentiæ requiri ad justificationem; quia enim ad justificationem requiritur fides, quæ non potest esse sine illis actibus, ideò etiam suo modo actus illos ad fidem justificantem requiri admitti potest.* Lib. 2, part. 3, art. 23, c. 2, de Objecto fidei justif., edit. Francof., p. 1463.

(2) *Item docent quòd homines gratis justificentur propter Christum per fidem, cùm credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, quia suâ morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem Deus imputat pro justitiâ coram ipso.* Art. 4.

(3) *Si quis dubitat utrùm remittantur sibi peccata, contumeliâ afficit Christum, cùm peccatum suum judicat majus aut efficacius esse quàm mortem et promissionem Christi.* Art 3, de Dilect. et Impl., typis Scholv., p. 87.

chés, qu'il est sûr de l'efficace des mérites du Sauveur et de la vérité de sa promesse ; et c'est de là que vous tirez cette paix si chérie, qui vous donne tant d'estime et de goût pour la doctrine de Luther sur l'article de la justification. Mais je soutiens que l'assurance qu'on vous inspire étant de la nature dont on la fait, en la portant jusqu'à la certitude de la foi, je soutiens, dis-je, qu'une telle assurance est contraire à l'Ecriture sainte et à la raison, et qu'elle renferme une contradiction manifeste. Voyons si ce sont là des reproches outrés.

Je dis en premier lieu que telle assurance est contraire à l'Ecriture ; car quoi de plus formel que ces paroles des Proverbes : *Qui peut dire : Mon cœur est pur, et je suis exempt de péché* (1) ? et ces autres de Job : *Quand bien même je penserais n'avoir que des vues droites et sincères, je ne puis savoir si je ne m'aveugle pas* (2) ; et ces autres du Sage : *Ne soyez pas sans crainte touchant le péché dont vous croyez avoir obtenu le pardon* (3). S. Paul ne nous recommande-t-il pas de *faire l'œuvre de notre salut avec crainte et tremblement* (4) ? et S. Pierre d'*avoir grand soin d'assurer notre élection par les bonnes œuvres* (5) ? Qui eut jamais des lumières plus vives pour pénétrer dans les replis de son propre cœur que David et S. Paul ? et néanmoins le premier s'écrie : *Qui est l'homme qui connaisse tous ses péchés ? Seigneur, purifiez-moi des péchés qui me sont cachés et des péchés d'autrui dont je puis être coupable* (6) ; et le second déclare que *quoiqu'il ne se sente coupable de rien, il n'est pas néanmoins justifié pour cela* (7).

Je sais, monsieur, que vos savants expliquent ce dernier texte de S. Paul en disant que quoique cet apôtre ne se sentît coupable de rien, il ne comptait pas néanmoins de trouver sa justification dans l'innocence de ses mœurs, parce qu'il ne reconnaissait en soi d'autre justice que celle de Jésus-Christ. Mais qu'est-ce que cette réponse, si ce n'est une imagination de gens qui croient voir partout la foi aux mérites de Jésus-Christ et la justice imputée, lors même qu'il en est le moins question ? L'Apôtre parle ici du peu de cas qu'il faut faire du jugement des hommes, et de l'attention infinie qu'il faut avoir à celui de Dieu ; il dit qu'il se met peu en peine d'être jugé par les hommes, qu'il regarde leur jugement comme très-sujet à se tromper, qu'il compte lui-même fort peu sur son propre jugement, et que quoiqu'il ne se sente coupable de rien, il ne croit pas pour cela être justifié, que c'est au Seigneur à le juger ; c'est-à-dire que, quoique sa conscience ne lui reproche rien, il se pourrait néanmoins qu'il y eût en lui quelque chose qui le rendît coupable aux yeux du Seigneur ; voilà, monsieur, le véritable sens du texte, n'en déplaise à messieurs vos interprètes. Vous n'avez qu'à lire la suite des paroles pour vous en convaincre.

Si je n'ai point encore cité contre votre prétendue assurance le célèbre passage de l'Ecclésiaste, par lequel il est dit que *l'homme ne sait pas s'il est digne d'amour ou de haine* (8), ne pensez pas, monsieur, que ce soient les difficultés que vos théologiens forment contre ce texte qui me fassent hésiter à le rapporter. Kemnitius nous objecte d'abord : Eh quoi donc ! est-ce que les plus grands scélérats ne savent pas s'ils sont dignes d'amour ou de haine ? Je réponds que si Kemnitius y eût pris garde de plus près, il se fût abstenu de nous faire cette objection, puisqu'il est clair, par le verset qui précède immédiatement (1), qu'il n'est parlé là que des gens de bien et de probité. Et quand le professeur de Brunswick ajoute que le Sage prétend dire uniquement que la prospérité et l'adversité étant communes aux justes et aux méchants, l'homme ne peut juger par les événements de la vie s'il est digne d'amour ou de haine, je réponds qu'il est très-vrai que les événements de la vie, bons ou mauvais, ne peuvent effectivement nous donner une connaissance exacte de l'état de notre âme ; mais que la pensée du Sage n'a pas été pour cela de nous marquer l'égalité des événements comme la seule chose qui nous dérobe cette connaissance; car il ajoute immédiatement après que *tout reste incertain pour l'avenir* (2); or, s'il n'y avait que l'égalité des événements de la vie qui nous empêchât de connaître la vraie situation de notre âme, et que nous pussions nous assurer pleinement d'ailleurs par le témoignage que nous nous rendons à nous-mêmes, il ne serait pas vrai, en ce cas, que *tout reste dans l'incertitude pour l'avenir ;* donc le Sage n'a pas prétendu rapporter toute l'incertitude de l'homme aux seuls événements de la vie. Vous voyez, monsieur, que Kemnitius n'est fécond en objections que parce qu'il ne considère pas assez dans les passages qu'il attaque, la liaison qu'ils ont avec ce qui les précède et avec ce qui les suit immédiatement.

Si après les textes que je viens de citer, vous réfléchissez encore sur la nature des promesses qui nous sont faites dans l'Ecriture touchant la rémission de nos péchés, et que vous considériez qu'elles sont toutes conditionnelles, renfermant ou une condition tacite, ou une condition expressément marquée, ainsi que je l'ai déjà observé, ne trouverez-vous pas, monsieur, qu'il est contre la raison et le bon sens de se tenir si absolument sûr de l'effet de ces promesses, qu'on n'y voie pas la moindre raison d'en douter, tandis qu'on n'a pas la même certitude d'avoir satisfait à la condition ? Toutes les promesses faites au pécheur pénitent sont équivalentes à celle-ci : *Convertissez-vous vers moi, et je me convertirai vers vous* (3) ; c'est-à-dire retournez à moi par une pénitence sincère, et comptez d'être reçus favorablement ; renoncez à tout amour déréglé des créatures pour vous attacher à moi, et tenez pour sûr que je n'hésiterai pas à vous rendre mon amitié. Voilà, monsieur, une espèce de pacte que Dieu fait avec le pécheur, il s'agit de satisfaire aux articles de la convention : il est indubitable que Dieu ne manquera à rien de son côté; mais est-il également sûr que nous ne manquons à rien du nôtre ? avons-nous véritablement renoncé à toute attache au péché ? notre retour à Dieu est-il parfaitement sincère ? ne nous flattons-nous pas dans l'idée de la préférence que nous croyons donner à Dieu ? Si nous avons une certitude de foi sur tout cela, nous serons absolument certains que nos péchés nous sont remis ; mais si nous n'avons que des conjectures, des présomptions, une opinion bien fondée, une certitude morale touchant les dispositions que Dieu exige de nous, nous aurions tort de nous faire une plus forte persuasion d'avoir obtenu la rémission de nos péchés, et nous ne pourrions porter notre confiance sur ce sujet à un plus grand degré de certitude sans faire un très-mauvais raisonnement, qui serait de dire : *Je crois comme article de foi que Dieu me pardonnera mes péchés, si je suis bien disposé ; j'en ai des indices*

(1) *Quis potest dicere : Mundum est cor meum, purus sum à peccato.* Prov. 20, 9.

(2) *Etiamsi simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea.* Job. 9, 21.

(3) *De propitiato peccato noli esse sine metu.* Eccl. 5, 5.

(4) *Cum metu et tremore salutem vestram operamini.* Phil. 2, 12.

(5) *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.* 2 Pet. 1, 10.

(6) *Delicta quis intelligit ? ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo.* Psalm. 18,13.

(7) *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum, qui autem judicat me, Dominus est.* 1 Cor. 4, 4.

(8) *Nescit homo utrùm amore an odio dignus sit.* Eccl. 11, 1.

(1) *Sunt justi atque sapientes, et opera eorum in manu Dei ; et tamen nescit homo*, etc. Eccl. 11, 1.

(2) *Sed omnia in futurum reservantur incerta.* Ibid. 9,2.

(3) *Convertimini ad me, et convertar ad vos.* Zachar. 1, 3.

très-favorables ; donc je crois comme une vérité de foi que mes péchés me sont remis. Vous voyez, monsieur, que cette conclusion est très-mal tirée, la conclusion ne pouvant renfermer plus de certitude que n'en renferme la moins certaine des prémisses. Pour que le raisonnement fût juste, il faudrait dire : *Donc j'ai sujet de croire et d'espérer, sur des indices très-favorables, que mes péchés me sont remis.*

Et qu'on ne nous objecte pas ici le passage de S. Jean, par lequel il est dit : *Celui qui croit au Fils de Dieu, a le témoignage de Dieu dans soi-même* (1), pour en conclure que par la foi en Jésus-Christ nous sommes infailliblement sûrs d'être justifiés ; cette objection n'est bonne qu'à éblouir les simples, puisqu'il ne s'agit là nullement d'un témoignage qui nous rende certains de notre justification, mais d'un témoignage qui atteste la divinité de Jésus-Christ ; le verset qui précède immédiatement le fait connaître bien clairement : *Si nous recevons le témoignage des hommes,* dit S. Jean, *celui de Dieu est plus grand ; or c'est Dieu même qui a rendu ce témoignage plus grand de son Fils* (2). C'est ainsi que vos ministres ne craignent point d'abuser de l'Ecriture pour établir un dogme chéri, après quoi ils se vantent bien hautement de ne suivre que la pure parole de Dieu ; jugez, monsieur, ce qu'il est juste d'en penser.

Qu'on ne nous dise pas non plus que, selon S. Paul, c'est le Saint-Esprit lui-même *qui rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu* (3), et que le Saint-Esprit ne pouvant se tromper ni nous tromper, nous pouvons et devons compter bien sûrement sur son témoignage. Si cette objection a plus d'apparence que la précédente, elle n'a pas pour cela plus de solidité ; car nous répliquons qu'il est bien vrai que nous ne devons pas révoquer en doute le témoignage du Saint-Esprit, lorsque nous sommes sûrs que c'est véritablement le Saint-Esprit qui nous parle ; mais le point est de distinguer le langage du Saint-Esprit d'avec celui de l'amour propre, ou d'avec celui d'une conscience abusée. Il n'y a pas lieu de douter que le Saint-Esprit ne fasse connaître à plusieurs justes qu'ils sont dans la grâce de Dieu ; mais ce n'est pas par une révélation qui soit pour eux un objet de leur foi ; c'est par un sentiment intérieur accompagné d'onction, de paix, de suavité ; indices qui ne fondent que de prudentes conjectures, et qui ne donnent pas une certitude absolue, l'esprit d'illusion faisant goûter assez souvent de fausses douceurs, qu'il n'est pas trop aisé de discerner de celles qui sont les véritables fruits du Saint-Esprit.

Certainement, monsieur, les disciples de Calvin et les anabaptistes ont sur la justification du pécheur les mêmes idées que vous ; ils prétendent comme vous accepter par la foi les mérites de Jésus-Christ, et ils ne se font pas moins que vous de leur acceptation un moyen infaillible de tranquilliser leur conscience, se tenant aussi sûrs de la rémission de leurs péchés que vous pouvez vous tenir sûrs de la rémission des vôtres ; ce sont néanmoins gens que vous reconnaissez pour être engagés dans l'hérésie et dans des erreurs grossières ; et, par conséquent, vous êtes bien éloigné de penser qu'ils ne se mécomptent pas en s'assurant de l'amitié de Dieu ; tant il est vrai que, même à votre compte, on peut goûter une fausse paix en se faisant un article de foi de sa propre justification. Or, monsieur, comment vous rassurerez-vous que votre paix, étant fondée sur les mêmes principes, ne soit pas du même genre, je veux dire ne soit pas aussi vaine et aussi illusoire que celle de ces sectaires ?

Nous ne prétendons pas pour cela, en combattant ainsi votre calme outré, qu'il faille rester dans de continuelles agitations d'une conscience inquiète, à Dieu ne plaise ! un pécheur qui a quitté le péché et l'occasion du péché, et qui avec un cœur contrit s'est approché du sacrement de pénitence, se sentant une ferme résolution de persévérer dans la fidélité qu'il doit à Dieu, est sans doute autorisé à se tranquilliser l'esprit, et il doit le faire dans la vue des mérites de Jésus-Christ, et se confier en la divine miséricorde ; bien loin que nous pensions à bannir la tranquillité du cœur, nous ne cherchons qu'à l'y établir ; mais c'est par des voies solides et efficaces, et en observant la juste mesure ; autre chose est la tranquillité qui naît d'une espérance bien fondée, autre chose celle qu'on fait naître d'une assurance mal établie, et qu'on ne craint point d'égaler à la certitude de la foi ; la première est raisonnable, fait honneur à la miséricorde de Dieu, est utile à l'homme pour le consoler, l'animer et l'affermir dans le bien ; la seconde est téméraire, présomptueuse, et ne peut avoir que de pernicieuses suites.

Mais ce qu'il est surtout important de remarquer dans l'affaire présente, c'est la contradiction manifeste que renferme l'acte de foi que la Confession d'Augsbourg exige du pécheur pour qu'il soit justifié ; car on veut qu'il croie fermement que ses péchés lui sont remis (1), et on prétend que cette créance même lui obtient la rémission de ses péchés : or, qui ne sait qu'un acte de foi suppose son objet, et par conséquent que les péchés doivent être remis au pécheur avant qu'il croie qu'ils lui sont remis, sans quoi son acte de foi serait faux ? Mais si les péchés lui sont remis avant la créance, qui a pour objet la rémission des péchés, ce n'est donc pas par cette créance même qu'ils lui sont remis ; en un mot il se trouve que la créance prescrite par la Confession d'Augsbourg est en même temps antérieure et postérieure à la rémission des péchés ; elle lui est antérieure, puisqu'on prétend que la rémission ne se fait qu'en vertu de cette créance, et elle lui est postérieure, puisque si la rémission ne la précédait pas, la créance serait fausse.

C'est là, monsieur, une des choses des plus mal combinées dans le système de votre doctrine sur la justification, mais au fond ce n'est encore qu'un inconvénient qui fait peine à la raison ; il en naît d'autres plus fâcheux pour les mœurs, et je ne craindrai pas de dire que l'effet naturel de votre doctrine est d'introduire et de fomenter le relâchement et la corruption.

TROISIÈME PROPOSITION : *L'effet naturel de la doctrine de Luther est de fomenter le relâchement.*

A force d'entendre dire que c'est la foi aux mérites de Jésus-Christ qui fait tout ; que tout autre acte de vertu, quel qu'il puisse être, n'a aucune part à la justification ; que l'amour de Dieu, la componction, la détestation des péchés, la résolution de mener une vie nouvelle ne sont pas des conditions nécessaires pour réconcilier le pécheur avec Dieu, mais seulement des fruits et des effets que la foi justifiante ne manque pas d'amener avec elle ; il est très-naturel que le peuple ne s'attache à croire qu'aux mérites de Jésus-Christ, comme au seul point essentiel, et qu'il ne se porte que fort négligemment à tout le reste. C'est ce qui ne manqua pas d'arriver dès le commencement de la prétendue réforme. Luther s'en aperçut, et voulant y remédier, il composa un écrit qu'il adressa à tous les ministres de Saxe, et qui leur fut porté par des commissaires nommés pour faire la visite des églises. Il leur recommande dans cet écrit de prêcher soigneusement la pénitence, de faire comprendre aux peuples la nécessité de la contrition, d'inspirer une crainte salutaire aux pécheurs. *Beaucoup de gens,* dit-il, *pour avoir ouï dire qu'ils n'ont qu'à croire, et que cela suffit pour obtenir la rémission de leurs péchés, se font une foi à leur mode, et se flattent par là d'avoir la conscience pure et nette de tous péchés, ce qui est pour eux*

(1) *Qui credit in Filium Dei, habet testimonium Dei in se.* 1 Joan. 5, 10.

(2) *Quoniam hoc est testimonium Dei, quod majus est, quoniam testificatus est de Filio suo.* 1 Joan. 5, 9.

(3) *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quòd simus filii Dei.* Rom. 8, 16.

(1) *Docent quòd homines gratis justificentur propter Christum per fidem, cùm credunt se in gratiam recipi, et peccata remitti propter Christum.* Art. 4.

la source d'une présomptueuse sécurité. Une telle sécurité charnelle, ajoute-t-il, *est pire que toutes les erreurs qui ont eu cours jusqu'à présent; c'est pourquoi lorsqu'on prêche sur la foi, il ne faut pas manquer d'instruire les auditeurs, et de leur dire où se trouve la foi, et comment on y parvient; car il ne peut y avoir de véritable foi où il n'y a pas de véritables sentiments de componction et de pénitence* (1).

Vous voyez, monsieur, que Luther a senti lui-même les mauvais effets de sa nouvelle doctrine, et que pour y remédier il n'a vu d'autre parti à prendre que d'insister sur la nécessité des mêmes choses que nous exigeons. Mais le mal est qu'en relevant uniquement les avantages de la foi, il fait bientôt perdre de vue la nécessité de toute autre chose, surtout lorsqu'il refuse de mettre au rang des dispositions nécessaires ce que nous prétendons être absolument requis en cette qualité.

Un autre inconvénient contre les bonnes mœurs, et qui résulte également de votre doctrine, c'est qu'elle ne peut manquer d'inspirer à l'homme beaucoup d'orgueil et de présomption, car comme elle le flatte de posséder la même justice que Jésus-Christ, par là même le moindre des fidèles se croit fondé à pouvoir s'égaler aux plus grands saints en justice et en sainteté. C'est bien là ce que Luther prétend, voulant et exigeant absolument que chacun entre dans ce sentiment : *Maudit soit*, dit il, *celui qui ne se mettra pas du nombre des saints; croyez, et par là même vous êtes aussi saints que S. Pierre. Si vous ne dites pas : J'ai autant de part à Jésus-Christ* et à sa justice *qu'en ont S. Pierre et S. Paul, sachez que vous vous rendez coupable d'une très-noire ingratitude envers votre divin Sauveur* (2). Ainsi la doctrine qu'on nous vantait d'abord comme très-propre à tenir l'homme dans une humble dépendance, ne va à rien moins qu'à persuader le plus grand pécheur qui se sentira quelque foi et quelque confiance aux mérites de Jésus-Christ, que par là même il peut hardiment se comparer aux apôtres et à la sainte Vierge pour le fait de la justice et de la sainteté; sentiment des plus bizarres et des plus fanatiques, pour ne pas dire des plus impies; mais sentiment adopté par Luther, et suite naturelle de sa doctrine.

Je pense, monsieur, avoir fourni la preuve de toutes les propositions que j'ai avancées contre votre article capital et favori, et je crois pouvoir attendre de la solidité de votre esprit qu'après avoir lu ce que j'ai eu l'honneur de vous dire sur cette matière, vous cesserez de regarder votre doctrine touchant la justification comme étant la pure doctrine de S. Paul, et que vous ne lui trouverez aucun avantage réel, ni pour relever la gloire de Jésus-Christ, ni pour tranquilliser les consciences.

C'est, monsieur, vous en demander trop peu; et je compte bien qu'étant aussi équitable et aussi judicieux que vous l'êtes, vous ne pourrez plus vous cacher les défauts essentiels de votre système, et que vous le trouverez non seulement très-éloigné de la vue et du dessein de S. Paul, mais, de plus, absolument contraire à l'Ecriture, également opposé à la raison humaine, très-insuffisant à procurer un calme de conscience solide et raisonné, et très-propre à entretenir l'homme dans une fausse et dangereuse sécurité, à refroidir son zèle pour les bonnes œuvres, à énerver les efforts qu'exige le véritable esprit de pénitence, et à fomenter la mollesse, le relâchement et la liberté des passions.

Voilà, monsieur, la juste idée qu'il convient de se former de votre doctrine sur l'article en question; et je m'assure que c'est celle qui vous restera si vous déférez ici à la justesse et à la solidité des raisons, autant que vous le faites partout ailleurs. Ainsi, que Luther le prenne d'un ton de beaucoup moins haut, et qu'il

(1) *T. 4 ed. Jen. Germ.*, p. 342.

(2) *T. 5 ed. Germ. Jen.*, apud Donat. Ritzenhaim., p. 320 b, et p. 321.

cesse de nous dire : « Cet article subsistera malgré « tous les efforts de l'univers; c'est moi, docteur, « Martin Luther, l'évangéliste indigne de Notre-Sei- « gneur Jésus-Christ, qui le prétends ainsi; que per- « sonne ne pense à y donner atteinte, car personne « n'y réussira; ce ne sera ni l'empereur des Romains, « ni l'empereur des Turcs, ni l'empereur des Tarta- « res, ni l'empereur des Perses, ni le pape, ni les « cardinaux, ni les prêtres, ni les moines, ni les non- « nes, ni les rois, ni les princes, ni tous les seigneurs « de la terre, ni tous les diables de l'enfer. S'ils l'en- « treprennent, que le feu éternel soit leur récompense, « et qu'ils ne s'attendent à recevoir d'autre remercî- « ment de ma part; ce que je dis ici doit être pris pour « une inspiration du Saint-Esprit suggérée à moi, Mar- « tin Luther, et pour le pur et véritable Evangile (1). »

Certainement, monsieur, c'est là une inspiration du Saint-Esprit d'une espèce bien particulière, et je vous crois trop fait au style et aux paroles du saint Évangile, pour que vous puissiez aisément confondre de telles expressions de Luther avec le texte sacré. Mais que penser ici du défi porté aux empereurs des Romains, des Turcs, des Tartares et des Perses? n'y a-t-il pas bien de la bravoure à oser ainsi défier les puissances les plus formidables de l'univers? tandis que des réflexions très-simples et très-naturelles, telles que sont celles que vous m'avez vu faire, et que ferait aussi bien que moi tout théologien de médiocre érudition, suffisent de reste et au-delà pour renverser de fond en comble tout le système de Luther.

Je ne sais s'il était fort nécessaire de m'attacher à réfuter si exactement toutes les parties de ce système; peut-être que pour en montrer le faible et le faux, il eût suffi d'en faire remarquer la nouveauté; car comment se persuadera-t-on qu'une doctrine ignorée depuis le temps des apôtres puisse être la véritable doctrine? Or Luther ne fait aucune difficulté de dire (2) qu'il n'y a que les apôtres qui aient pu juger sainement de cet article, que hors de leurs écrits, et dans tous les autres livres, qui ont paru depuis leur temps, il ne se trouve rien qui puisse en donner une juste idée. Il se plaint ailleurs (3) que dans les ouvrages des saints Pères, et nommément dans leurs commentaires sur les Épîtres aux Romains et aux Galates, il n'y a sur cette matière que ténèbres et obscurité. Qu'est-ce que cela veut dire, si ce n'est que les saints Pères ont été bien éloignés de reconnaître dans les paroles de S. Paul le même sens que Luther a prétendu y voir.

Vos centuriateurs se plaignent de ce que dès le second siècle, l'article de la justification commençait à s'obscurcir par les artifices du diable (4); ils répètent la même plainte en rapportant la doctrine du troisième (3), du quatrième (6) et du cinquième siècles (7). Vous voyez, disent-ils à chaque siècle, combien on s'est ici éloigné de la pure doctrine des apôtres sur le grand article de la justification. Qui ne voit à ce langage que les docteurs des quatre siècles

(1) *Tom. 5 ed. Jen. Germ. apud Donat. Ritzenhain*, pag. 298.

(2) *Tom. 2 ed. Jen. Germ. apud Christ. Rœdinger.*, p. 491 b.

(3) *Ed. Francof. an.* 1576, p. 375.

(4) *Adeò hic articulus omnium summus et præcipuus paulatim artificio diaboli obscurari cœpit.* Cent. 2, typis Oporini, col. 60.

(5) *Justitiam coram Deo* (Patres hujus seculi) *operibus tribuerunt, ut videatur magnâ ex parte hunc summum articulum de justificatione obscuratum esse.* Cent. 3, col. 79.

(6) *Jam cogitet pius lector, quàm procul hæc ætas in hoc articulo de apostolorum doctrinâ desciverit.* Cent. 4, col. 295.

(7) *Operibus in justificatione hominis coram Deo etiam nimium tribuunt hujus seculi doctores plerique.* Cent. 5, col. 504.

dont on critique la doctrine, ont été d'un sentiment fort opposé à celui des docteurs protestants? car si les Pères de l'Eglise eussent pensé comme eux sur la justification, n'est-il pas évident que vos centuriateurs se fussent bien gardé de faire de telles plaintes?

Pour ce qui est des auteurs du premier siècle, on n'en cite point d'autres que les apôtres ; mais ne remarquera-t-on jamais que toute la contestation roule sur le sens qu'il faut donner à leurs paroles? et peut-il être croyable que tous les Pères de l'Église en aient ignoré le véritable sens, et qu'il ait été réservé à Luther d'en faire l'heureuse découverte au seizième siècle? Non, monsieur, tout sens universellement reçu des Pères de l'Église est nécessairement le véritable sens, et tout sens ignoré des Pères, et récemment imaginé par Luther, ne peut être qu'un sens faux et très-éloigné de la pensée des apôtres. C'est là une maxime que j'avance avec d'autant plus de confiance auprès de vous, que je me défie moins de ce grand fond de raison qui vous gouverne, et qui vous distingue si fort des mauvais chicaneurs ; cette espèce de gens fera peut-être difficulté de recevoir une vérité si immédiatement établie sur les promesses que Jésus-Christ a faites à son Église; pour vous, monsieur, du caractère dont j'ai l'honneur de vous connaître, je ne puis douter que vous ne la goûtiez parfaitement.

Que dirai-je de plus sur un sujet que j'ai entrepris de traiter de manière à ne vous laisser aucune peine dans l'esprit? A m'en tenir aux bornes que je me suis prescrites, la matière est finie ; mais à considérer l'étroite liaison que le mérite des bonnes œuvres et les satisfactions pour les peines temporelles ont avec l'article de la justification, je ne puis me dispenser d'ajouter quelques éclaircissements sur l'un et sur l'autre article ; je dois d'autant moins y manquer que vos ministres se donnent plus de soins pour rendre odieuse notre doctrine sur ce sujet. Ainsi, monsieur, trouvez bon qu'avant de finir cet écrit j'en dise encore assez pour dissiper les fausses idées dont on n'a pas manqué de vous prévenir. Je le ferai en si peu de mots, que vous ne me verrez pas moins d'attention à éviter de vous fatiguer qu'à ne vous laisser aucune matière de scrupule ; il me suffira de vous exposer la doctrine catholique pour vous la faire agréer.

Nous croyons, premièrement, que de même que l'homme pécheur ne peut mériter la grâce de la justification, aussi ne peut-il, t nt qu'il est en état de péché, mériter l'entrée du ciel, ni aucun degré de gloire, toutes ses œuvres étant des œuvres mortes, et d'un ordre si inférieur, qu'elles n'ont aucune proportion avec les biens du ciel.

Nous croyons, en second lieu, que toutes les œuvres de l'homme juste, faites sans le mouvement du Saint-Esprit, et n'ayant d'autre principe que les forces du libre arbitre, ne sont d'aucune valeur devant Dieu, et ne peuvent mériter le moindre degré de gloire; en troisième lieu, que Dieu pouvait, sans nous promettre aucune récompense, exiger de nous les mêmes œuvres qu'il en exige aujourd'hui, et que c'est un pur effet de sa bonté et de sa libéralité d'avoir bien voulu nous en tenir compte; en quatrième lieu, qu'il n'y a que Jésus-Christ qui a mérité l'entrée du ciel à tous ceux qui parviennent à la gloire; que les enfants qui meurent après avoir reçu le baptême, et avant que d'avoir atteint l'usage de raison, ne reçoivent la gloire que comme un héritage que Jésus-Christ leur a acquis par le prix de son sang, et que comme les adultes ne peuvent mériter le premier degré de grâce, aussi ne peuvent-ils mériter le premier degré de gloire qui y répond.

Nous croyons, en cinquième lieu, que tout le prix des bonnes œuvres de l'homme juste leur vient de la grâce sanctifiante, que c'est cette grâce qui élève leurs œuvres à un ordre supérieur, et qui leur donne quelque naissance de proportion avec les biens du ciel. Car comme le propre effet de la grâce sanctifiante est de rendre l'homme ami de Dieu et enfant de Dieu, il est très-naturel que l'enfant s'attende à recevoir l'héritage de son père, et que l'ami s'attende à voir son ami et à jouir de sa présence ; et c'est sur cette qualité d'ami et de fils adoptif de Dieu, et, de plus, sur la promesse que Dieu a bien voulu nous faire de récompenser nos bonnes œuvres dans le ciel ; c'est, dis-je, sur ce double titre, qu'est indivisiblement fondé le mérite de nos bonnes œuvres.

Mais il est à remarquer que la grâce sanctifiante qui fait tout le prix de nos bonnes œuvres, est, comme je l'ai déjà observé plus d'une fois, un pur don de la libéralité divine, et que c'est uniquement Jésus-Christ qui nous l'a méritée ; de sorte que le Sauveur ne nous a pas seulement mérité la gloire et l'entrée du ciel, mais aussi des dons d'une qualité si éminente, qu'ils nous mettent nous-mêmes en état de mériter des accroissements de gloire. Or trouvera-t-on que ce soit là une doctrine à déroger à la vertu des mérites de Jésus-Christ? ou plutôt n'est-elle pas tout-à-fait propre à nous en donner la plus haute idée.

Jugez après cela, monsieur, si le concile de Trente pouvait s'exprimer avec plus de justesse et de précision qu'en disant : *La vie éternelle doit être proposée aux enfants de Dieu et comme une grâce qui leur est miséricordieusement promise à cause de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et comme une récompense qui est fidèlement rendue à leurs bonnes œuvres et à leurs mérites en vertu de cette promesse* (1). C'est en effet une grâce miséricordieusement promise, puisqu'il ne tenait qu'à Dieu de ne la promettre pas; une grâce promise à cause de Jésus-Christ, puisque c'est uniquement en considération de ses mérites que la promesse nous en a été faite; c'est aussi très-véritablement une récompense qui est fidèlement rendue aux œuvres des justes, puisque l'Ecriture en parle constamment dans ces termes. Car n'est-il pas dit : *Celui qui sème la justice recevra exactement sa récompense* (2). *Vous devez être ravis de joie, parce qu'une grande récompense vous attend dans le ciel* (3). *Employez-vous de plus en plus dans l'exercice des bonnes œuvres, et sachez que Notre-Seigneur ne laissera pas votre travail sans récompense* (4). *Ne perdez pas votre confiance, dont la récompense doit être grande* (5). Que si, au langage de l'Ecriture, la gloire est une récompense, elle est donc de nature à devoir être méritée, car il ne peut y avoir de récompense sans mérite, et le mérite dit un rapport essentiel à la récompense.

Mais, quoique selon la doctrine catholique il n'y ait aucune bonne œuvre faite en état de grâce qui ne mérite quelque nouveau degré de gloire, ne pensez pas néanmoins, monsieur, que cette doctrine tende à nous inspirer des sentiments de présomption ou de vaine confiance en nos œuvres ; car voici comment le concile de Trente nous apprend à concevoir les choses : *Encore que nous voyons*, disent les Pères de ce concile, *que les saintes Lettres estiment tant les bonnes œuvres, que Jésus-Christ nous promet lui-même qu'un verre d'eau donné à un pauvre ne sera pas privé de sa récompense, et que l'Apôtre témoigne qu'un moment de peine légère produira un poids éternel de gloire; toutefois à Dieu ne plaise que le chrétien se fie et se glorifie en lui-même, et non en Notre-Seigneur, dont la bonté est si grande envers les hommes, qu'il veut que les*

(1) *Proponenda est vita æterna, et tanquàm gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, et tanquàm merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, et meritis fideliter reddenda.* Sess. 6, cap. 16.

(2) *Seminanti autem justitiam merces fidelis.* Prov. 11, 18.

(3) *Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis.* Matth. 5, 12.

(4) *Abundantes in opere Domini semper, scientes quòd labor vester non est inanis in Domino.* 1 Cor. 15, 58.

(5) *Nolite itaque amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem.* Hebr. 10, 35.

dons qu'il leur fait soient leurs mérites (1) !

Vous voyez, monsieur, que, suivant la déclaration du concile, tout le mérite de l'homme est fondé sur la grâce et sur les dons de Dieu, et que, selon l'expression de S. Augustin, Dieu, en couronnant nos mérites, couronne ses propres dons (2). Ainsi ce ne peut être que par une étrange passion de noircir et de décrier notre doctrine que vos ministres remplissent leurs livres de reproches et d'invectives sur notre prétendue confiance en nos propres œuvres. Avec quelle affectation ne rapportent-ils pas l'histoire ou la fable d'un religieux chartreux qui, étant près de mourir, doit avoir dit : *Seigneur, rendez-moi ce que vous me devez. J'ai passé plus de quarante ans en religion, revêtu d'un cilice, affligeant mon corps par le jeûne et les veilles, vaquant constamment à la prière, gardant exactement mes règles ; il faut, bon gré mal gré, que vous me récompensiez de mes services, et vous ne pouvez sans injustice me refuser la vie éternelle* (3).

On met (4) à peu près les mêmes paroles dans la bouche d'un autre religieux, décédé à Strasbourg, peu de temps avant que la ville embrassât la doctrine de Luther. Mais de quel usage peuvent être de pareils récits? Car enfin ou ils sont vrais, ou ils sont fabuleux : s'ils sont fabuleux, que font-ils voir autre chose qu'une pente extrême à calomnier, avec une industrie rare et merveilleuse pour donner quelque couleur de vérité à la calomnie ; et s'ils sont vrais, n'en sommes-nous pas quittes pour dire que c'était là des cerveaux blessés qui parlaient dans le délire? Est-ce aux discours de tels gens ou aux expressions des conciles et à celles que l'Église emploie dans ses prières qu'on connaît bien sûrement la doctrine catholique?

Faites attention, s'il vous plaît, monsieur, aux paroles qui se trouvent dans l'oraison du dimanche de la Sexagésime : *Seigneur, qui voyez que nous ne nous confions en aucune de nos actions* (5), et à ces autres qui se disent dans l'oraison de l'office d'un saint confesseur : *Seigneur, écoutez favorablement la prière que nous vous faisons en célébrant aujourd'hui la mémoire de N., afin que nous, qui n'avons aucune confiance en notre propre justice, puissions recevoir du secours par les prières de celui qui a su vous plaire* (6). Remarquez encore, je vous prie, les paroles que le prêtre adresse à Dieu pendant le sacrifice de la messe, au nom de tous ceux qui y assistent : *Daignez, ô Dieu, accorder à nous pécheurs, vos serviteurs, qui espérons en la multitude de vos miséricordes, quelque part et société avec vos bienheureux apôtres et martyrs, au nombre desquels nous vous prions de vouloir nous recevoir, ne regardant pas au mérite, mais nous pardonnant par grâce au nom de Jésus-Christ, Notre-Seigneur* (1). Trouverez-vous, monsieur, en considérant ces expressions, qu'on nous enseigne à mettre notre confiance en nos œuvres? encore un coup, sont-ce les écarts d'un malade consumé par l'ardeur de la fièvre, qui feront juger de notre doctrine? ou sera-ce le langage public de l'Église?

Mais n'en voilà que trop sur le mérite des bonnes œuvres, et il serait fort inutile d'en dire davantage, puisque si l'on considère la chose de près, on trouvera que la doctrine de vos livres symboliques s'accorde sur ce point parfaitement avec la nôtre ; car il est dit dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg que *les bonnes œuvres méritent des récompenses corporelles et spirituelles en cette vie et en l'autre* (2). Certainement, monsieur, nous n'en voulons pas davantage, et il est étonnant que vos ministres, accoutumés à déclamer si fort contre le mérite des bonnes œuvres, ne s'aperçoivent pas qu'en s'en tenant à leur propre Confession de foi, ils n'en disent pas moins que nous ; est-ce parce qu'ils ignorent notre doctrine, ou parce qu'ils ignorent la leur qu'ils se répandent en de si imprudentes invectives?

Pour ce qui est de l'article des satisfactions, vous n'ignorez pas, monsieur, que nos théologiens enseignent tous d'une voix qu'aucun homme ne peut satisfaire pour un seul péché mortel ; que même tous les hommes et tous les anges réunis et agissant de concert ne peuvent, avec tous les efforts dont ils sont capables, effacer la coulpe d'un seul péché mortel par une satisfaction *condigne* et proportionnée à l'offense, cette impuissance étant fondée sur la distance infinie qui est entre le Créateur et les créatures, et sur la nature de l'offense et de la satisfaction, dont les principes sont tels, que ce qui fait croître l'offense est justement ce qui diminue le prix de la satisfaction ; de sorte qu'il n'est pas possible de parvenir jamais à l'égalité, ni à une juste compensation.

Nous ne sommes pas moins persuadés qu'aucun homme ni aucune créature intelligente ne peut satisfaire pour la peine éternelle due au péché, et reconnaissons hautement qu'il n'y a que Jésus-Christ Dieu et homme, personne d'une dignité infinie, qui ait pu satisfaire et qui ait satisfait en effet très-surabondamment pour l'un et pour l'autre, je veux dire pour la coulpe de nos péchés, et pour la peine éternelle qui leur est due.

Mais quelque surabondantes que soient les satisfactions du Sauveur, nous ne pensons pas pour cela qu'elles soient toujours également appliquées à l'homme, ni avec la même plénitude ; nous croyons, au contraire, que le pécheur obtient quelquefois une entière abolition de ses péchés, sans qu'il lui soit réservé aucune peine, et que d'autres fois il est reçu en grâce avec cette réserve que la peine éternelle lui est commuée en peine temporelle. Comme la première façon est plus conforme à la bonté divine, Dieu en use d'abord dans le baptême ; mais il se sert pour l'ordinaire de la seconde, en accordant la rémission aux baptisés qui retombent dans le péché, y étant en quelque manière forcé par l'ingratitude de ceux qui ont abusé des premiers dons ; de sorte qu'ils ont à souffrir quelque peine temporelle dans cette vie ou dans l'autre, bien que la peine éternelle leur soit remise.

Ne pensez pas, monsieur, que ce soit là un raffinement de doctrine scolastique : rien n'est mieux marqué dans l'Écriture que cette réserve de peine temporelle;

(1) *Licèt bonis operibus in sacris Litteris usque adeò tribuatur, ut etiam qui uni ex minimis suis potum aquæ frigidæ dederit, promittat Christus eum non esse suâ mercede cariturum, et Apostolus testetur id quod in præsenti est momentaneum, et leve tribulationis nostræ, supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operari in nobis, absit tamen ut christianus homo in seipso confidat, vel glorietur. et non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita quæ sunt ipsius dona.* Sess. 6, c. 16.

(2) *Si ergo Dei dona sunt bona merita tua, non Deus coronat merita tua tanquàm merita tua, sed tanquàm dona sua.* Lib. de Grat. et lib. Arb., t. 7 edit. Froben., p. 1306.

(3) *Simon Pauli, in Enarrat. evang.*, dominic. 2 post Trinit.; *item Gerardus, Conf. cath.*, lib. 2, part. 3, art. 23, cap. 8, edit. Francof. 1557.

(4) *Strigelius*, part. 2, pag. 485; *item Gerardus*, p. 1557.

(5) *Deus qui conspicis quia ex nullâ nostrâ actione confidimus*, etc.

(6) *Adesto, Domine, supplicationibus nostris, quas in beati N. confessoris tui solemnitate deferimus ; ut qui nostræ justitiæ fiduciam non habemus, ejus qui tibi placuit, precibus adjuvemur.*

(1) *Nobis quoque peccatoribus famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martyribus*, etc., *intra quorum consortium non æstimator meriti, sed veniæ, quæsumus, largitor admitte.*

(2) *Docemus bona opera meritoria esse præmiorum corporalium et spiritualium in hâc vitâ et post hanc vitam, quia Paulus inquit : « Unusquisque recipiet mercedem « secundùm laborem suum. »* Art. 3., de Dilect. et Implet. legis, typis Scholvini, p. 96.

car n'y trouvons-nous pas qu'Adam fut condamné à une pénitence de neuf cents ans, quoique peu de temps après sa chute il ait été indubitablement rétabli dans l'amitié de Dieu? Moïse et Aaron, ces grands amis de Dieu, ne furent-ils pas exclus de la Terre promise en punition du peu de confiance qu'ils avaient marquée dans le désert, lorsqu'un manquement d'eau excita les murmures du peuple (Num. 20, 12)? David, tout assuré qu'il était d'avoir obtenu le pardon de son adultère (2 Reg. 12, 13) et de sa vaine complaisance à faire le dénombrement de ses troupes (*ibid.*, 24, 10), ne laissa pas d'être puni par la perte qu'il fit de son fils, fruit de son crime (*ibid.*, 12, 14), et par la mort de soixante et dix mille hommes enlevés par la peste (2 Reg. 24, 15).

Or, monsieur, la question est, si l'homme juste et ami de Dieu ne peut en cet état et avec le secours de la grâce satisfaire par des œuvres de pénitence pour la peine temporelle, dont il se trouve redevable envers la justice divine; et nous disons qu'étant en état de grâce et fortifié d'un secours surnaturel, rien ne l'empêche d'offrir à Dieu une satisfaction convenable pour la peine temporelle qui lui est réservée. Car si l'homme juste peut, comme vous en convenez vous-même, mériter par ses œuvres quelque nouveau degré de gloire dans le ciel, pourquoi ne pourrait-il pas également se rédimer de la peine temporelle par des œuvres satisfactoires, puisque c'est là une chose bien moins considérable que de mériter un accroissement de gloire?

L'avis adressé aux Juifs par S. Jean-Baptiste de faire de dignes fruits de pénitence (1), n'est-il pas également pour nous? or quels sont ces dignes fruits de pénitence, si ce ne sont ceux par lesquels nous acquittons si bien les droits de la justice divine, qu'il ne reste plus rien à punir en nous? Daniel n'exhorte-t-il pas le roi Nabuchodonosor à racheter ses péchés par des aumônes (2); mais comment les aumônes peuvent-elles opérer la rémission des péchés? c'est premièrement en obtenant au pécheur un véritable esprit de pénitence, qui lui fasse faire tout ce qui est nécessaire pour se réconcilier avec Dieu; c'est, en second lieu, en arrêtant les mauvaises suites du péché, et en garantissant le pécheur réconcilié de la peine temporelle qui lui reste à subir, au cas qu'il ne venge pas sur lui-même l'injure faite à Dieu. Le Sauveur dit dans le même sens : *Donnez l'aumône, et tout sera pur pour vous* (3); c'est-à-dire faites de grandes charités aux pauvres, et elles vous obtiendront de Dieu la grâce d'une sincère conversion; elles vous aideront de plus à acquitter si parfaitement vos dettes, qu'il ne vous restera plus rien à souffrir à l'occasion de vos péchés.

Mais, nous dit Mélancton dans son Apologie, toute cette doctrine des satisfactions pour les peines temporelles est une doctrine nouvelle, le fruit d'une vaine spéculation, et qui n'a aucun fondement dans l'Écriture, ni dans les anciens auteurs ecclésiastiques (4). Vous venez de voir, monsieur, ce qui en est, par rapport à l'Écriture; voyez présentement si cette doctrine a été si fort inconnue aux anciens auteurs ecclésiastiques. Mélancton en sera-t-il cru sur sa parole après l'aveu fait par Illyricus et par Calvin?

Illyricus, le chef de vos centuriateurs, se plaint de ce que la plupart des Pères des premiers siècles se sont expliqués sur le sujet des satisfactions trop favorablement pour nous; il nomme dans la troisième

(1) *Facite fructus dignos pœnitentiæ.* Luc. 3, 8.
(2) *Peccata tua eleemosynis redime.* Dan. 4, 24.
(3) *Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis.* Luc. 11, 41.
(4) *Fingunt satisfactiones prodesse ad redimendas pœnas, seu purgatorii, seu alias;... hæc tota res et commentitia recens conficta, sine auctoritate Scripturæ, et veterum scriptorum ecclesiasticorum.* Art. 6, de Conf. et Satisfact., typis Scholv., p. 185.

centurie (1) Tertullien, Origène, S. Cyprien; dans la quatrième, S. Hilaire (2), S. Grégoire de Nazianze, S. Ambroise (3), Lactance (4), S. Jérôme (5), le grand S. Antoine; dans la cinquième, S. Augustin (6), S. Léon, S. Prosper, S. Maxime, S. Paulin (7), Cassien (8), Hésychius (9), et pour se débarrasser de tous ces adversaires, il n'hésite pas à mettre leurs expressions au nombre des choses mal pensées et mal dites. Calvin dit qu'il *est peu touché de tout ce que les anciens auteurs ont écrit sur cet article, qu'il a reconnu par lui-même que presque tous les Pères dont les ouvrages nous restent se sont trompés, ou que du moins ils se sont expliqués trop durement sur ce qui regarde les satisfactions* (10).

Vous ne trouverez pas étrange, monsieur, que nous déférions ici plus au témoignage d'Illyricus et de Calvin qu'à celui de Mélancton; car outre qu'il est naturel de croire plutôt celui qui dépose contre lui-même que celui qui conteste sur un fait, auquel il ne trouve pas son compte, c'est qu'Illyricus rapporte les propres paroles de la plupart de ceux dont il condamne les sentiments. Mais si nous écoutons Illyricus et Calvin préférablement à Mélancton, ne pensez pas monsieur, que nous soyons prêts à écouter ces deux hommes préférablement à la foule des saints et savants docteurs de l'antiquité qu'on nous accorde; foule si respectable et si propre à faire connaître la doctrine universelle de l'ancienne Église : nous passerions justement dans votre esprit pour gens de mauvais goût, si nous ne savions pas mieux à qui donner la préférence.

Si après les remarques que je viens de faire, il vous reste encore quelque difficulté par rapport aux satisfactions infinies de Jésus-Christ, auxquelles on veut que les nôtres donnent atteinte, je vous prierai, monsieur, d'observer qu'aucune de nos œuvres ne peut avoir de vertu pour acquitter la peine temporelle qu'elle ne soit faite, 1° par le mouvement du Saint-Esprit, 2° en état de grâce, en troisième lieu avec le secours spécial de Dieu, et que toutes ces choses sont autant d'effets et le pur fruit des mérites et des satisfactions infinies de Jésus-Christ; de sorte qu'on ne peut rien dire de plus sage que cette observation du concile de Trente : *Toute notre gloire*, dit-il, *est en Jésus-Christ, et nous ne satisfaisons qu'en lui et par lui, faisant de dignes fruits de pénitence, qui ont toute leur vertu de lui, et sont offerts par lui au Père éternel, qui ne les agrée et ne les accepte qu'en considération de son Fils* (11). Certainement, monsieur, je compte bien que si, après cette déclaration, quelqu'un persiste à prétendre auprès de vous que notre doctrine sur les satisfactions ternit la gloire de celles de Jésus-Christ, vous ne pourrez le regarder que comme un homme très-mal instruit de nos sentiments et livré à de pitoyables préventions.

(1) *Cent.* 3, *cap.* 4, typis Oporini, p. 81, 82.
(2) *Cent.* 4, *cap.* 4, p. 293, 294.
(3) *Cap.* 10, p. 1082.
(4) *Cap.* 10, p. 1249.
(5) *Cap.* 10, p. 1313.
(6) *Cent.* 5, *c.* 4, p. 507, 508, 509.
(7) *Cap.* 10, p. 1289.
(8) *Cap.* 10, p. 1333.
(9) *Cap.* 10, p. 969.
(10) *Parùm me movent, quæ in veterum scriptis de satisfactione passim occurrunt; vidi quidem eorum nonnullos, dicam simpliciter omnes ferè, quorum libri extant, aut in hâc parte lapsos esse, aut nimis asperè et durè locutos.* Lib. 3 Inst., c. 4, § 38, ed. Amstel. apud Joan. Jac. Schipper, p. 173.
(11) *Neque verò ita nostra est satisfactio hæc, quam pro peccatis exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum?... Omnis gloriatio nostra in Christo est; in quo meremur, in quo satisfacimus facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur à Patre.* Sess. 16, cap. 8, de satisfactionis Necessitate et Fructu.

CONCLUSION.

Mais je dois penser à finir; et je le ferai en vous priant de considérer si dans tout ce qui a été dit sur le point capital de la justification, et sur les articles qui en dépendent, vous ne voyez aucun sujet de vous tenir éloigné de nous; ou plutôt si, dans une doctrine si pure, si saine, si conforme à l'Ecriture et à la raison, si prudente à ménager les intérêts de Jésus-Christ, sans dispenser l'homme de ses justes obligations, vous ne trouvez pas de quoi animer les grands motifs qui vous sollicitent d'ailleurs si fortement à vous réunir incessamment avec nous.

Faites réflexion, s'il vous plaît, monsieur, que vous et nous formons aujourd'hui deux sociétés très-distinguées entre elles, et très-séparées pour les exercices de religion; que ces deux sociétés n'en faisaient qu'une il n'y a guère plus de deux cents ans; qu'on ne peut dire que ce soit l'ancienne et la plus nombreuse qui se soit séparée de la nouvelle et de la moins nombreuse, mais que c'est incontestablement la nouvelle et la plus petite qui s'est détachée de l'ancienne et de la plus grande.

Or je demande qu'est-ce qui a pu autoriser les chefs de votre prétendue réforme et leurs premiers adhérents à quitter l'Eglise dans laquelle ils avaient reçu le baptême et leur éducation chrétienne? Qu'est-ce qui peut aujourd'hui vous autoriser à rester dans un parti qui s'est détaché du grand corps des chrétiens, corps répandu dans tout le monde, continué sans interruption depuis dix-sept siècles, aussi remarquable par sa constante visibilité que le peut être un grand fleuve par la continuité du cours de ses eaux, corps toujours gouverné par les successeurs légitimes des apôtres, héritiers sûrs de leur pouvoir?

Un corps tel que celui-là, et qui est si visiblement muni des promesses de Jésus-Christ contre tous les dangers de l'erreur, pouvait bien et devait vous rassurer pleinement sur la pureté de sa doctrine; mais j'ai cru que sans user ici de la voie de prescription, et sans exiger de vous autant de soumission qu'il en est dû à une autorité si respectable, et dont Jésus-Christ a voulu être lui-même le garant, je devais, par un esprit de condescendance, examiner en détail les griefs sur lesquels vous prétendez fonder la justice de votre séparation. Je l'ai fait dans les six lettres que j'ai eu l'honneur de vous adresser, m'étudiant à mettre dans tout leur jour les difficultés les plus considérables que vous nous objectez. Or, que trouvez-vous dans les six articles capitaux qui jusqu'ici ont fait le plus grand sujet de vos mécontentements, qu'y trouvez-vous qui puisse rendre votre séparation légitime? A quoi se réduisent toutes les plaintes de vos ministres sur le sacrifice de la messe, sur le culte que nous rendons à Jésus-Christ dans l'Eucharistie, sur la communion sous une seule espèce, sur l'invocation des saints, sur la prière pour les morts, sur la créance du purgatoire, et sur la justification? si ce n'est, comme vous l'avez vu bien clairement, à falsifier notre doctrine, à l'attaquer par de mauvaises raisons, à combattre toute la sainte antiquité, et à citer contre nous dans un sens abusif quelques passages de l'Ecriture mal entendus.

Qu'il me soit donc permis de vous adresser ici à peu près les mêmes paroles qui furent autrefois adressées aux deux tribus de Ruben et de Gad, et à la moitié de celle de Manassès, lorsqu'elles parurent vouloir se séparer du peuple de Dieu pour établir un culte nouveau et singulier. Les dix autres tribus alarmées de la nouveauté du projet, et zélées pour le maintien de l'union, leur envoyèrent demander par des députés: *Cur reliquistis Dominum Deum Israel, ædificantes altare sacrilegum, et à cultu illius recedentes* (Josue 22, 16): « *Pourquoi avez-vous abandonné le Seigneur Dieu d'Israël en élevant un autel nouveau par un attentat sacrilége et en vous éloignant de son culte?* »

Nous ne vous demanderons pas pourquoi vous avez érigé de nouveaux autels; non, car vous n'en avez aucun dans vos églises; mais nous vous demandons pourquoi vous avez renversé les anciens; ces autels qui étaient déjà du temps de S. Paul, puisqu'il dit si positivement que nous avons un autel, dont les Lévites juifs ne mangent pas (1); ces autels sur lesquels on a constamment offert le corps et le sang de Jésus-Christ, ce qu'attestent les pierres et les murs, et la forme même de vos églises; ces autels sur lesquels on a toujours conservé avec autant de respect que de soin le pain des forts pour donner de la force aux faibles, et le gage de l'immortalité aux mourants; ces autels sur lesquels on n'a point offert le sacrifice sans y demander les prières des saints qui règnent dans le ciel, et sans y faire mention des fidèles décédés dans la paix de l'Eglise, ainsi qu'il se voit par toutes les anciennes Liturgies. Pourquoi avez-vous détruit ces autels si respectables, et substitué en leur place une simple table, signe fatal de la division, table vide et dégarnie, sur laquelle on ne vous présente que de faibles symboles et des ombres sans réalité? *Cur reliquistis Dominum Deum Israel, ædificantes altare sacrilegum, et à cultu illius recedentes?*

Choisissez, monsieur, parmi les points de notre doctrine celui pour lequel vous vous sentez le plus d'éloignement, relisez la lettre qui traite de cet article, et voyez si elle ne satisfait pas pleinement à toutes vos difficultés. Je sais qu'il n'y a rien sur quoi l'on ne puisse disputer; le mystère de la Trinité même n'a-t-il pas été en butte aux plus vives contestations? Ce serait bien mal connaître la malheureuse fécondité de l'esprit de l'homme en fait de chicanes que de le croire incapable d'en former de nouvelles sur les articles dont j'ai entrepris la défense. Mais je soutiens que, quoiqu'on puisse objecter de nouveau, si vous venez à le rapprocher des éclaircissements que j'ai donnés, vous y trouverez abondamment de quoi vous convaincre qu'aucun des articles contestés n'a pu faire le fondement légitime de votre séparation. D'où il s'ensuit, monsieur, et c'est la dernière de mes conclusions, que vous êtes indispensablement obligé de vous réunir à l'Eglise catholique, apostolique et romaine, car si le schisme a été injuste dans son origine, il ne peut manquer de l'être dans son progrès et dans ses suites; et si ceux qui l'ont commencé se sont manifestement écartés de la voie du salut, ceux qui y persévèrent ne peuvent être en meilleure route. Hors de l'Eglise point de salut; celui qui n'a pas l'Eglise pour mère ne peut avoir Dieu pour père, une branche séparée de l'arbre ne participe point à la sève, et ne peut être qu'un bois sec et stérile.

Je soutiens, en second lieu, que parmi les grands motifs qui vous rappellent à la religion de vos pères, et qui ont été exposés dans les six lettres que j'ai adressées à un gentilhomme protestant, il y en a de si pressants, que toute la subtilité de vos ministres n'imaginera jamais rien qui puisse les affaiblir. Prenez la peine de relire la seconde de ces lettres, qui traite de la règle de la foi; c'est là qu'il en faut nécessairement revenir pour terminer les disputes. Vous y verrez les principes de votre religion si absolument détruits, que je dispenserai volontiers MM. vos ministres de tout le reste s'ils viennent jamais à bout d'y répondre quelque chose de sensé, dont un homme d'esprit, qui sait de quoi il s'agit, puisse être satisfait.

Je pense, monsieur, avoir dit tout ce qui était nécessaire pour vous faire connaître la réalité des obstacles que votre religion vous fait trouver à votre salut, et la nullité de ceux qu'elle prétend mettre à votre conversion. Que si, après avoir lu tout ce qui a été dit sur cet important sujet, il vous reste encore dans l'esprit quelque difficulté, qui empêche que votre conviction ne soit aussi complète qu'elle le doit être, je ne puis en ce cas, monsieur, vous rien conseiller de

(1) *Habemus altare de quo edere non habent qui tavernaculo deserviunt.* Hebr. 13, 10.

mieux que de communiquer vos peines à celui qui de droit est votre légitime pasteur, et que l'ordre d'une constante et légitime succession vous désigne assez pour que vous ne puissiez le méconnaître : je parle du grand prélat établi de Dieu pour gouverner ce diocèse. Vous savez qu'il n'a pas moins d'affabilité pour ceux de votre religion que pour ceux de la nôtre, que ni la qualité de grand prince, ni l'éclat de la pourpre ne le rendirent jamais de difficile accès; que la bonté l'emporte chez lui de beaucoup sur la grandeur, et qu'il semble n'être grand que pour donner plus de prix et d'agrément aux marques de sa bonté. Allez donc à lui avec confiance, sûr qu'il ne vous refusera pas les soins et les offices d'un bon et charitable pasteur; ouvrez-lui votre cœur, faites-lui part de vos difficultés; vous verrez avec quelle solidité de raison, et avec quelle douceur de persuasion il saura dissiper tous vos doutes et calmer toutes vos inquiétudes. Vous serez surpris de trouver dans un prélat de sa naissance et de son rang un fond de lumière et d'érudition qui ferait honneur aux savants de la réputation la plus distinguée. Comptez surtout qu'il vous rassurera contre la crainte de l'avenir, et que sa puissante protection vous mettra parfaitement à couvert de tout ce que votre changement pourrait vous attirer de fâcheux.

Pour moi, monsieur, après avoir fait de ma part tous les essais dont je suis capable pour vous persuader de l'obligation où vous êtes de revenir à l'unité, il ne me reste qu'à prier le Père des miséricordes de dissiper, par un vif rayon de ses divines lumières, tout ce qui peut rester de prévention dans votre esprit par l'effet de la longue habitude et de l'éducation, et de vous fortifier si bien contre le respect humain, qu'il ne puisse plus avoir de prise sur vous, ni vous asservir plus longtemps à l'erreur. Plaise au Dieu de bonté, qui vous a créé pour vous sauver, et non pour vous perdre, et qui pour cela même a voulu que je vous annonçasse des vérités qui sont des plus importantes au salut; plaise, dis je, à ce Dieu de bonté de vous communiquer ses dons les plus précieux : un esprit de sagesse qui vous fasse démêler les mauvais artifices dont on se sert pour vous retenir dans le schisme; un esprit de conseil qui vous fasse prendre le parti le plus sûr, ou plutôt celui qui est uniquement sûr et absolument nécessaire; un esprit de force qui vous fasse passer par-dessus toutes les considérations humaines de famille et de parenté, et préférer le devoir de la conscience à tout autre égard; un esprit de véritable piété qui vous porte à en chercher les exercices dans la seule religion où ils soient praticables; enfin un esprit de crainte salutaire qui vous fasse redouter les jugements de Dieu, et comprendre tout le danger qu'il y a pour vous de périr éternellement en résistant plus longtemps à la grâce qui vous presse de rentrer dans le bercail de Jésus-Christ! C'est la prière que j'adresse à Dieu du fond de mon cœur et que je ne cesserai de répéter jusqu'à ce que j'aie la consolation de me voir exaucé. Le désir de vous voir en état de participer à une éternité bienheureuse ne me quittera qu'avec la vie. Non, monsieur, il ne me quittera pas même avec la vie. J'ai l'honneur d'être avec un profond respect, monsieur, etc.

P. S. Souffrez, monsieur, que je profite de cette occasion pour me plaindre à vous de l'indigne procédé d'un de vos ministres, qui, dans un ouvrage récemment imprimé, s'est avisé de faire sur mon sujet un conte où il n'y a pas un mot de vérité; c'est le sieur Jean-Philippe Frésénius, ministre de Niderweisen, qui, dans sa prétendue réfutation du livre de M. Weislinger, dit (p. 58) que, lorsqu'il étudiait à Strasbourg, s'étant un jour trouvé à l'un de mes sermons de controverse, il m'avait ouï citer un passage comme étant de Luther, quoiqu'il n'en fût pas. Voici les paroles qu'il m'accuse d'avoir prêtées à Luther : *Êtes-vous un impudique, femme de mauvaise vie, ou pécheur de quelque autre espèce? croyez, ayez la foi, et vous voilà en voie de salut. Êtes-vous plongé dans le crime par-dessus les yeux? croyez, ayez la foi, et vous voilà sûr de votre salut. Qu'on ne parle point en chaire du Décalogue ni des commandements de Dieu, il n'en doit être question que dans les cours de justice : tous ceux qui s'appuient de Moïse vont au diable; qu'on attache Moïse à la potence!* Ces paroles, ajoute le ministre, se trouvent en effet au 7e tome de Luther, de l'édition de Jéna, p. 369, mais elles ne sont point de lui; il les cite comme étant le langage des anoméens, ennemis de la loi, et les désapprouve très-fort; néanmoins le prédicateur de la controverse les mettait sur le compte de Luther, et en prenait occasion de faire d'étranges invectives contre lui. Voyez-vous, disait-il, quel homme que ce réformateur; se peut-il une doctrine plus détestable que celle qu'il nous débite ici?

Pour réponse à toute cette histoire, je vous proteste, monsieur, qu'il ne m'est jamais venu en pensée de citer ce passage, ni en chaire ni ailleurs; je vous avouerai même de bonne foi que je n'en avais aucune connaissance; car quoique j'eusse lu le tome 7 des ouvrages de Luther, aussi bien que les autres, ce passage néanmoins n'avait fait aucune impression sur moi, parce que n'étant pas en effet de Luther, mais de gens avec qui je n'ai rien à démêler, je n'y voyais rien qui fût digne de mon attention. Aussi ne se trouve-t-il point marqué, comme j'avais coutume de marquer tous les endroits de Luther qui me frappaient, et dont je prétendais faire usage; je ne le trouve dans aucun de mes extraits, ni dans aucune de mes feuilles de controverse. Il est, de plus, formellement opposé à ce que j'ai rapporté dans ma 6e lettre de la doctrine de Luther sur la nature de la foi justifiante. Comment aurais-je été si fidèle à rapporter son sentiment sur cet article en écrivant, et si infidèle à le rapporter en prêchant? A quoi bon recourir à de fausses citations dans la vue de rendre Luther ridicule ou odieux, tandis que ses ouvrages en fournissent un million de véritables, qui produiront toujours bien sûrement le même effet? N'y en a-t-il pas bien assez de cette espèce dans mes douze lettres? Qu'on examine ces citations les unes après les autres; si l'on en trouve une seule qui soit ou altérée ou prêtée à faux, je me tiendrai pour convaincu de l'imposture qu'on me reproche ici avec si peu de pudeur.

Remarquez encore, s'il vous plaît, monsieur, que le ministre, pour embellir sa narration, y ajoute une circonstance qui prouve manifestement la fiction. Il dit que, voulant s'assurer de la citation, il m'avait envoyé demander le tome de Luther, car il était d'usage que chacun eût la liberté d'examiner les auteurs que je citais; mais qu'au lieu de lui envoyer le tome de Luther, je lui avais envoyé un tome de S. Chrysostôme, marquant avec un crayon rouge l'endroit que je garantissais comme bien cité; que j'en avais usé ainsi par une espèce d'ostentation, et pour faire d'autant plus aisément illusion à mon auditoire. Je vous assure, monsieur, qu'il ne m'est arrivé de ma vie de faire aucune marque dans un livre avec du crayon rouge; que cela est entièrement contraire à nos usages, et même défendu par une de nos règles, ne convenant en aucune façon que les livres d'une bibliothèque commune soient ainsi paraphés selon la fantaisie de chaque particulier. Que si le ministre n'a pas craint de dire une fausseté palpable en rapportant une circonstance des plus indifférentes, quelle créance mérite-t-il pour le fond de la chose?

Qu'est-ce qui a donc pu porter le sieur Frésénius à imaginer cette fable, et à l'insérer dans un livre où il n'avait rien à discuter avec moi? Le voici. Pendant plus de dix huit ans que j'ai prêché la controverse à la cathédrale de Strasbourg, je n'ai guère manqué de citer à chaque fois quelque trait remarquable de Luther, tant pour réveiller l'attention de mes auditeurs

en traitant des matières souvent assez sèches d'elles-mêmes, que pour donner une juste et véritable idée du génie et du caractère du prétendu réformateur. Comme les saillies burlesques de Luther et ses expressions extravagantes ne manquaient guère de faire rire mes auditeurs à ses dépens, cela a mis le ministre de mauvaise humeur contre moi, et il a cru qu'en faisant le conte par lequel il me charge d'une fausse citation, il viendrait à bout de décrier toutes celles dont je me servais assez heureusement pour peindre Luther au naturel. Il n'a vu qu'avec peine que je faisais comprendre aux plus idiots qu'un homme de cette espèce n'a pu servir d'organe au Saint-Esprit dans l'ouvrage d'une véritable réforme, ainsi qu'on ne manque pas de le dire et qu'on est obligé de le supposer chez vous.

Voilà, monsieur, ce qui a porté le sieur Frésénius à avoir recours à la fiction, pour ne pas dire à la calomnie, en me faisant passer pour un fourbe. J'ai l'honneur de vous en avertir, bien moins pour me défendre contre cette accusation, que pour vous donner occasion de réfléchir à quels gens vous avez à faire, et de quelles voies ils se servent pour défendre votre religion. Jugez par cet échantillon du mérite du nouvel ouvrage.

TREIZIÈME LETTRE.

DÉFENSE DE L'INVOCATION DES SAINTS CONTRE UN ÉCRIT ANONYME.

Monsieur,

Je vous suis très-obligé de l'attention que vous avez eue à me faire part de l'écrit qui paraît, depuis quelque temps, contre l'invocation des saints. Il faut que l'auteur anonyme se soit senti animé bien particulièrement contre cet article, puisque parmi tant d'autres sujets que j'ai traités dans mes douze lettres, il a cru devoir s'attacher uniquement à celui-ci.

J'avais déjà reçu le même écrit par une autre voie; mais n'y voyant pas de nom d'auteur, je m'étais déterminé à m'en tenir à la maxime que je me suis faite de mépriser et de regarder comme non avenu tout écrit anonyme, surtout si les règles de la politesse et de la modération y sont mal gardées. C'est sur quoi je m'étais expliqué par avance, dans l'endroit même où je me suis déclaré pour l'auteur des lettres que j'ai données au public.

Mais, monsieur, comme vous me demandez avec instance que je vous aide à détromper quelques amis luthériens, que vous dites fort prévenus en faveur de cet écrit, et qui croient y voir une réponse solide à ce qui a été dit de ma part sur le chapitre de l'invocation des saints, j'ai cru devoir accorder à votre demande ce que j'avais d'abord cru devoir refuser au mérite et à la qualité de l'ouvrage. C'est donc dans la vue de vous faire plaisir, et de répondre en même temps à vos pieux desseins, que je vais en dire assez pour vous mettre en état de montrer que l'auteur anonyme, en faisant semblant de répondre à tout, n'a absolument répondu à rien.

Il est d'abord visible qu'il n'a supprimé son nom que pour maltraiter plus librement la religion catholique, et me dire des duretés avec moins de risque; car il ne peut être qu'honorable de paraître à découvert pour défendre sa religion, quand on s'y prend comme il faut, en n'y employant que de bonnes raisons et de bonnes manières; ainsi, dès que l'on se cache, ce ne peut être que par l'effet d'une lâche politique, en cherchant à blesser, sans s'exposer à rien. Je pardonne de grand cœur à l'anonyme tout le mal qu'il dit de moi et de mes lettres, j'aurais tort d'y être sensible; car, de quelle conséquence peut être un écrit de la façon de celui que vous voulez que je réfute? Mais ce que je ne puis pardonner à l'auteur, ce sont les outrages qu'il fait aux saints Pères et aux personnes les plus révérées pour leur éminente sainteté. Il dit (p. 9), que saint Augustin s'est oublié en racontant le conte du vieillard d'Hippone, que ce bon Père nous a donné une fausse règle pour nous faire juger de ce qui est de tradition apostolique, et qu'il se contredit lui-même (p. 25). Il dit de saint Grégoire de Nysse qu'il y a *de l'impiété et de la bassesse* dans le discours qu'il adresse au martyr Théodore, et un peu plus bas, qu'il y a *de l'insolence* (p. 8). Il entreprend de prouver fort sérieusement et fort au long, que les Pères se sont contredits, en disant que les miracles avaient cessé de leur temps, et en racontant une quantité de miracles arrivés de leurs jours; puis il ajoute (p. 35): *Un homme qui se contredit si visiblement, quelque grande que soit d'ailleurs son autorité, perd son crédit et ne mérite plus d'attention.* Et ce qui passe toute imagination c'est qu'il parle (p. 47) des *amours de saint François pour sainte Claire, et de ses ardeurs pour le frère Massé.* S'avisa-t-on jamais de rien soupçonner de pareil d'un des plus grands modèles de pénitence et de mortification qu'on ait vu dans le monde chrétien?

Mais n'en voilà déjà que trop sur les excès de l'écrivain de Schaffouse, ou soi-disant tel. Venons au fait, et puisqu'il s'agit d'avoir de la complaisance pour vous, examinons en détail ce qu'il trouve à redire à mes preuves. Vous verrez qu'il me fait faire des raisonnements auxquels je n'ai jamais pensé, et qu'il n'a pas assez pensé à ceux qui sont de sa façon.

Le premier fait que j'ai rapporté pour prouver directement que l'usage des premiers siècles a été d'invoquer les saints, est ce que nous apprenons de saint Grégoire de Nazianze, touchant sainte Justine, vierge et martyre du troisième siècle. Car, tout ce que j'ai dit ci-dessus de saint Polycarpe, de sainte Potamiène, de la convention faite entre saint Cyprien et saint Corneille, de la demande du même saint Cyprien aux vierges de se souvenir de lui quand elles seront parvenues au lieu destiné à récompenser la virginité; tout cela, dis-je, n'a été que pour faire remarquer en partie les grands honneurs qu'on rendait aux martyrs, dès les premiers temps du christianisme, et qui étaient très semblables à ceux que nous leur rendons aujourd'hui; en partie pour faire voir la persuasion où l'on était, que les âmes parvenues au séjour de la gloire s'intéressent en faveur de leurs amis qui restent sur terre; et qu'elles ont beaucoup de crédit auprès de Dieu pour leur obtenir des grâces singulières.

Voilà tout ce que j'ai conclu des faits rapportés aux premières pages de mon écrit, comme vous pouvez le voir si vous prenez la peine de le relire. Ainsi, me prêter le dessein d'avoir voulu prouver autre chose, après que j'ai marqué si positivement que je me bornais à cette vue, ne peut être que l'effet d'une artificieuse malignité, qui s'est plue à me supposer de mauvais raisonnements pour avoir lieu de les combattre avec avantage.

Je remarquerai, de plus, que l'anonyme commence très-mal son écrit en me reprochant (p. 3) de m'être contredit au sujet de deux paroles, où il n'y a pas ombre de contradiction. J'avais dit, en exposant le plan de mon écrit, que d'abord je rapporterai les faits qui constatent l'usage des premiers siècles, et qu'ensuite je découvrirai dans l'Ecriture les principes de cet usage. Ayant donc à rapporter les faits de l'antiquité, j'ai dit, en parlant de saint Polycarpe, que les

premiers chrétiens avaient recueilli les restes de ses os, épargnés par le feu, qu'ils les avaient conservés plus précieusement que si c'eût été de l'or et des pierres précieuses, et que tous les ans ils s'assemblaient pour célébrer la mémoire de son martyre, ajoutant, par rapport à ce fait, qu'on ne pouvait guère remonter plus haut, puisque saint Polycarpe avait été le disciple de saint Jean.

Si cela est, dit l'anonyme (p. 3), *qu'on ne puisse guère remonter plus haut, pourquoi l'auteur nous dit-il au commencement de cette page et ailleurs, que l'invocation des saints est clairement marquée dans l'Ecriture? la contradiction est manifeste.*

Que l'anonyme distingue entre les faits de l'antiquité ecclésiastique, que je n'ai prétendu placer qu'après la mort des apôtres, comme cela se fait communément, et entre les principes de l'invocation des saints, que j'ai dit être clairement marqués dans l'Ecriture, et dès lors toute la prétendue évidence de contradiction disparaîtra à ses yeux. Il est très-vrai que lorsqu'il s'agit des faits de l'antiquité ecclésiastique, on ne peut guère remonter plus haut qu'en rapportant ce qui s'est passé immédiatement après la mort d'un disciple des apôtres; et il n'est pas moins vrai, du moins pouvons-nous le prétendre sans aucun danger de tomber en contradiction, que les principes de l'invocation des saints, c'est-à-dire les raisons sur lesquelles on se fonde pour les invoquer, sont clairement marquées dans l'Ecriture.

Ce n'est guère marquer de justesse d'esprit au commencement d'un ouvrage, que de se figurer vainement des contradictions sur des apparences si légères. Que peut-on attendre d'un homme qui, dans une affaire si aisée à comprendre, ne s'aperçoit pas de la mauvaise chicane qu'il fait à son adversaire? Vous verrez, monsieur, notre subtil docteur revenir plus d'une fois à ces reproches de contradiction, toujours avec aussi peu de fondement, et avec aussi peu de succès.

Mais, hâtons-nous d'examiner le fait rapporté par saint Grégoire de Nazianze qui, comme j'ai déjà eu l'honneur de vous le dire, est le premier que j'ai donné pour preuve directe de l'ancien usage d'invoquer les saints, tout ce qui a été rapporté auparavant n'étant qu'une espèce de dispositif qui fait connaître combien on a toujours compté sur l'intercession des bienheureux.

Nous apprenons du saint docteur (orat. 18) que la vierge Justine se sentant extraordinairement tentée par les prestiges du démon, un jeune homme, nommé Cyprien, employant l'art magique pour la séduire, elle eut recours à l'intercession de la sainte Vierge pour sortir victorieuse du combat.

L'anonyme répond d'abord (p. 6) que la pièce qui rapporte ce fait est supposée; en second lieu, que quand elle serait véritable, un fait particulier ne prouve rien. Voyons si ces deux réponses sont solides.

Qui s'avisa jamais de disputer à saint Grégoire les quarante discours qui se lisent sous son nom? y en aura-t-il trente-neuf incontestablement de lui? et n'y aura-t-il que le dix-huitième qui, parce qu'il incommode MM. les protestants, lui aura été supposé? Le sieur Daillé, qui a les mêmes intérêts de nier cette pièce que le sieur Basnage et notre anonyme, convient néanmoins qu'on y voit le style de ce Père et ces grands tours d'éloquence qui lui sont propres (1). Qu'on nous fasse voir une seule édition, dont ce discours ait été retranché, ou bien où l'on ait tâché de le rendre suspect. Ne se trouve-t-il pas dans l'édition de Bâle, de 1550, comme dans les autres? Aussi nos savants, qui ont porté la critique le plus loin, comme MM. Dupin, Tillemont, Baluse et le P. Martène, n'ont-ils jamais pensé à le rejeter (2). Ils conviennent tous

(1) *Dall.*, *De cultûs relig. Objecto*, pag. 55.
(2) *Dupin*, t. 2, p. 621; *Tillemont*, t. 4, p. 186; *item*, t. 5, p. 329; *Balus.*, in *Vitâ Cyp.*, p. 59; *Marten.*, t. 3, p. 1619.

que saint Grégoire est tombé dans une erreur de fait en confondant deux Cyprien dans une même personne, et en attribuant à Cyprien de Carthage ce qui ne convenait qu'à Cyprien d'Antioche; mais cette erreur de fait ne leur a pas paru être une raison suffisante pour révoquer en doute une pièce citée par les anciens, qui a passé constamment pour être de saint Grégoire, et qui est marquée si visiblement du caractère de son esprit.

Que si l'on ne peut raisonnablement disconvenir de l'authenticité de cette pièce, croira-t-on se tirer heureusement d'affaire en disant qu'un fait particulier ne prouve rien? y pense-t-on? Quoi! Justine aura été la seule à invoquer la sainte Vierge dans les tentations pressantes? elle l'aura fait de son propre mouvement, sans avoir été instruite par qui que ce soit à le faire, et sans avoir jamais vu pratiquer rien de semblable? Si le fait est si nouveau et si particulier, comment saint Grégoire n'a-t-il pas été frappé de sa nouveauté et de sa singularité? comment s'est-il avisé de le rapporter comme un exemple à suivre, en marquant la bonté et l'efficace du remède? Un Père aussi éclairé que celui-là, surnommé le Théologien, pour l'excellence et la pureté de sa doctrine, ne devait-il pas, au cas que les idées des protestants soient justes, ne devait-il pas s'apercevoir que Justine avait donné atteinte aux droits du Créateur, qu'elle avait mal placé sa confiance et pratiqué une nouveauté inouïe et de très-dangereuse conséquence? Mais le saint, bien éloigné de ces pensées, n'a vu dans toute la conduite de Justine que le modèle d'une piété sage et salutaire, et n'a eu garde d'accuser cette vierge de s'être distinguée des chrétiens de son temps et de ceux des temps antérieurs, par une dévotion indiscrète et répréhensible.

Ce sont là, monsieur, des réflexions que vous ferez bien de communiquer à ces amis luthériens, pour lesquels vous vous intéressez; ils les trouveront raisonnables et sensées, je m'en assure, et jugeront que le fait particulier dont il s'agit, tout particulier qu'il est, ne laisse pas d'en dire beaucoup. Vous ferez bien aussi de leur faire remarquer que S. Grégoire ayant mis les noirs artifices du jeune païen sur le compte de S. Cyprien de Carthage, fait évêque de cette ville en 248, lorsqu'il était déjà d'un âge mûr et avancé, il ne se peut que S. Grégoire n'ait regardé l'invocation de la sainte Vierge comme une pratique déjà fort usitée vers le commencement du troisième siècle. Aussi, les centuriateurs de Magdebourg ne font-ils aucune difficulté de convenir qu'il se trouve dans ce siècle des traces bien marquées de l'invocation des saints (1); notre anonyme se croit-il donc plus habile qu'eux pour oser les contredire?

Mais, passons aux réflexions qu'il a faites sur les textes de saint Basile : je n'appuierai que sur ceux qu'il reconnaît pour être incontestablement de ce Père; quoique je ne prétende pas lui abandonner celui qu'il attaque, vu qu'il se trouve dans de bonnes éditions, et qu'il est rapporté par de célèbres controversistes. Arrêtons-nous d'abord à cet endroit de l'homélie des quarante martyrs, où il est dit (t. 1, p. 459) : *Celui qui est affligé a recours à eux, celui qui est dans la joie le fait également : celui-là, pour être délivré de ses maux, celui-ci, pour se maintenir dans la prospérité; c'est ici qu'on trouve la mère priant pour ses enfants; la femme priant pour le retour de son mari qui est en voyage, pour son rétablissement quand il est malade.* Il ne se peut guère, comme vous voyez, monsieur, de description plus naïve, ni plus propre à nous faire connaître les usages et les mœurs du temps.

Que dit à cela l'anonyme? je vais le suivre exactement dans toutes ses réponses, ne fût-ce que pour faire voir, par cet exemple, que lorsqu'il est le plus copieux en paroles, c'est pour lors qu'il a le moins de choses raisonnables à dire.

(1) *Cent.* 3, *cap.* 4, *pag.* 83.

Il répond, premièrement, que saint Basile ne parle pas là d'invocation, qu'il exhorte seulement ses auditeurs à répandre leurs prières avec celles des quarante martyrs. Mais je demande à notre antagoniste si le saint évêque ne dit pas qu'on a recours à eux, καταφεύγει, qu'on s'adresse à eux, ἀποτρέχῃ; or, comment recourir à eux, s'adresser à eux, si ce n'est en les invoquant? ne les appelle-t-il pas dans le même sermon, *suffragatores precum*, de puissants seconds pour appuyer les prières du peuple, *legati apud Deum potentissimi*, des ambassadeurs très-puissants auprès de Dieu? comment pouvaient-ils appuyer les prières du peuple et faire les fonctions d'ambassadeurs sans en être requis? et s'ils en étaient requis, cette réquisition même, qu'était-ce autre chose, qu'une très-véritable invocation? Le même saint ne dit-il pas en parlant de saint Memmas, martyr, que ceux qui ont réclamé son nom, ont senti le secours de ses prières dans leurs entreprises : *Quibuscumque ex nomine advocatus ipsis adfuit operibus*. L'anonyme a beau nous dire que les actes de saint Memmas sont pleins de contes et de fables. Qu'ils soient vrais ou faux, qu'est-ce que cela fait à l'affaire? Saint Basile n'en est ni l'auteur ni le garant. Il ne s'agit ici que de savoir ce que saint Basile et les chrétiens de son temps ont pensé de l'invocation des saints : ne le fait-il pas assez connaître en rapportant les bienfaits qu'on croyait avoir reçus par l'entremise de ce saint martyr, et en disant que ceux qui ont réclamé son nom ont été puissamment secourus?

Pour ce qui est de la remarque que fait l'anonyme, en disant que saint Basile exhorte seulement ses auditeurs à joindre leurs prières à celles des quarante martyrs, qu'y a-t-il en cela qui soit contraire à l'invocation des saints, ou même qui ne la suppose? ceux qui les invoquent ne les prient-ils pas de se joindre à eux? et ne joignent-ils pas en même temps leurs prières à celles des saints? il faut bien aimer la vétille pour s'amuser à faire de pareilles observations.

Il dit, en second lieu (p. 7) que saint Basile croyait que les âmes des quarante martyrs étaient présentes dans l'église où il prêchait, et ainsi qu'il est aisé de concevoir comment ceux qui fréquentaient cette église, pouvaient joindre leurs prières à celles des martyrs.

Je réponds que si les âmes étaient présentes, comme l'anonyme le fait supposer à saint Basile, il ne pouvait y avoir de difficulté à les invoquer, ce qui détruit sa première réponse.

Mais, sur quoi se fonde l'auteur de Schaffouse, pour faire penser à saint Basile que leurs âmes étaient là présentes? c'est, dit-il, que sans cela ce Père n'eût pas cité le passage de saint Matthieu, chap. 18, v. 20 : *Lorsqu'il y a deux ou trois personnes assemblées en mon nom, je suis au milieu d'elles*. Belle raison! ce Père, pour animer la confiance de son peuple, dit que si Dieu se trouve au milieu de deux ou trois pour écouter favorablement leurs prières lorsqu'ils sont assemblés en son nom, à plus forte raison se trouvera-t-il au milieu de quarante pour le même effet. Est-ce donc que la présence de leurs reliques, et la présence d'esprit qui les rendait attentifs aux prières qu'on leur adressait en ce lieu, ne suffisaient pas pour faire dire à un orateur chrétien que Dieu se trouvait au milieu de quarante, pour recevoir favorablement les prières qu'on lui adresserait par leur entremise? Une pensée telle que celle-là, dans la bouche d'un panégyriste qui cherche à exciter la dévotion du peuple, emporte-t elle nécessairement avec elle la présence des quarante martyrs en corps et en âme? On peut bien dire de notre anonyme qu'il cherche à faire flèches de tout bois; mais ne devrait-il pas considérer que tout bois n'est pas propre à en faire de bonnes?

Il remarque en troisième lieu (*ibid.*) qu'il faut que cette dévotion du peuple ne fût pas ancienne, puisque saint Basile dit à ses auditeurs qu'*ils ont longtemps cherché et travaillé afin de trouver quelqu'un qui priât pour eux*. Comment cela pourrait-il être, dit-il, si depuis trois siècles cette invocation des saints avait été en vogue.

Je réponds que du temps de saint Basile c'était un abus assez ordinaire aux personnes riches et aisées, comme le remarque saint Chrysostôme (1), de recourir beaucoup aux prières d'autrui, tandis qu'elles négligeaient elles-mêmes le soin de la prière. C'est à cet usage que saint Basile fait allusion, en disant : *Jusqu'ici vous avez cherché avec soin quelque homme de bien qui priât pour vous, et dont les prières fussent efficaces, en voilà quarante qui réuniront leurs prières en votre faveur*. Cela prouve-t-il que jusque là on n'avait pas invoqué les saints? Si saint Basile était lui-même persuadé de la nouveauté de cette pratique, comme notre anonyme le prétend, se serait-il jamais avisé de la recommander à son peuple? lui en eût-il parlé comme d'une chose dont il ne manquerait pas de tirer de grands avantages? Que ne disent pas ces contradicteurs qui se plaisent si fort à contredire l'Eglise! y a-t-il absurdité qui les arrête?

Ce passage de saint Basile, ajoute l'anonyme en quatrième lieu, *prouve seulement que de son temps le peuple à qui il parlait a eu recours à ces martyrs; il ne parle pas d'une coutume universellement reçue*.

Qu'en pensez-vous, monsieur, vous paraît-il fort vraisemblable que le peuple de Césarée se sera distingué de tous les autres peuples chrétiens de la terre, que saint Basile aura autorisé ce qu'il savait ne se pratiquer nulle part ailleurs? Et pourquoi donc Kemnitius reproche-t-il à saint Basile d'avoir *puisé l'invocation des saints dans la persuasion du peuple et dans les dévotions particulières des moines pour l'introduire dans l'Eglise* (2)? Ce reproche est-il fort propre à nous persuader que la pratique de l'invocation était concentrée dans la seule ville de Césarée? Saint Chrysostôme, qui a écrit vingt ou trente ans après saint Basile, ne marque-t-il pas que la dévotion aux saints était si célèbre dans les deux capitales du monde, à Rome et à Constantinople, et par conséquent dans tout l'univers, que les rois, les gouverneurs et les généraux, quittaient tout pour venir faire leurs prières au tombeau des apôtres, et que les empereurs estimaient comme une faveur insigne de pouvoir être enterrés, non dans le lieu même où reposaient leurs corps, mais à la porte et hors de leur chapelle (3)?

Enfin notre antagoniste, ou plutôt l'antagoniste des saints, dit pour dernière ressource : *Nous ne nions pas qu'on ne trouve des exemples de cet abus dans le quatrième siècle, et que saint Basile n'ait été un des premiers qui ait approuvé ce culte. Nous ne disons pas non plus que l'Eglise du quatrième siècle ait été toute pure; c'est dans ce siècle que la superstition commença à se glisser dans l'Eglise*.

Que n'en venait-il là d'abord? à quoi bon s'amuser à défendre un mauvais terrain à pure perte, et en se faisant chasser de poste en poste? Ne valait-il pas mieux convenir d'abord du fait, en se réservant le droit de l'improuver, que de chercher à le rendre douteux par de si pitoyables efforts? Mais n'en déplaise à notre auteur, il n'en dit pas assez en disant qu'il ne nie pas qu'on ne trouve quelques exemples de cet abus dans le quatrième siècle. Il devait convenir rondement que c'était l'usage universel des chrétiens, n'y eût-il que le passage de saint Chrysostome que j'ai cité, et qui nous apprend ce qui se pratiquait dans les deux capitales du monde, cela seul ne suffirait-il pas pour nous en convaincre?

Vos centuriateurs nous abandonnent saint Atha-

(1) *S. Chrys. hom.* 5 *in Matth.*, t. 2, apud Hugonem, p. 13.

(2) Kemnit., part. 3 Exam., ed. Francof. p. 520, n. 30.

(3) *In demonstratione quòd Christus sit Deus*, circa medium, t. 5 ed. Front. Ducæi, p. 570.

nase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Epiphane, saint Ephrem, saint Ambroise et saint Prudence (1); ils pouvaient encore ajouter saint Grégoire de Nysse et saint Chrysostôme, qui sont du même siècle; saint Augustin et saint Jérôme, qui, quoique morts dans le cinquième, n'ont pas laissé d'écrire une bonne partie de leurs ouvrages dans le quatrième. Tous ces Pères ayant autorisé l'invocation des saints et rendu témoignage à la pratique de leur temps, qui peut douter qu'elle n'ait été en effet très-générale dans le quatrième siècle?

Or, je demande si tous ces Pères et le peuple attaché à leur doctrine formaient pour lors la véritable Eglise de Jésus-Christ, ou s'ils avaient déjà perdu cet avantage. J'ai peine à croire que notre anonyme prétende exclure de l'Eglise tous ces grands hommes, qui ont toujours passé pour en faire le principal ornement; mais si la doctrine et la pratique de l'invocation des saints n'a pu empêcher ces grands hommes d'être membres de la véritable Eglise, ni le peuple de leur temps d'y être incorporé, ce que nous pratiquons aujourd'hui à leur exemple, comment peut-il nous priver de cet avantage? Les chrétiens du quatrième siècle, disons-nous, formaient la véritable Eglise quoiqu'ils invoquassent les saints; donc l'invocation des saints ne peut être une erreur préjudiciable au salut; car la véritable Eglise n'en approuve, ni n'en tolère aucune de cette espèce; donc l'invocation des saints n'a pu servir de raison légitime aux protestants pour se séparer de l'Eglise romaine; donc cette même invocation ne peut être un obstacle légitime à leur réunion. C'est ici que je disais dans ma lettre à monsieur le magistrat, homme sage et équitable : *Il serait fort extraordinaire de vous voir faire une acception de siècles, tandis que vous êtes si éloigné de faire une acception de personnes.* Mais on ne peut espérer la même équité de notre anonyme, puisqu'il veut que la qualité de véritable Eglise ait pu compatir avec l'invocation des saints au quatrième siècle, et qu'il ne veut pas que cela se puisse au dix-huitième. J'ai cru devoir faire une discussion exacte de tout ce qu'il dit sur un seul texte de saint Basile, et cela, pour vous faire voir que par la multitude de ses réponses il ne cherche qu'à éblouir le lecteur, se mettant bien moins en peine d'en choisir une bonne, pour s'y fixer, que d'en présenter plusieurs, qui semblent dire quelque chose, et qui dans le fond ne disent rien.

Il est pourtant constant, poursuit l'anonyme (p. 8), *que saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse ont donné occasion par leurs apostrophes à l'invocation des saints.*

Est-ce là répondre à tout ce que j'ai dit sur l'article des apostrophes? Depuis quand une simple affirmation tient-elle lieu de preuve et satisfait-elle à toutes les objections? J'avais reproché à Kemnitius d'avoir mal combiné ses idées en disant que ces trois saints docteurs ont puisé l'invocation des saints dans la persuasion du peuple, et que néanmoins ils en ont introduit l'usage par leurs apostrophes; pourquoi l'auteur de la réponse n'a-t-il pas cherché à sauver la contradiction à son vénérable maître?

Nous ne voulons pas, dit-il immédiatement après, *contester l'authenticité du sermon de saint Grégoire de Nysse sur le martyr Théodore.*

Vraiment, aurait-il bonne grâce à le faire; croit-il que nous lui aurons grande obligation de sa retenue? qu'il l'entreprenne, et il se rendra célèbre dans la république des lettres. *Nous disons seulement*, ajoute-t-il (ibid.), *que la prière qu'il lui adresse est fort étrange.* C'est ici où il traite le saint docteur de la manière la plus indigne, lui reprochant de parler dans sa prière à saint Théodore avec *bassesse*, avec *insolence*, avec *impiété*; d'employer des mouvements hardis, de faire une évocation visiblement erronée. C'est en profitant des réflexions du sieur Basnage, qu'il invective ainsi

(1) *Cent.* 4, *c.* 4, *p.* 296 et 297.

contre ce Père. Mais l'écrivain de Schaffouse pouvait-il mieux marquer son mauvais goût que d'adopter de telles réflexions? Est-ce ainsi qu'on traite un des Pères les plus respectables de l'Eglise, si célèbre pour sa rare piété et pour sa grande érudition, que le septième concile général l'appelle *le Père des Pères* (1)? S'il m'était arrivé de traiter ainsi le dernier des ministres, de quels torrents d'injures ne m'eût-il pas accablé, lui qui pour des sujets infiniment moindres, et même sans aucun sujet, prodigue si libéralement les termes de suffisance, d'arrogance, de fanfaronnade, d'extravagance, etc.

Il serait aisé de défendre le discours de saint Grégoire de Nysse contre la critique outrée de l'anonyme, en y faisant remarquer les traits d'une éloquence vive et animée qui se permet quelques saillies et quelques licences de la poésie. Mais y eût-il dans la prière adressée au martyr Théodore des expressions si irrégulières qu'elles ne puissent en aucune façon se justifier, en sont-elles moins propres pour cela à nous faire connaître que l'usage du temps était d'invoquer les saints? Je renoncerai, si l'anonyme le veut, à tout l'avantage que nous tirons de cette prière; mais c'est à condition qu'il lira le discours fait en l'honneur de saint Théodore tout entier.

Il y verra que, *non seulement le jour de la fête du saint il y avait un très-grand concours de monde en son église; mais aussi que les chemins qui y abordaient étaient couverts pendant toute l'année de gens qui allaient et qui en revenaient, à peu près comme deux files de fourmis, qui, marchant l'une contre l'autre, se rencontrent sur la même route* (2). C'est la comparaison dont le saint docteur se sert pour marquer la continuelle affluence de pélerins en ce lieu. Il y verra encore combien on faisait de cas d'un peu de poussière qu'on prenait au tombeau des saints martyrs, quelle insigne faveur on pensait recevoir en osant toucher leurs saintes reliques (3), et qu'il est dit en termes exprès que *ceux qui considéraient les saintes dépouilles des martyrs, les priaient en même temps d'être leurs intercesseurs auprès de Dieu, les invoquant comme des gardes toujours présents devant le trône du Très-Haut* (4). C'était là, sans doute, un usage tout établi lorsque S. Grégoire de Nysse parlait ainsi, et qui par conséquent n'a pu être l'effet de ses apostrophes; c'était encore un usage général, puisque le saint docteur en parle comme d'un honneur qui se rendait partout et en tous pays aux saints martyrs. Qu'a donc gagné l'anonyme à critiquer la prière de S. Grégoire de Nysse au martyr Théodore? il n'a fait que donner par là occasion de citer du même sermon des endroits incomparablement plus forts que la prière même. Remarquez, s'il vous plaît, monsieur, que S. Grégoire de Nysse est né en 330, et que, sur le rapport de tels faits, il ne peut être permis de douter que ce n'ait été l'usage universel du quatrième siècle d'invoquer les saints.

L'anonyme passe ensuite à S. Cyrille, évêque de Jérusalem (p. 8), qu'il traite de demi-arien, apparem-

(1) *Pater Patrum ab omnibus nominatus.* Act. 6, tom. 7, ed. Labb., pag. 478.

(2) *Etsi enim anniversariis feriis hanc diem celebramus, at nunquàm cessat studiosè advenientium multitudo, ac formicarum similitudinem servat ea, quæ huc pertinet via publica, cùm alii quidam ascendant, alii verò venientibus cedant.* S. Greg. Nyss., serm. S. Theod., t. 3, apud Morel., p. 585.

(3) *Quòd si quis pulverem auferre permittat, pro munere pulvis accipitur, ac tanquàm res magni pretii condenda terra colligitur. Nam ipsas attingere reliquias, si quando aliqua ejusmodi prospera fortuna contingat, ut id facere licet; quàm id sit multùm desiderandum et optandum, ac summàrum precum donum, sciunt experti et ejus desiderii compotes facti.* Id., ibid., p. 580.

(4) *Ut pro ipsis deprecator intercedat supplices preces offerunt tanquàm satellitem Dei orantes, quasi accipientem dona cùm velit invocantes.* Ibid.

ment parce que ce Père a écrit dans ses Catéchèses de grandes vérités qui incommodent infiniment messieurs les protestants. Mais l'anonyme savait-il que le premier concile général de Constantinople le nomme *un évêque très-chéri de Dieu, qui a soutenu de très-grands combats pour la foi contre les ariens* (1)? que Théodoret l'appelle *le défenseur très-zélé du dogme catholique* (2); que Photius dit de lui, qu'*il passe pour un saint homme dans l'esprit de tout le monde, et qu'il l'est en effet, et qu'il a écrit des Catéchèses pleines de la plus sublime théologie* (3). Le R. P. Toutée a mis à la tête des ouvrages de ce Père, une savante dissertation, par laquelle il justifie parfaitement la foi de ce Père; l'anonyme n'avait qu'à lire cette pièce pour se désabuser des reproches qu'il fait au saint docteur. En tout cas, pouvait-il ignorer que l'Église ne met jamais ni arien, ni semi-arien au catalogue des saints. Mais S. Cyrille eût-il été d'une foi moins pure, son témoignage en serait-il moins recevable pour le fait dont il s'agit? Il dit, en expliquant la liturgie aux catéchumènes, que pendant les divins mystères *on fait mention des patriarches, des prophètes, des apôtres et des martyrs, afin que Dieu, touché de leurs prières, écoute favorablement les nôtres.* N'est-ce pas là un fait sur lequel tout auteur qui marque les usages du temps, est également en état de déposer, de quelque doctrine qu'il puisse être? Que de tentatives inutiles pour évader? Notre anonyme s'accroche à tout, et tout lui échappe également des mains.

Nous ne nions pas, ajoute-t-il (p. 9), *que les saints ne prient pour nous en général dans le ciel, que ces prières ne nous soient profitables, et que nous puissions en faire mention dans nos prières que nous adressons à Dieu.*

Remarquez, s'il vous plaît, monsieur, que je lui fais pitié lorsque je dis dans mon écrit que *quand même les saints n'auraient aucune connaissance de nos prières, il ne s'ensuivrait pas pour cela qu'elles fussent absolument inutiles; que Dieu verrait en ce cas notre désir, et qu'à notre demande il nous accorderait une part plus particulière aux prières que les saints font pour nous en général, de l'aveu même des protestants.* Or trouvez-vous, monsieur, que l'anonyme s'éloigne ici si fort de ma manière de penser? Il trouve bon qu'on demande à Dieu d'avoir part aux prières générales des saints; je dis que celui qui les invoque, marque du moins à Dieu le désir qu'il a d'y avoir part: y a-t-il entre ces deux choses une si grande différence? Que l'anonyme, qui a l'âme si tendre et si compatissante jusqu'à vouloir bien avoir pitié de moi, étende donc les sentiments de sa compassion jusque sur lui-même.

Mais je soutiens que S. Cyrille a prétendu dire quelque chose de plus que ce que l'anonyme reconnaît dans les paroles du saint; car lorsqu'il marque que *pendant les mystères on fait mention des saints, afin que Dieu, touché de leurs prières, écoute plus favorablement les nôtres*, c'est absolument la même chose que s'il disait: *Afin que les saints prient pour nous, et que Dieu, touché de leurs prières, nous écoute plus favorablement.* S. Augustin, qui a marqué l'esprit de la même pratique, le dit en termes exprès: *Nous faisons*, dit-il, *mention des martyrs pendant les mystères, non pas afin de prier pour eux, mais afin qu'ils prient pour nous* (4). On supposait donc que les saints martyrs avaient connaissance de ce qui se pratiquait à leur égard, je veux dire du soin qu'on avait de faire mention d'eux et de se recommander à leurs prières; car, s'ils l'eussent ignoré, comment eût-ce été là un moyen propre à les engager à prier? C'est ainsi que l'anonyme, en attaquant nos textes, ne fait que nous donner occasion de les développer et d'en mieux faire sentir la force.

Il se trouve encore plus embarrassé (p. 9) du passage de S. Ambroise, tiré du livre *de Viduis*, et voudrait bien rendre ce livre suspect; mais comment y réussir, puisque S. Ambroise le cite lui-même, du moins quatre fois dans son commentaire sur S. Luc, comme son propre ouvrage, auquel il renvoie le lecteur, et que S. Jérôme, qui vivait à peu près du même temps, écrivant à Pammachius, marque expressément que c'est Ambroise qui est l'auteur de ce livre (1)? Rien néanmoins de plus formel que ce que j'en ai cité pour l'invocation des saints. *Nous devons prier les anges qui sont commis à notre garde*, dit le saint docteur, *prier également les martyrs, dont les précieuses reliques nous sont autant de gages de leur protection; n'ayons pas de honte d'avoir recours à leur intercession dans notre infirmité, puisqu'en remportant une glorieuse victoire, ils n'ont pas laissé d'éprouver eux-mêmes combien leur chair était infirme* (2). Ne manquez pas, monsieur, de montrer ce passage à vos amis luthériens, et de leur en faire peser toutes les paroles.

Mais si ce livre est de saint Ambroise, dit l'anonyme (ibid.), *l'invocation des saints se sera donc introduite peu à peu au quatrième siècle.*

N'admirez-vous pas, monsieur, cette manière de raisonner, et ne trouvez-vous pas ici ce *donc* admirablement bien placé? Il vous paraîtra, sans doute, que l'anonyme devait conclure du passage de saint Ambroise tout le contraire de ce qu'il en conclut; car, puisque ce Père exhorte son peuple à prier les anges et à invoquer les martyrs, il ne croyait donc pas que ce fût une pratique récente et nouvelle. S'il eût été dans cette idée, il se fût bien gardé d'en faire une espèce de devoir à ses auditeurs, et ses auditeurs n'eussent pas manqué de s'en formaliser; bien moins encore croyait-il que ce fût une pratique injurieuse à Dieu et à Jésus-Christ. Il faut donc nécessairement que l'anonyme se croie plus éclairé sur l'origine et la qualité de cette pratique, que ne l'a été saint Ambroise et tous les Pères que j'ai déjà cités et qui me restent encore à citer. Le sentiment est, comme vous voyez, des plus modestes.

Nous citerons pourtant ci-dessous des passages de saint Ambroise, poursuit l'anonyme (ibid.), *qui sont tout opposés à celui qu'on tire ici de son livre* DE VIDUIS.

O la belle entreprise que de prétendre prouver que les Pères se sont contredits! Quoi! saint Ambroise, dans un livre qui est incontestablement de lui, dit qu'il faut prier les anges et les saints martyrs, et avoir recours à leur intercession, et ailleurs il enseignera tout le contraire? qui le croira? de telles variations sont bonnes pour les chefs de la réforme; mais les Pères de l'Église n'en sont pas capables. Et quel livre cite-t-on pour faire voir cette prétendue contrariété de doctrine? on cite le commentaire de saint Ambroise sur les Épîtres de saint Paul, où il dit que *Dieu n'a pas besoin de procureur, d'entremetteur, de solliciteur; qu'il sait tout par lui-même et qu'on peut aller droit à lui* (3). Qu'en dites-vous, monsieur? notre homme n'a-t-il pas fait d'admirables progrès dans l'art de la critique, lui qui, après avoir promis de ne citer aucun livre douteux, nous cite le commentaire sur les Épîtres de saint Paul comme étant de saint

(1) *Cyrillum ecclesiæ Hierosolymitanæ episcopum agnoscimus.... plurima prælia adversùs Arianos variis in locis præliatum.* Conc. Const. I, t. 2 ed. Labb., p. 965.

(2) *Theod. Hist. eccl., lib. 2, c.* 22, *t.* 3 ed. Sirmond. p. 624.

(3) *Phot., Collect. de Metrop.*

(4) *Non ut pro eis oremus, sed ut orent pro nobis.* Tract. 86, in Joan., t. 9 d. Froben. p. 451.

(1) *Quòd si cui asperum videtur, tantam nos inter virginitatem et nuptias fecisse distantiam quanta inter frumentum et hordeum est, legat S. Ambrosii de Viduis librum.* Ep. 30, ad Pammach., adversùs Jovinianum, t. 4 ed. Martianay, p. 237.

(2) *Lib. de Viduis*, cap. 9, tom. 1 ed. Paris., p. 200.

(3) *Ad Deum autem, quem utique nihil latet, promerendum suffragatore non opus est.* Com. in Epist. S. Pauli.

Ambroise? Ignore-t-il donc que tous les savants conviennent aujourd'hui que cet ouvrage n'est nullement de ce Père? Qu'il lise la savante préface que les RR. PP. bénédictins ont mise à la tête du commentaire, et il saura ce qu'il en doit penser; mais il faut lui pardonner : il a trouvé le passage en question cité par Kemnitius comme étant de saint Ambroise, cela lui a suffi pour n'en plus douter.

Supposons, néanmoins, que le passage soit effectivement de ce Père; je dis que même en ce cas il ne prouve rien contre l'invocation des saints; car l'auteur du commentaire ne veut dire autre chose, si ce n'est que les philosophes païens ont eu tort de prétendre que Dieu fût inaccessible, et qu'on ne pouvait aller à lui que par des génies et par des intelligences subalternes. C'est dans ce sens qu'il dit que Dieu connaît tout par lui-même, et qu'on peut aller di-directement à lui sans procureur et sans entremetteur. Qu'y a-t-il en cela qui détruise l'invocation des saints? fallait-il, pour de si frivoles raisons, vouloir que saint Ambroise soit tombé en contradiction?

L'anonyme, très-content de lui-même et de sa réponse au passage de saint Ambroise, dit (ibid.) qu'il faut donner la même solution aux passages de saint Chrysostôme et de saint Augustin : c'est-à-dire qu'il veut qu'on leur reproche également de s'être contredits. J'avais cité contre Kemnitius, qui nous donne le défi de produire un seul passage tiré des véritables écrits de saint Chrysostôme, pour faire voir que ce Père ait jamais exhorté à invoquer les saints, j'avais, dis-je, cité l'homélie en l'honneur de sainte Bernice et et de sainte Prosdoce, pièce qu'on ne s'avisa jamais de contester à saint Chrysostôme, où ce Père dit : *Rendons-nous assidus auprès d'elles, prions-les, conjurons-les d'être nos patronnes; elles ont eu beaucoup de crédit étant encore en vie, elles en ont encore plus après leur mort, car elles portent présentement les stigmates du Sauveur; et en les faisant voir elles peuvent tout obtenir du Roi du ciel* (1). Après quoi je faisais cette remarque : *On voit par-là que ces MM. ne lisent pas tout, ou qu'il leur échappe beaucoup de ce qu'ils lisent, ou qu'ils trouvent leur compte à prononcer hardiment, lors même qu'ils sont le moins assurés de la chose.* L'anonyme n'a eu garde de rien relever de tout cela; il le passe modestement sous silence, et se contente de dire (ibid.) : *Il faut savoir que les principes que saint Chrysostôme pose ailleurs, sont fort contraires à l'invocation des saints.* Et quoi donc? l'anonyme se promet-il de faire douter si saint Chrysostôme a été persuadé de l'utilité de l'invocation des saints? qu'il relise les paroles citées, et qu'il voie si ce n'est pas renoncer au bon sens, que de tenter de faire naître sur cela le moindre doute. Mais c'est que ces messieurs aiment à faire diversion. Quelque lumineux que soit un passage, ils en opposent d'autres, ne fût-ce que pour la forme. Que les paroles aient été dites dans toute autre vue et pour tout autre sujet, n'importe, cela leur suffit pour répandre quelque obscurité sur la matière, et c'est par là qu'ils se promettent d'empêcher que le lecteur ne soit frappé de l'évidence même; artifice que l'anonyme n'a pas manqué de mettre ici en œuvre; car, que veulent dire les passages de saint Chrysostôme qu'il cite contre nous (p. 25), si ce n'est qu'il ne faut point abandonner le soin de la prière en se contentant de faire prier les autres pour soi; qu'il faut exposer par soi-même ses besoins à Dieu; que cette voie est bien plus efficace que de recourir précisément aux prières des personnes dévotes, comme c'était assez la coutume, ou plutôt l'abus des personnes riches de Constantinople en ce temps-là. Telle est la vue du saint dans tout ce qu'il dit sur le sujet de la prière qu'il faut adresser à Dieu. Or, je vous demande, monsieur, si ce n'est pas abuser de la crédulité de ceux qui ne sont pas versés dans la lecture des Pères, que de citer de tels passages contre l'invocation des saints.

Venons à saint Augustin. Vous vous souvenez sans doute d'avoir lu dans mon écrit ce que ce Père rapporte d'un bon vieillard d'Hippone, nommé Florent; comment cet homme ayant perdu sa casaque, était allé au tombeau des vingt martyrs pour se recommander à leurs prières, les conjurant de lui faire trouver quelque secours dans son extrême besoin; qu'étant ensuite sorti de l'église et se promenant sur le bord de la mer, il avait vu un gros poisson qui se débattait sur le rivage, qu'il le prit et le vendit, et que l'acheteur ayant trouvé une bague d'or dans le ventre du poisson, la remit au vendeur, moyennant quoi il eut assez pour se procurer un habit.

L'anonyme dit (p. 9) que *saint Augustin s'est oublié en racontant ce conte.* Ne trouvez-vous pas, monsieur, que c'est bien notre homme qui s'oublie étrangement en parlant avec si peu de mesure et de retenue d'un homme aussi respectable que saint Augustin? Et pourquoi veut-il que ce soit un conte, puisque ce Père nomme les personnes qui ont eu part à l'événement, rapporte toutes les paroles qui ont été dites, et ajoute des circonstances dont la vérité ou la fausseté ne pouvait manquer d'être connue à toute la ville d'Hippone? Croit-il donc que le saint évêque aura si peu de soin de sa réputation, qu'il n'aura pas craint de se faire celle d'un conteur de fable? Mais conte ou non, saint Augustin en a-t-il été moins persuadé de l'utilité de l'invocation des saints, lui qui ne rapporte toute la merveille de cet événement que comme l'effet de la prière que le bon vieillard avait adressée aux saints martyrs? Fallait-il en venir à des paroles si peu mesurées et si peu respectueuses envers le saint, pour rester également dans l'embarras? Que veut dire ce tombeau si célèbre des vingt martyrs, dont parle le saint docteur? en quoi donc était-il célèbre, si ce n'est par le concours de ceux qui allaient y faire leurs prières, et par la multitude des grâces qu'on y recevait? Que veut dire cette confiance du bon vieillard, qui crut ne pouvoir trouver de plus prompte ressource à l'embarras où il se voyait, qu'en allant implorer l'intercession des vingt martyrs? aura-t-il été le seul de ses concitoyens à en user ainsi? Que veut dire tout le récit de saint Augustin si parfaitement circonstancié? Qu'est-il autre chose qu'une approbation et un éloge de la piété et de toute la conduite du pauvre vieillard Florent? Entreprendre, après cela, de persuader que saint Augustin a parlé ailleurs contre l'invocatian des saints, n'est-ce pas se flatter du don de persuasion le plus rare et le plus extraordinaire qui fût jamais? Je suis sûr que l'anonyme, en considérant le fait rapporté et les sentiments que saint Augustin marque à ce sujet, ne pourra se persuader lui-même que ce Père ait jamais pensé ailleurs à blâmer l'invocation des saints; tout ce qu'il en dit ne peut donc être que pour amuser le lecteur et ne pas paraître rester entièrement court.

En effet, monsieur, quoi de plus faible et de moins à propos que tous les passages qu'il tire des autres ouvrages de saint Augustin pour nous les opposer? Prenez la peine de les examiner dans l'écrit même où ils sont rapportés (p. 22 et 23); car je vous avouerai franchement que je ne puis me donner celle de les transcrire; et vous n'y verrez autre chose, sinon qu'il ne faut pas adorer les saints, qu'il ne faut pas leur ériger des temples, comme faisaient les païens à leurs divinités; qu'il ne faut pas leur dresser des autels pour leur offrir des sacrifices; que c'est à Dieu seul que les temples et les autels doivent être consacrés, quoique cela n'empêche pas qu'on ne leur donne le nom de quelque saint, dont on prétend honorer la mémoire; qu'on se garde bien d'invoquer les saints dans l'action même du sacrifice, en leur disant : *Saint Pierre, ou saint Paul, je vous offre ce sacrifice*; que les morts ignorent naturellement ce qui se passe ici-bas et qu'ils n'y prennent aucune part; que les saints

(1) S. Chrysost., orat. in SS. Bernic. et Prosdoc., tom. 1 ed. Front. Ducæi, p. 570.

ne savent que ce que Dieu leur fait connaître, et que Dieu ne leur fait connaître que ce qui est de leur satisfaction et de leur gloire; qu'il ne faut pas s'enivrer à la fête des martyrs, bien moins encore en faisant des repas auprès de leur tombeau, comme c'était la coutume du temps; que Jésus-Christ est le seul Médiateur entre Dieu et les hommes, en l'entendant de cette médiation qui nous réconcilie avec Dieu; que quelque idée que l'on ait de la sainteté d'un homme, soit vivant, soit mort, il ne faut pas tellement mettre sa confiance en lui, que la confiance qu'on doit à l'auteur de la sainteté en souffre; que c'est du Seigneur même, comme de l'unique principe de tout bien, qu'il faut attendre le secours dont on a besoin.

Voilà, monsieur, tout ce qui est renfermé dans les passages de saint Augustin qu'on nous oppose. Or, y a-t-il rien dans tout cela, qui puisse nous faire douter du sentiment de ce Père touchant l'invocation des saints, après les preuves démonstratives que vous en avez vues?

Tels sont à peu près les passages des autres Pères que l'anonyme cite contre nous, et dont il remplit cinq ou six pages; s'il y en avait un seul véritablement propre à combattre notre pratique, il n'eût pas manqué de l'insérer dans le corps de son écrit, et d'en faire sentir toute la force; mais n'en trouvant aucun de cette espèce, il s'est contenté de jeter sur le papier un amas confus de passages, sans marquer d'aucun en particulier ce qu'il prétend en conclure, sentant bien que quand on examinera l'endroit où ils sont placés, la fin et l'occasion qui ont fait parler les Pères, ils n'auront aucune force de preuve.

La méthode est assez bonne pour faire illusion au lecteur peu intelligent; mais celui qui a du sens et de la raison, ne se persuadera pas aisément que les Pères se soient contredits; et s'il trouve de l'obscurité dans quelques-uns de leurs passages, il aimera mieux supposer en lui-même un défaut d'intelligence, que de supposer dans les Pères la bizarrerie de la contradiction.

Je ne dois pas manquer de remarquer ici deux choses assez singulières, et qui peuvent vous donner quelque envie de rire. La première est la plaisante manière dont l'anonyme traduit un passage de saint Augustin, la seconde est le reproche qu'il me fait d'avoir falsifié un passage de ce Père. Saint Augustin demande (cont. Faust. Manich., c. 21): *Comment pourrions-nous approuver ceux qui s'enivrent dans les églises des martyrs?* « *Qui autem se in memoriis martyrum inebriant, quomodò à nobis approbari possunt?* » L'anonyme (p. 24) traduit le mot *inebriant*, c'est-à-dire *ceux qui rendent un culte religieux aux martyrs.* Ne faut-il pas que notre homme ait le vin extraordinairement dévôt, puisque s'enivrer et rendre un culte religieux c'est chez lui la même chose? Je suis fort tenté de croire qu'il avait bu le petit coup lorsqu'il a fait cette belle traduction; tout autre que moi y soupçonnerait un plus grand excès; ainsi, monsieur, je vous prends à témoin de ma modération.

La seconde chose à remarquer est qu'il me reproche d'avoir changé le mot *commendari* en *commendare*, en rapportant ce passage de saint Augustin (serm. 17 de Verb. Apost.): *Injuria est orare pro martyre, cujus nos debemus orationibus commendare*, en quoi il n'a pas pris garde que j'ai cité le passage tel qu'il est rapporté par Kemnitius même (1). Ainsi, s'il y a de la falsification, elle ne doit rouler que sur le compte de ce ministre et non sur le mien. J'ai donc été très-fort en droit de dire: *Ne faut-il pas être étrangement prévenu par la passion, pour nous citer saint Augustin comme étant contraire à l'invocation des saints, tandis qu'on en rapporte des passages qui la contiennent formellement?* En effet, monsieur, se recommander aux prières des saints, qu'est-ce autre chose que de les prier d'intercéder pour nous? et les prier d'intercéder pour nous, qu'est-ce autre chose que les invoquer? C'est contre un raisonnement si simple et si naturel, suivi d'une courte réflexion de quatre lignes, que l'anonyme s'irrite jusqu'à dire (p. 9) que *c'est là une déclamation bien extravagante, où l'auteur se déchaîne avec tant de suffisance contre Kemnitius.*

Vous m'avouerez, monsieur, qu'une grossièreté est toujours mal placée, en quelque endroit qu'on la place; mais elle fait encore un bien plus mauvais effet lorsqu'elle porte à faux; or il est clair que les termes impolis qu'on lâche ici contre moi me supposent coupable d'une falsification dont je suis très-innocent; car je ne fais que presser Kemnitius par des paroles telles qu'il les cite lui-même. Si ce ministre s'est mépris, ou s'il a eu tort de croire que *commendare* et *commendari* formaient ici le même sens, est-ce ma faute? et devais-je pour cela essuyer la mauvaise humeur de l'anonyme? Il est fâcheux pour lui que pour la première fois qu'il a voulu m'en faire sentir les effets en termes les plus énergiques, il ait si mal adressé. Peut-être néanmoins que cela pourra lui servir dans la suite. Quand il se sentira tenté de dire des duretés, il y prendra garde de plus près, et se ménagera pour cela une occasion plus favorable.

Après avoir fait sur moi une sortie si mal concertée, il vient à saint Jérôme, et dit (p. 2): *Il est étonnant que l'auteur de la lettre cite un passage de saint Jérôme contre Vigilance, où ce Père ne dit pas un mot de l'invocation des saints, lui qui déclame avec tant de zèle contre l'adoration des martyrs.*

Mais il est beaucoup plus étonnant que l'anonyme n'ait pas lu, ou n'ait pas voulu comprendre ce que j'ai dit sur ce sujet, en réfutant Mélancton, Kemnitius et Dréjérus, qui avaient fait la même remarque avec aussi peu de jugement. *Comment*, disais-je, *saint Jérôme ne rapporte-t-il pas l'objection de Vigilance, qui disait: Il faut donc que les âmes des martyrs aiment leurs cendres et qu'elles voltigent autour des tombeaux qui les renferment, qu'elles y soient toujours présentes, de peur que si elles en étaient éloignées, elles ne manquent pas d'entendre les prières qu'on vient leur faire? Cette objection*, ajoutais-je, *ne fait-elle pas voir l'usage dans lequel on était de venir prier les saints martyrs, ou de les invoquer? Saint Jérôme ne réfute-t-il pas cette objection en la traitant de fade raillerie? Si Vigilance trouvait à redire à ce qu'on vînt faire des prières aux martyrs, si saint Jérôme le traite à ce sujet de monstre qu'il faudrait reléguer aux extrémités de la terre, il s'agissait donc de l'invocation des saints. Vous voyez donc, monsieur*, concluais-je, *que vos plus habiles docteurs, tels que sont un Mélancton, un Kemnitius, un Dréjérus, ne réfléchissaient pas toujours assez sur ce qu'ils lisaient, puisqu'ils n'y ont pas vu des choses aussi clairement marquées que celles que je viens d'indiquer.*

Après tout cela notre anonyme vient encore nous dire froidement (p. 9): *Saint Jérôme ne dit pas un mot de l'invocation des saints en cet endroit*; ne s'apercevant pas, ou faisant semblant de ne pas s'apercevoir que les trois docteurs de son parti ont été convaincus d'un aveuglement affecté, et cela d'une manière à ne laisser aucun lieu à la réplique. Comment faire entendre raison à un homme de cette espèce, qui ne prend rien de tout ce qu'on lui dit, et qui coule par-dessus tout, comme si l'on n'avait rien dit?

Il en use à peu près de même en parlant du passage de Théodoret (p. 10), par lequel nous apprenons que que de son temps on voyait dans l'église des Martyrs, des yeux, des mains, des pieds d'argent en signe de reconnaissance pour la guérison obtenue par leur intercession. Ce savant évêque ajoute: *On se garde bien néanmoins de s'adresser à eux comme à des dieux; nous les regardons comme des hommes extraordinaires, les priant d'être nos intercesseurs auprès de Dieu* (1).

Que répond à cela l'anonyme? Il nie que le livre de

(1) *Kemnit., in 3 part. Exam.*, pag. 345, n. 50.

(1) *Théodoret, serm. 8, de Martyribus*, tom. 4 edit. Cramoisy, p. 605.

la Cure des affections grecques, dont ce passage est tiré, soit de Théodoret, s'appuyant de l'autorité de Kemnitius, de Cocus, de Dumoulin et du sieur Basnage. Mais qui sera le plus croyable sur ce sujet? Seront-ce ces messieurs, ou Théodoret même, qui dans trois endroits de ses écrits reconnaît que le livre en question est son ouvrage? J'ai cité ces trois endroits, indiquant le tome et la page ; mais l'anonyme n'ayant pas daigné les consulter, il faut transcrire les paroles de Théodoret (1), où vous verrez qu'il se reconnaît pour auteur d'un livre écrit contre les Grecs. Or il n'en a point écrit d'autre contre les Grecs que celui dont nous parlons ; donc ce livre est indubitablement de lui, et cela d'autant plus, qu'on y voit la même manière de penser, le même style, la même éloquence et la même érudition que dans ses autres ouvrages. Aussi le savant P. Sirmond, éditeur des œuvres de ce Père, n'a-t-il pas balancé à l'insérer dans sa belle édition, prouvant par les trois endroits que j'ai cités que cet ouvrage est incontestablement de Théodoret. Ne faut-il pas être réduit à d'étranges extrémités pour se porter à disputer sur l'authenticité d'un tel livre?

Et de quoi cela sert-il à l'anonyme? n'y a-t-il pas même de l'imprudence à lui de le faire, dans le temps qu'il est obligé de convenir (p. 10) que le poëte Prudence, plus ancien que Théodoret, en dit tout autant, et même incomparablement plus? Prenez la peine de relire la belle description que ce poëte fait du prodigieux concours de monde qui se voyait aussi de son temps au tombeau de saint Hyppolyte ; comme dès le lever du soleil une troupe succédait à l'autre sans discontinuer pendant tout le jour; comme les Romains et les barbares y venaient par pelotons; comme les uns baisaient avec respect le précieux métal qui renfermait les ossements du saint martyr, tandis que les autres répandaient des parfums et des larmes; comme le jour de la fête du saint, tout Rome s'épuisait, les familles patriciennes se mêlant avec la dévote bourgeoisie, et le sénateur se confondant avec l'artisan; comme toute la campagne était couverte de différents peuples, de Toscans, de Samnites, d'habitants de Capoue et de Nole, etc., tout retentissant de chants d'allégresse. Les chemins les plus spacieux étaient trop serrés pour donner passage à tant de monde, on s'y pressait-on s'y portait souvent sans pouvoir avancer. La chapelle du saint étant de beaucoup trop petite, un vaste temple servait de décharge pour recevoir les dévots pèlerins qui en sortaient sans cesse, faisant place à d'autres.

A en juger par cette description, ne trouvez-vous pas, monsieur, que la dévotion du quatrième siècle envers les saints ne le cédait pas à la nôtre; serait-ce trop de dire qu'elle la passait de beaucoup?

On avoue enfin, dit l'anonyme (ibid.), *que les vers de Prudence prouvent qu'à la fin du quatrième siècle le peuple a invoqué les martyrs; personne ne conteste ce fait, puisqu'on soutient que l'invocation des saints, inconnue aux premiers siècles, s'est introduite dans l'Eglise vers le milieu du quatrième, non pas universellement, ce que ne peut prouver le peu de témoignages que le théologien anonyme allègue; mais même avec opposition de Pères mieux entendus.*

Que de duplicité dans ce peu de paroles! que de mauvaises ruses pour échapper à la force de la vérité! Reprenons-les, s'il vous plaît, chacune en particulier; vous y verrez toute la flexibilité du serpent jointe à sa malignité.

Les vers de Prudence, dit-il, *prouvent qu'à la fin du quatrième siècle le peuple a invoqué les martyrs.* Ces vers ne prouvent pas seulement pour le peuple; ils prouvent aussi pour les patriciens, pour les sénateurs, pour les personnes de la première condition, dont il est expressément fait mention.

Personne ne conteste ce fait, ajoute l'anonyme; et pourquoi donc n'a-t-il cessé jusqu'ici de chicaner sur tous les passages des Pères?

Nous soutenons seulement que l'invocation des saints, inconnue aux premiers siècles (nous ne tarderons pas à voir ce qui en est), *nous soutenons*, dit-il, *que cette invocation s'est introduite vers le milieu du quatrième siècle.* Nous avons bien vu que vers le milieu du quatrième siècle elle était aussi établie qu'elle le peut être aujourd'hui; mais nous n'avons pas vu qu'elle se soit introduite vers ce temps-là : l'anonyme ne le prouve nulle part ; l'histoire de Justine et le témoignage des centuriateurs mêmes réfutent sa chimérique prétention.

L'invocation, poursuit-il, *s'est introduite pour lors, non pas universellement, ce que ne peut prouver le peu de témoignages allégués, mais même avec opposition des Pères mieux entendus.*

Pour ce qui est de l'opposition des Pères mieux entendus, vous avez déjà vu ce qui en est ; et, par rapport à l'universalité de l'invocation, ne dirait-on pas que je n'ai cité saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille de Jérusalem, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, Théodoret et Prudence, que pour faire connaître quel a été le sentiment de chacun d'eux en particulier. Ne me suis-je pas étudié à choisir des passages qui rendissent témoignage à la pratique générale du temps? Souvenez-vous, s'il vous plaît, de ce concours de gens au tombeau des quarante martyrs, pour demander toutes sortes de grâces, de ces files de pèlerins qui ressemblaient à des fourmis en allant au tombeau de saint Théodore et en revenant, de ces gouverneurs, de ces généraux, de ces rois qui quittaient tout, qui venaient de tous pays pour se prosterner devant le tombeau d'un pêcheur. Souvenez-vous de ce qui se passait à Rome, à Constantinople, à Jérusalem, dans la Grèce, dans toute l'Italie, en Afrique, dans tous les lieux où la liturgie expliquée par saint Cyrille était en usage.

Peut-on réfléchir sur tout cela, et ne pas rester aussi convaincu, que si l'on voyait la chose sous ses yeux, que l'usage général des quatrième et cinquième siècles, pour ne rien dire ici des siècles précédents, a été d'invoquer les saints? *Comment MM. vos ministres*, disais-je après cela dans mon premier écrit *osent-ils encore nous entreprendre sur cet article? Se flattent-ils donc de pouvoir persuader des personnes raisonnables, que dans les plus beaux jours de l'Eglise le peuple chrétien avait déjà abandonné le culte du vrai Dieu, pour placer une vaine confiance dans les créatures? qu'il ignorait et blessait les droits du Rédempteur, en se cherchant des entremetteurs au préjudice de la médiation de Jésus-Christ; qu'il était assez simple pour parler à des sourds, qui n'entendaient pas ce qu'on leur demandait; que dès lors la véritable piété était bannie du monde chrétien; et qu'on voyait régner à sa place la superstition et l'idolâtrie, sans que personne ait pu réussir à y apporter remède, qu'au temps de Luther?*

Qu'en pensez-vous, monsieur? ajoutais-je; *ne faut-il pas bien du courage pour entreprendre de soutenir de si étranges paradoxes? ou plutôt, peut-on se déterminer à l'entreprendre sans y être porté par la plus monstrueuse de toutes les présomptions? Quoi! tout le christianisme plongé dans la superstition et dans l'idolâtrie pendant une si longue suite d'années, et cela sans que les promesses de Jésus Christ en aient souffert? Tous les docteurs de l'Eglise devenus stupides et aveugles, jusqu'à ne pas voir la contravention la plus manifeste au premier des commandements? La vraie intelligence des Ecritures*

(1) *De his sacrificiis multis in locis diximus, tum in his quæ contra Græcos scripsimus, tum in iis quæ adversus Magos.* Interrog. 1 in Levit., t. 1 ed. Sirm., p. 114. *Scripsi quædam contra Arianos et Eunomianos, quædam contra Judæos et Græcos*, πρὸς Ἕλληνας. Ad Leonem, epist. 113, tom. 3, p. 987. *Libros enim scripsi amplius 30 adversùs Arium et Eunomium; adversùs Macedonium, adversùs Græcos*, κατὰ Ἑλλήνων, *adversùs Judæos.* Ad Renatum, epist. 116, t. 3, p. 989.

communiquée sur cet article à vos ministres, tandis qu'elle a été refusée à tout ce qu'il y a eu de plus habiles gens de l'antiquité et de plus consommé dans l'étude des saintes lettres? Adopter tout cela, l'admettre comme autant de parties du système qu'on s'est formé contre nous, je vous le demande, monsieur, avons-nous fort à craindre que la satire et l'invective, fondées sur de tels principes, puissent rendre nos usages méprisables? Ou plutôt n'avons-nous pas droit de prétendre que ceux qui nous font des reproches dont ils voient si peu les suites, ou qui les voyant, ne laissent pas de les approuver, quelque monstrueuses qu'elles soient, font tout ce qu'il faut pour s'attirer le plus juste mépris? Il fallait, avant que de former de si noires accusations contre nous, examiner sur qui elles tomberaient; car vouloir que nous soyons les seuls coupables, tandis que ce qu'il y a eu de plus saint et de plus savant dans l'antiquité, tandis que tout le peuple chrétien de ces heureux siècles a pratiqué les mêmes choses que nous, serait une injustice trop criante, et porter contre eux comme contre nous-mêmes sentence de condamnation; n'en déplaise à MM. les ministres, nous ne pouvons redouter un jugement qui enveloppe de si illustres associés, et nous nous estimerons toujours beaucoup plus honorés d'être liés d'intérêt avec une si belle troupe, que d'avoir l'approbation de ceux qui sont assez hardis pour oser la condamner.

Il ne fallait, monsieur, pour réfuter tout l'écrit du docteur de Schaffouse, que répéter ce seul endroit de la lettre, le lui remettre devant les yeux et supprimer tout le reste; cela seul eût suffit pour répondre à toutes ses difficultés et énerver toutes ses peuves; aussi a-t-il si bien senti la force de ce que je viens de rappeler, qu'il n'a pas osé y toucher, se contentant de traiter cet extrait de vaine déclamation (p. 11).

Je vous en fais le juge, monsieur, si c'est là une déclamation, ou si ce ne sont pas les réflexions les plus sensées, les plus naturelles et les plus propres à entrer dans tout esprit raisonnable.

L'anonyme eût donc beaucoup mieux fait de mettre son esprit à imaginer quelque tour propre à arrêter l'impression que doivent naturellement faire des réflexions si pressantes, que de s'amuser à nous rapporter je ne sais combien de petits contes, dont il remplit son écrit. Ce nez de marbre trouvé dans le ventre d'un poisson, et appliqué si heureusement à la statue d'un saint qui en manquait; ces culottes suspendues à la voûte d'une mosquée; les compliments bizarres des femmes de Naples à saint Janvier; le démon chassé du corps d'un possédé par saint Ignace récitant ce vers de Virgile :

Speluncam Dido dux et Trojanus eamdem,

et tant d'autres sornettes de même nature peuvent bien amuser des esprits superficiels, ou divertir des esprits irreligieux, mais elles ne pourront jamais contenter des esprits sages. Quand il s'agit de dispute en fait de religion, on cherche le solide dans les réponses, et non le plaisant. Ce ne seront ni les folles imaginations d'un peuple peu éclairé, ni les écarts d'un auteur, ou excessivement crédule, ou indiscrètement badin, qui aideront à décider d'un point de controverse.

Ainsi, tout ce qu'on rapporte en ce genre, ne peut être que pour distraire le lecteur et lui faire perdre le véritable point de vue. On trouve son compte à présenter des idées burlesques, lorsqu'on ne le trouve pas à laisser lieu aux réflexions sérieuses, petit tour de souplesse, par lequel on n'imite pas mal les joueurs de gobelets, qui font disparaître des choses assez difficiles à cacher, en attachant l'œil à d'autres objets amusants. Mais revenons à notre homme qui appelle vaine déclamation tout ce qui le pousse à bout, tout ce qui met une barrière impénétrable à l'esprit de chicane. C'est pour la seconde fois qu'il a recours au même expédient. Il est bon, monsieur, que vous connaissiez la force de ces termes, et qu'une bonne fois pour toutes vous vous fassiez à son dictionnaire.

Jusqu'ici j'ai suivi l'anonyme pas à pas, discutant exactement chaque période, et, pour ainsi dire, chaque ligne de son écrit. Qu'avez-vous remarqué, monsieur, dans tout ce qui a été dit de part et d'autre, si ce n'est que l'anonyme faisant semblant de répondre à tout, ne répond absolument à rien? La plus spécieuse de toute ses réponses, du moins auprès de ceux qui ne sont pas si fort au fait de ces matières, consiste dans le reproche qu'il me fait d'avoir cité quatre livres supposés ou douteux, savoir : ceux de S. Basile, de S. Grégoire de Nazianze, de S. Ambroise et de Théodoret. Pour les trois derniers il se trompe manifestement, je pense l'avoir démontré; pour ce qui est de S. Basile, j'ai assez fait sentir que je n'appuyais pas tellement sur le premier de ces textes, que je ne crusse devoir le soutenir de deux autres, qu'on ne peut me disputer en aucune façon (1); quel si grand sujet de reproche y a-t-il donc en cela? Notre habile homme, qui cite sous le nom de S. Ambroise le commentaire des Epîtres de S. Paul, n'a-t-il pas bonne grâce de me reprocher ici mon peu de critique et de discernement dans la connaissance des livres?

Il me serait aisé de suivre l'antagoniste des saints jusqu'à la dernière ligne de son libelle, en continuant à relever chaque parole comme j'ai fait jusqu'ici; mais, monsieur, me conseilleriez-vous de faire un gros livre pour si peu de chose? Qui le lirait? qui l'achèterait? qui fournirait aux frais de l'impression? Je ne prétends ni causer des pertes à mon imprimeur, ni ennuyer mes lecteurs aux dépens de la bourse de mes amis.

C'est donc une nécessité pour moi de changer de méthode; je vais réduire tout le reste de l'écrit anonyme à un certain nombre de propositions, que je réfuterai les unes après les autres? Je le ferai en termes cours et précis; mais il y en aura bien assez pour vous faire voir que notre adversaire est également faible partout, et également inconsidéré à vouloir nous attaquer dans des postes où l'on peut le moins nous forcer.

Il prétend, 1° que je n'ai pas rapporté fidèlement la doctrine catholique touchant l'invocation des saints; 2° qu'il ne se trouve aucun passage de l'Écriture sur lequel on puisse fonder cette pratique; 3° que l'invocation des saints est contraire à l'Écriture, à l'autorité des Pères et à la raison : vous avez déjà vu ce qui regarde l'autorité des Pères, ainsi il ne sera pas nécessaire d'y revenir; 4° que l'invocation des saints ne s'est introduite que vers le milieu du quatrième siècle, et qu'elle n'est pas de tradition apostolique; 5° qu'il ne se fait point et ne s'est point fait de miracles aux tombeaux des saints, et que ces prétendus miracles ne prouvent rien pour l'invocation; si bien que réfuter ces cinq articles, ce sera avoir fourni une défense beaucoup plus complète que l'écrit anonyme ne le méritait.

Je serais en droit de m'en tenir à ce que j'ai déjà dit. *On voit par cet échantillon*, pourrais-je dire, comme on fait à la tête de l'écrit qu'on nous oppose, *on voit ce que l'on pourrait faire, si l'on voulait répondre à tout le reste.* Mais il faut avoir plus de zèle pour la bonne cause que l'écrivain de Schaffouse n'en a marqué pour la mauvaise : il n'est pas surprenant qu'on s'ennuie d'un travail qui ne peut aller qu'à la perte des âmes; mais il y a bien assez de motifs pour entreprendre avec courage et continuer avec gaîté un travail qui n'a pour but que de retirer les âmes du schisme et de l'hérésie.

Voyons donc, d'abord, si l'anonyme est fondé à prétendre que je n'ai pas exposé fidèlement la doctrine catholique touchant l'invocation des saints. Y pense-t-il? Quoi! j'aurais adouci, pallié, altéré la doctrine de l'Eglise, et les docteurs de l'université de Strasbourg, mes confrères, ne s'en seront pas aperçus, ou n'auront pas daigné m'en avertir! Les trois théologiens révi-

(1) *Peut-être, monsieur, le témoignage rendu par ce grand homme vous paraîtra moins recevable, ou ne fera pas assez d'impression sur vous.* Lettre sur l'invocation des saints.

seurs et approbateurs de mes lettres auront eu sur ce point des yeux moins attentifs et moins vigilants que notre anonyme? Pendant plus de dix-huit ans que j'ai prêché la controverse, j'ai répété plusieurs fois la même doctrine; aucun catholique ne s'en est formalisé, personne ne s'est avisé d'en porter des plaintes aux supérieurs ecclésiastiques. Le grand cardinal qui gouverne ce diocèse, prélat d'un discernement exact, s'il y en eût jamais, a lu mon écrit, et non seulement il n'y a pas trouvé à redire, mais, qui plus est, il a eu la bonté d'en parler d'une manière beaucoup trop honorable pour moi. Je n'ai fait que rapporter les propres paroles du concile de Trente, celles du Catéchisme de ce concile, celles du célèbre évêque de Meaux, telles qu'on les voit dans son Exposition de foi, ouvrage approuvé par un bref exprès du pape et par tous les évêques de sa communion; et rien de tout cela ne pourra persuader notre anonyme que j'ai exposé juste; il entreprendra même fort sérieusement de prouver le contraire? Quoi de plus merveilleux que de pareilles entreprises? ne vaudrait-il pas beaucoup mieux en rire, que de penser sérieusement à en faire voir l'injustice?

Mais, dit-il, *il est faux, que l'Église romaine soutienne seulement l'utilité de l'invocation des saints..... Il est dit dans la profession de foi : Il faut honorer et invoquer les saints* (p. 12). *Il est encore faux*, ajoute-t-il, *qu'on les prie dans le même esprit de charité et selon cet ordre de société fraternelle, qui nous porte à demander le secours et l'intercession de nos frères vivants sur la terre* (ibid). *On leur rend un honneur infiniment supérieur, on se prosterne devant leurs images; on célèbre des messes et des fêtes en leur honneur, on leur dédie des temples et des autels, on leur consacre des dons, on les encense* (p. 13), *on leur demande la collation des biens temporels et éternels, même avec cette phrase : Ayez pitié de nous* (p. 12).

Je réponds, que l'anonyme ne distingue rien et confond tout. Est-ce faute de pénétration? est-ce faute de négligence? est-ce malignité pour en imposer plus aisément à son lecteur? Oui, monsieur, il est très-vrai qu'aucun particulier n'est obligé d'invoquer les saints dans ses besoins particuliers. Il lui est utile de le faire, mais il n'en a aucun commandement, comme il n'en a aucun de demander les prières des vivants. Il serait néanmoins très-mal de refuser de prendre part aux prières publiques de l'Eglise qui renferment une invocation, telles que sont les litanies et autres oraisons; parce qu'il marquerait en cela un esprit de suffisance et d'orgueil, et que ce serait, pour me servir des termes de saint Augustin, *la plus insolente de toutes les folies, d'oser blâmer ce qui se pratique par l'Eglise dans tous les pays de l'univers* (1).

Que l'anonyme remarque bien cette expression de saint Augustin, elle lui tombe à plomb sur le corps; car il a été prouvé par des preuves incontestables que, dès le quatrième et le cinquième siècle, la pratique d'invoquer les saints était universelle parmi les chrétiens; mais quand nous ferions abstraction de toutes ces preuves, la pratique de ce qui reste en Orient de sociétés nestoriennes et eutychiennes, séparées de nous depuis le cinquième siècle, en est une démonstration à laquelle il n'y a rien à répliquer; puisque ces sectes, n'invoquant pas moins que nous les saints, comme je l'ai vérifié par les certificats les plus authentiques, font assez connaître quel a été l'usage de l'Eglise avant leur séparation. Que notre anonyme pense donc à écarter de soi, s'il le peut, le reproche de saint Augustin, qui le charge de donner dans la plus insigne et dans la plus insolente des folies. Posons même le cas que l'usage de l'invocation n'ait pas été général au siècle de saint Augustin; du moins l'était-il, de l'aveu de Luther même, au siècle qui a précédé sa rupture avec l'Eglise (1). Ainsi, si la maxime du saint docteur est vraie, comme elle l'est indubitablement, étant fondée sur la raison, sur l'expérience et sur les promesses de Jésus-Christ, les belles épithètes reviendront toujours et suivront l'anonyme de si près, qu'il ne pourra leur échapper.

(1) *Si quid tota per orbem terrarum frequentat Ecclesia, quin ita faciendum sit disputare insolentissimæ insaniæ est.* Epist. 118, t. 2 ed. Froben., p. 558.

Pour ce qui est de sa seconde objection, il confond encore l'invocation avec l'honneur que nous rendons aux saints. Nous avouons que nous leur rendons d'autres honneurs qu'aux justes qui vivent avec nous; car nous honorons les saints comme étant parvenus à la gloire, comme étant assurés de leur sort, comme étant hors de tout danger de pécher, comme les amis stables et permanents de Dieu, les princes de la cour céleste, les possesseurs de la Divinité, les patrons et les protecteurs de ceux qui ont encore à combattre sur la terre; en cette qualité nous leur déférons de plus grands honneurs, et, si vous le voulez, des honneurs d'une autre espèce qu'aux vivants les plus distingués en sainteté. Mais pour ce qui est de l'invocation, nous la pratiquons dans le même esprit dans lequel nous demandons le secours de nos frères vivants, disant aux uns et aux autres : *Priez Dieu pour moi*, et rien de plus.

Comme je n'ai eu d'autre objet dans mon écrit que de défendre l'invocation des saints, je pourrais me dispenser de répondre à l'anonyme sur ce qu'il trouve à redire aux honneurs que nous leur rendons, l'article du culte des saints pouvant être considéré comme un article séparé de l'invocation, et qui demanderait une discussion particulière; mais pour ne laisser aucune peine dans l'esprit de ceux à qui vous voulez ôter tout scrupule, j'ajouterai sur cela même un mot d'éclaircissement qui suffira. Un enfant se met bien à genoux devant son père pour lui demander sa bénédiction; on ne se formalise pas de voir que dans quelques cours de l'Europe le roi et la reine se fassent servir à genoux. Quel inconvénient y a-t-il qu'on se mette également à genoux devant un saint, ou devant une image qui le représente? Josué ne se prosterna-t-il pas devant l'arche (Josue, 7, 6), chose du moins aussi matérielle qu'une statue, ou qu'une image, ou que le corps d'un saint?

On célèbre des fêtes en leur honneur, ajoute l'anonyme. On le faisait dès le commencement du second siècle, en célébrant tous les ans la mémoire du martyre de saint Polycarpe, ainsi que vous avez vu dans ma lettre. Les centuriateurs conviennent qu'au quatrième siècle, c'était l'usage de la plupart des églises de célébrer des fêtes solennelles en l'honneur des martyrs (2).

On dit des messes en leur honneur, continue l'anonyme. Ce n'est pas pour leur offrir le sacrifice, comme le remarque saint Augustin, c'est pour remercier Dieu des grâces qu'il leur a faites, et pour lui demander la grâce de les imiter (3). Qu'y a-t-il là de blâmable?

On leur dédie des temples et des autels. J'ai déjà dit que tout temple et tout autel était dédié à Dieu même, quoiqu'on leur donne le nom de quelque saint, dont on prétend honorer la mémoire. Les centuriateurs avouent que dès le quatrième siècle on voyait dans les villes, et hors de leur enceinte, beaucoup d'églises qui se nommaient du nom de quelque apôtre, ou de quelque martyr (4). Saint Grégoire de Nazianze nous apprend que Gallus et Julien l'Apostat, neveux du grand Constantin, faisaient bâtir à l'envi de belles églises en l'honneur des martyrs; c'était à qui l'emporterait en magnificence et en riches ornements d'architec-

(1) *Luth., tom.* 1 *ed. Jen. Germ.*, pag. 165.
(2) *Martyrum porrò festivitates in omnibus penè hoc seculo Ecclesiis solemnes fuisse videntur.* Cent. 4, col. 451, 452 et 453.
(3) *Lib.* 20, *contra Faustum*, c. 21.
(4) *Nec intra tantùm, sed etiam extra urbes templa extruebantur, et nomina interdùm ab apostolis et martyribus...... sortiebantur.* Cent. 4, col. 408 et 409.

ture (1). Les bâtiments qui s'érigeaient par l'ordre de Gallus réussissaient à merveille, Dieu agréant et bénissant son ouvrage; mais ceux de Julien étaient aussitôt renversés par des tremblements de terre, qui semblaient secouer le poids dont on la chargeait. *C'est que le Dieu des martyrs*, dit le saint docteur, *voulait marquer qu'il réprouvait les dons de celui qui devait un jour faire la guerre aux martyrs*. Voilà, monsieur, un des événements les plus singuliers du quatrième siècle, que saint Grégoire rapporte comme un fait connu de tous les chrétiens du temps. Qu'y voyez-vous, si ce n'est une approbation éclatante que Dieu donnait à la piété de Gallus envers les saints martyrs? qu'y voyez-vous encore, si ce n'est que les idées du quatrième siècle, le plus florissant de l'Eglise et le plus fertile en grands hommes, étaient infiniment différentes des idées de nos protestants d'aujourd'hui?

On leur consacre des dons, poursuit-il. On en faisait tout autant du temps de Théodoret, comme vous l'avez vu : *C'est en signe de reconnaissance*, dit un auteur, *pour les grâces obtenues par l'entremise des saints martyrs. On se garde bien néanmoins*, ajoute-t-il, *de s'adresser à eux comme à des dieux; nous les honorons comme des hommes extraordinaires et divins, les priant d'être nos intercesseurs auprès de Dieu* (2). Et pour vous faire voir qu'il n'y a pas à chicaner sur ce passage de Théodoret, saint Grégoire de Nazianze atteste que *Gallus et Julien faisaient connaître leur amour pour Jésus-Christ par la magnificence des dons et des présents qu'ils faisaient aux martyrs* (3).

On les encense, dit encore l'anonyme. On encense bien le seigneur du village, et les corps morts avant que de les enterrer; dira-t-on pour cela qu'on les honore comme des divinités?

On leur demande la collation des biens temporels, et éternels, même avec cette phrase : Ayez pitié de moi. Pour ce qui est de la phrase *ayez pitié de moi*, on s'en est servi plus d'une fois auprès de moi, quelque petit saint que je sois, en me priant dans de pressants besoins, d'employer mon intercession ou ma recommandation auprès de ceux qui pouvaient donner du secours; et pour ce qui est de la *collation des biens temporels ou éternels*, permettez-moi, monsieur, cette expression, ou plutôt permettez-la à l'anonyme, car elle n'est pas de moi; il n'y a que des personnes fort mal instruites qui puissent la demander aux saints. Le concile de Trente recommande expressément aux évêques, et à tous ceux qui sont chargés du soin de l'instruction, de veiller à ce que les peuples n'aient sur cela que de justes idées (4). S'il se trouve dans quelques hymnes ou dans d'autres prières de l'Eglise des expressions qui semblent dire quelque chose de plus, l'Eglise s'est assez expliquée et par le concile de Trente et par le Catéchisme du concile, pour nous faire connaître dans quel sens et dans quel esprit nous devons entendre ces sortes d'expressions, voulant que nous réduisions le tout à la seule voie d'intercession. Ainsi tout ce que l'on peut dire pour nous prêter d'autres vues, n'est que pure chicane et le vain langage d'un esprit de contradiction.

(1) *Martyribus ambo laborabant, munificentiâque et liberalitate præclarè inter se contendebant, tum multarum manuum operâ, tum multis impensis ædem sacram extruentes..... Alterius opus perficiebatur, Deo videlicèt libenter admittente velut Abelis sacrificium; alterius autem munus Deus martyrum repudiabat, itaque ille quidem laborabat, sed terra quod elaboratum fuerat excutiebat.... Hoc opus vaticinium erat ignominiæ in martyres et ædes sacras.* S. Greg. Naz., orat. 3, adversùs Julianum, t. 1 ed. Colon., p. 59.

(2) *Serm.* 8, *de Martyr.*, t. 4 ed. Cramoisy, p, 685.

(3) *Sumptuosissimis martyrum monumentis et votivorum donorum munificentiis Christi amorem declarabant.* Orat. 3, adversùs Julianum, t. 1 ed. Colon., p. 58.

(4) *Conc. Trident.*, sess. 25, *in decreto de Invocat. sanctorum.*

Je crois, monsieur, vous avoir rendu assez bon compte et du culte que nous rendons aux saints, et de l'esprit dans lequel nous les prions. Il ne me reste plus qu'à répondre à une objection qui nous attaque par un autre endroit, et par laquelle l'anonyme prétend nous convaincre que nous regardons les saints comme des médiateurs de rédemption. Voici comme il propose la difficulté : *L'auteur ne nie pas*, dit-il, *que la rémission des péchés ne soit attribuée dans la formule commune de l'absolution aux mérites de la sainte Vierge et de tous les saints. Si cela est*, ajoute l'anonyme, *ils méritent donc la rémission des péchés; la conséquence est bien naturelle, quoique l'auteur s'efforce de la nier* (p. 13).

Quoi de plus pitoyable que ce raisonnement, après les éclaircissements que j'ai donnés sur ce sujet? Prenez la peine de relire mon ouvrage, et voyez si j'ai laissé lieu à nous faire cette objection. J'ai dit que plus un saint a de mérites et de sainteté, plus il est agréable à Dieu et plus il a de crédit pour obtenir les grâces qu'il demande pour nous; que c'est uniquement dans ce sens que les mérites des saints peuvent nous être utiles; qu'il faut distinguer entre le mérite et entre l'impétration; que les saints peuvent bien nous obtenir des grâces, mais qu'ils ne peuvent nous en mériter aucune; que Jésus-Christ nous les a toutes méritées, et qu'il n'y en a pas une seule qu'il n'ait payée du prix de son sang. Lors donc que le prêtre, après avoir prononcé la formule de l'absolution, ajoute : *Que les mérites de la bienheureuse Vierge et de tous les saints vous soient pour la rémission de vos péchés*, quel est le sens de ces paroles? Le prêtre souhaite-t-il que ce soit la Vierge et les saints qui, par leur sainteté, méritent au pénitent la rémission de ses péchés? rien moins que cela. Il souhaite uniquement que l'intercession de la Vierge et des saints, soutenue par leurs mérites et par leur sainteté, aide le pénitent à obtenir la pleine rémission de ses péchés. On peut encore y trouver un autre sens en prenant les mots de *mérites* et de *péchés* dans une signification moins stricte, et en entendant le souhait du prêtre d'une application de satisfactions pour les peines temporelles; article que j'ai suffisamment expliqué dans la dernière de mes lettres. Ainsi, pour éviter ici les longueurs et les redites, il me suffira de remarquer que l'anonyme n'a pas pris ma distinction, quelque soin que j'aie eu de la lui mettre devant les yeux, et que faute de la prendre, comme cela lui arrive assez souvent, il s'est perdu dans son raisonnement.

Mais, monsieur, n'en voilà que trop pour justifier l'exposition de notre doctrine, telle qu'elle se trouve dans ma lettre sur l'invocation des saints. Si cela ne suffit pas pour désabuser vos amis luthériens, on leur déclare que quand ils penseront à se réunir avec nous on ne leur en demandera pas davantage par rapport à cet article; ainsi c'est bien en vain qu'on voudrait les arrêter de ce côté-là. Passons présentement à l'examen de la seconde prétention de notre anonyme, et voyons s'il a raison de vouloir qu'il ne se trouve pas dans l'Ecriture un seul passage sur lequel nous puissions fonder la pratique de l'invocation des saints.

Il est indubitable que si les saints ont connaissance des prières que nous leur adressons ce ne peut être que l'effet d'une piété sage et louable de les supplier de présenter nos prières à Dieu et de les appuyer de leur intercession; or l'Ecriture nous fait connaître bien clairement que les saints ont connaissance de nos prières, et qu'ils ne manquent pas de les présenter à Dieu lorsque nous les en sollicitons; il est donc très-utile d'avoir recours à eux pour cet effet.

Je ne citerai ici d'autres textes que ceux que j'ai déjà cités, l'anonyme n'ayant rien dit qui puisse affaiblir les preuves que j'en ai tirées; c'est par de vains détours qu'il a cherché à en éluder la force, mais il est aisé de le ramener au point de la sentir tout entière.

Saint Jean, disais-je, parle dans son Apocalypse de vingt-quatre vieillards, qui, étant en présence de l'A-

gneau, tiennent en main *des vases d'or pleins de parfums*, et dit au même endroit que ces parfums *sont les prières des saints* (1) ; c'est-à-dire les prières des justes et des gens de bien qui ont des grâces à demander à Dieu ; d'où je concluais que les personnes éminentes en sainteté, qui sont devant le trône du Très-Haut, et qui nous sont représentées par les vingt-quatre vieillards, doivent avoir connaissance de nos prières, puisqu'en étant sollicitées, elles les présentent à Dieu et s'emploient pour les faire recevoir favorablement.

L'anonyme répond qu'il ne s'agit là que des prières des saints qui sont au ciel, et non des prières des saints qui sont sur terre (p. 17). Et nous, nous soutenons que le parfum dont il est parlé figure les prières des justes et des gens de bien qui sont sur terre, et voici sur quoi nous nous fondons :

Premièrement, les fidèles sont nommés communément, dans le langage de l'Ecriture, *des saints;* c'est le titre ordinaire que saint Paul donne au commencement des Epîtres à ceux à qui il écrit, comme on le voit dans les deux Epîtres aux Corinthiens, dans celles aux Ephésiens, aux Philippiens, aux Colossiens (2).

En second lieu, on voit, au cinquième chapitre de l'Apocalypse, que les vingt-quatre vieillards présentent les mêmes prières qui sont présentées par l'ange au chapitre 8 (3). C'est la même expression dans l'un et dans l'autre endroit; il y est également parlé d'encens et de prières des saints. Or nous lisons bien dans l'Ecriture que les anges présentent les prières des justes et des gens de bien qui sont sur terre (4), mais nous ne lisons nulle part qu'ils présentent les prières des saints qui sont au ciel.

En troisième lieu, il est beaucoup plus naturel de dire que les vingt-quatre vieillards présentent les prières de ceux qui sont absents que de ceux qui sont présents; pourquoi s'emploieraient-ils pour ceux qui n'ont pas moins d'accès qu'eux auprès du trône du Très-Haut? Les saints du ciel ne sont-ils pas en état de présenter leurs prières par eux-mêmes?

En quatrième lieu, il n'est point ici parlé de cantiques de louanges, qui sont les prières ordinaires des saints parvenus à la béatitude; il est parlé d'oraisons par lesquelles on demande quelque grâce, dans lesquelles on marque quelque besoin. C'est le sens du mot grec προσευχή· or cela convient tout autrement à ceux qui sont encore sur terre qu'à ceux qui jouissent déjà de la gloire.

Il est donc très-conforme aux idées que nous donne l'Ecriture, de regarder les saints comme ayant connaissance de nos prières et comme s'intéressant à les présenter à Dieu et à les appuyer de leur crédit. Nous prétendons qu'en tout temps, et dès le premier siècle de l'Eglise, les chrétiens ont invoqué les saints. Saint Jean pouvait-il faire plus clairement allusion à cet usage? et est-il juste de donner à son texte une explication infiniment moins naturelle, pour se cacher les traces d'un usage qui, peu de temps après, paraît avec tout l'éclat possible et d'une manière à prouver bien clairement la nécessité de reconnaître l'origine de cet usage telle que nous la marquons?

C'est, au fond, à l'Eglise à expliquer l'Ecriture. Si, s'appuyant sur la tradition constante, elle entend les prières présentées par les vingt-quatre vieillards des prières des fidèles, serons-nous fort blâmables de préférer cette explication à celle de l'anonyme? a-t-il bien assez bonne opinion de lui-même pour se croire une intelligence plus sûre et plus infaillible que celle de l'Eglise? C'est elle qui a toujours passé pour être la dépositaire des Livres saints et de leur véritable sens; avec de tels principes on ne s'égare jamais, et sans ces principes on ne sait plus où l'on en est, ni à quoi s'en tenir.

Un autre texte que j'ai cité pour autoriser notre pratique est tiré du quarante-huitième chapitre de la Genèse, où le patriarche Jacob dit en bénissant les enfants de Joseph : *Que l'ange qui m'a préservé de tous les dangers bénisse ces enfants* (1); ce qui, à le bien prendre, est une véritable prière faite à l'ange, par laquelle Jacob le prie de bénir les enfants de Joseph, de les protéger, et de leur faire sentir les mêmes effets des charitables soins qu'il a ressentis lui-même. Or ce patriarche se fût-il exprimé de la sorte, demandé-je, s'il n'eût été persuadé que l'ange avait connaissance de son désir et de sa prière, et s'il n'eût espéré qu'il en reviendrait quelque avantage aux enfants de Joseph?

Que dit à cela l'anonyme? Il soutient que plusieurs Pères entendent par l'*ange* le Fils de Dieu, l'ange incréé, l'ange de la nouvelle Alliance; mais qu'il me soit permis de prendre ici l'anonyme par ses propres principes. Il veut partout ailleurs qu'on considère la parole de Dieu en elle-même et indépendamment de toute autorité humaine; suivons ici cette méthode. Le terme hébreu *malach*, qui est traduit par *angelus*, est dérivé d'une racine qui signifie envoyer; or le Fils de Dieu n'est point envoyé pour des fonctions extérieures, telles que sont celles d'assister et de protéger les hommes; ce sont les anges qui sont destinés à ce ministère, comme saint Paul nous l'apprend très-expressément (2). D'ailleurs, quel est l'ange qui avait délivré Jacob de toutes sortes de dangers, de la poursuite de Laban, des ressentiments de son frère Esaü, et qui lui avait fait trouver d'heureuses ressources contre les pertes qu'il avait souffertes par la mauvaise foi de son beau-père? N'est-ce pas l'ange que Dieu avait chargé de veiller à sa conservation et à tout ce qui regardait ses intérêts? Il est donc incomparablement plus naturel d'entendre ici l'ange gardien de Jacob. Or c'est cet ange qui est requis par le patriarche de bénir les enfants de Joseph et de les prendre sous sa protection. Qu'appelez-vous, monsieur, invocation, si ce n'en est pas là une? Et s'il est utile d'invoquer les anges, pourquoi ne serait-il pas également utile d'invoquer les saints?

C'est sur cette partie du texte que j'ai établi la force de ma preuve, et non sur les paroles suivantes : *Que mon nom et le nom de mes pères Abraham et Isaac soient invoqués sur eux* (Genes. 48, 16). Je n'ai cité ces dernières paroles, que parce qu'il pouvait en effet être utile aux enfants de Joseph, qu'en priant pour eux on rappelât à Dieu le souvenir des bontés qu'il avait eues pour Abraham, Isaac et Jacob, ses fidèles serviteurs, ainsi que le fait Moïse au trente-deuxième chapitre de l'Exode (3). Le texte est très-susceptible de ce sens, et c'est celui que j'ai eu uniquement en vue. Ainsi c'est bien à tort que l'anonyme me reproche d'avoir oublié qu'Abraham et Isaac étaient pour lors dans les limbes, et que, par conséquent, ils ne pouvaient être invoqués; autre chose est d'invoquer Abraham, Isaac et Jacob, autre chose est de faire mention de leurs noms pour obtenir une continuation de bonté pour leurs descendants.

(1) *Viginti quatuor seniores ceciderunt coram Agno, habentes citharas et phialas aureas, plenas odoramentorum, quæ sunt orationes sanctorum.* Apoc. 5, 8.

(2) *Ecclesiæ Dei, quæ est Corinthi, vocatis sanctis. Ecclesiæ Dei, quæ est Corinthi, cum omnibus sanctis qui sunt in universâ Achaiâ. Omnibus sanctis qui sunt Ephesi. Omnibus sanctis in Christo Jesu qui sunt Philippis. Iis qui sunt Colossis, sanctis et fidelibus fratribus.* 1 et 2 Cor., Ephes., Philip., Coloss.

(3) *Stetit angelus habens thuribulum aureum, et data sunt illi incensa multa, ut daret de orationibus sanctorum omnium super altare aureum, quod est ante thronum Dei.* Apoc. 8, 3.

(4) *Ego obtuli orationem tuam Domino.* Tob. 12, 12.

(1) *Angelus, qui eruit me de cunctis malis, benedicat pueris istis.* Gen. 48, 16.

(2) *Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis?* Hebr. 1, 14.

(3) *Recordare Abraham, Isaac et Israel, servorum tuorum.* Exod. 32, 13.

Vous voyez, monsieur, que le fort de l'anonyme est de trouver partout des contradictions et des défauts de mémoire. Disons plutôt que son faible est d'en voir où il n'y en a point, et de les reprocher très-mal à propos. J'aurais néanmoins tort de m'en plaindre, puisqu'il me traite de la même façon dont il traite les saints Pères; n'est-il pas bien honorable pour moi que pour affaiblir mes preuves, il se serve des mêmes moyens dont il se sert pour affaiblir l'autorité de ces grands hommes?

Vous savez, monsieur, que, selon moi, les principes de l'invocation des saints sont clairement dans l'Ecriture, parce que, d'un côté, l'Ecriture nous apprend en plus d'un endroit qu'il est très-utile de recourir aux prières de ceux qui, par la sainteté de leur vie, sont en faveur spéciale auprès de Dieu (Job. 42, 8; Rom. 15, 30), et que, de l'autre, elle insinue suffisamment que les saints qui jouissent de la gloire ont connaissance des prières que nous leur adressons. Outre la preuve que vous en avez vue dans le texte de l'Apocalypse, la prière du mauvais riche adressée à Abraham, et rapportée par le Sauveur même, est encore très-propre à nous confirmer dans la même idée (Luc. 16, 24). Le mauvais riche, disons-nous, a fait entendre sa voix du fond de l'enfer à Abraham; donc à plus forte raison pouvons-nous, du lieu où nous sommes, faire entendre nos prières aux saints.

L'anonyme dit que ce n'est là qu'une parabole (p. 16). Soit; mais la parabole garde les vraisemblances, sans quoi elle devient une fable d'Esope, comme je l'ai déjà remarqué.

Il est dit dans la parabole, ajoute l'anonyme, *que le mauvais riche étant aux enfers a vu de loin le patriarche et Lazare dans son sein; nous ne condamnerions pas la prière aux saints*, poursuit-il, *si on pouvait les voir présents.*

N'admirez-vous pas, monsieur, l'ingénieuse défaite? Suffit-il donc de voir quelqu'un de loin pour pouvoir lui parler? Quoi! je découvrirai avec une lunette d'approche un homme sur une haute montagne, et cela me suffira pour pouvoir lui adresser la parole? Le joli spectacle que ce serait de voir pousser la voix vers cet homme quelque éloigné qu'il fût! Qui ne sait que ce n'est pas la vue d'une personne, mais l'espérance de s'en faire entendre, ou la persuasion où l'on est qu'on en est entendu, qui fait ouvrir la bouche pour lui parler? Ainsi l'anonyme remarque fort inutilement que le mauvais riche voyait de loin Abraham et Lazare dans son sein; il fallait de plus pour pouvoir lui adresser sa prière, que l'infortuné fût persuadé que sa prière serait entendue, ce qui nous suffit.

Quel peut être le dessein de ceux qui font de si mauvais raisonnements, si ce n'est de chercher à obscurcir la vérité? c'est bien là ce que l'anonyme se promet des siens; les esprits bornés s'y laisseront prendre sans doute, mais ceux qui ont de la pénétration perceront aisément le voile dont on cherche à la couvrir.

Il m'objecte de plus qu'Abraham étant pour lors, selon nous, dans les limbes, la prière du mauvais riche ne pouvait être que très-blâmable, puisqu'en ce cas il ne pouvait se faire entendre d'Abraham, ni en espérer aucun secours (p. 18).

Je réponds qu'il devait faire cette objection au Sauveur même, et non à nous; je ne laisserai pas de lui dire que quoique Abraham fût effectivement pour lors dans les limbes avec toutes les âmes des justes, Jésus-Christ ne les en ayant tirées qu'à sa descente aux enfers, pour les rendre participants de sa gloire en qualité de chef des prédestinés, comme il me serait aisé de le prouver par plusieurs textes de l'Ecriture, la parabole ne laisse pas de nous représenter ici Abraham et Lazare comme jouissant déjà d'un état de béatitude, parce que le dessein de cette parabole étant de nous faire sentir la différence du sort du mauvais riche et de celui du pauvre Lazare, le contraste demandait que comme le mauvais riche paraissait dans un lieu de souffrances, Lazare parût également dans un état de félicité. En tout cela, monsieur, il n'y a ni ombre de contradiction, ni affaiblissement de preuves; car vous remarquerez, s'il vous plaît, que dès que la parabole nous représente Abraham et Lazare comme heureux, elle nous fait comprendre en même temps que c'était un apanage de leur béatitude d'entendre les prières de ceux qui sont éloignés. La réflexion devient encore plus pressante dans les principes de l'anonyme, qui veut qu'Abraham ait été dès lors dans le séjour de la gloire; car si Abraham jouissant de la vision de Dieu entendait la prière du mauvais riche, quelque éloigné qu'il fût de lui, il est donc juste de présumer des autres saints que, participant à la même gloire, ils ont aussi le même avantage.

Il me reproche encore de placer Abraham tantôt dans les limbes, tantôt dans le ciel (p. 17). Et sur quoi se fonde-t-il? le voici: J'ai dit que les saints qui sont devant Dieu ou dans le ciel sont véritablement vivants; j'ai dit aussi, d'après le texte de saint Luc, 20, 38, qu'Abraham était vivant, parce que le Dieu d'Abraham n'est pas le Dieu des morts; d'où l'anonyme conclut que j'ai dit qu'Abraham était aussi devant Dieu ou dans le ciel, et c'est à ce sujet qu'il me dit: *Oportebat anonymum hic esse memorem*. Qui n'admirera ici la rare dialectique de l'anonyme? Quand on ne sait pas mieux ce que c'est que raisonner, il me paraît qu'on devrait un peu se défier de soi-même, et y penser plus d'une fois, avant que de reprocher des contradictions. Mais que voulez-vous? c'est la marotte de l'anonyme, on ne l'en guérira pas.

Je me dispense de justifier les autres preuves que j'ai tirées de l'Ecriture sainte. En voilà bien assez pour faire voir que nous n'en manquons pas. Les vains efforts de l'anonyme nous répondent de la bonté de celles que j'ai retouchées, et servent en même temps de préjugés pour celles que je ne rapporte pas; mais les unes et les autres, fussent-elles aussi faibles que l'anonyme a voulu les faire paraître, nous avons de plus par devers nous la constante tradition, qui nous autorise bien autant qu'elle peut autoriser messieurs les protestants dans un grand nombre d'usages qu'ils conservent parmi eux et dont ils ne peuvent rendre aucune raison par l'Ecriture.

J'en ai rapporté plusieurs exemples dans mon écrit. L'anonyme distingue entre les traditions dogmatiques qui touchent à la foi, et les traditions rituelles qui ne regardent que les rites et la discipline; il dit que pour ce qui est des premières, il ne s'en trouve aucune qui ne soit marquée dans les écrits canoniques de la sainte Ecriture (p. 28). Je lui demande si la tradition qui nous apprend que les quatre Evangiles sont des livres divins, n'est pas une tradition dogmatique et qui touche à la foi? je lui demande dans quel livre de l'Ecriture il est marqué que les quatre Evangiles sont des livres divins? sa belle distinction ne lui sert donc de rien et ne le tire pas d'affaire.

Il ajoute que le dogme du baptême des enfants et la nécessité de prononcer ces paroles: *Je te baptise au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit*, qui sont des traditions dogmatiques, se trouvent dans l'Ecriture, *non pas en termes formels, mais en vertu des conséquences, qui, au moins à nous*, dit-il, *paraissent très-solides* (ibid.).

Qu'en dites-vous, monsieur? n'est-ce pas là un dénoûment des plus heureux? Eh quoi! ne serons-nous pas en droit d'en dire tout autant de l'invocation des saints? qu'elle ne se trouve pas en termes formels dans l'Ecriture, *mais en vertu des conséquences, qui, au moins à nous, paraissent très-solides?* Si cette réponse est bonne pour l'anonyme, pourquoi ne serait-elle pas bonne pour nous? Vous voyez, monsieur, que notre homme, au lieu de sortir de la difficulté qu'on lui propose, ne fait que s'y embarrasser davantage; semblable à ces oiseaux qui ayant donné dans un filet, s'y engagent d'autant plus qu'ils font plus d'efforts pour en sortir.

Mais il est temps d'examiner sa troisième prétention. Vous la trouverez encore plus outrée que la seconde et la première ; car il veut que l'invocation des saints soit contraire à l'Ecriture et à la raison. Ne faut-il pas que notre anonyme ait des lumières infiniment rares, pour avoir pu découvrir ce que les plus grands génies de l'antiquité, tous les Pères du quatrième et du cinquième siècle qui sont sans doute les plus célèbres, tout ce qu'il y a eu d'habiles gens depuis ce temps-là jusqu'à la naissance du luthéranisme, toutes les sociétés chrétiennes répandues par tout le monde, même celles qui sont séparées de nous depuis douze à treize siècles, n'ont jamais pu découvrir? Je ne dis rien dans tout ceci qui n'ait été prouvé, et dont tout homme de bonne foi ne doive rester pleinement convaincu.

Qu'est-ce qui fait l'hérétique? permettez-moi, monsieur, de vous faire ici cette question ; n'est ce pas cet orgueil outré et démesuré, par lequel un particulier ose, en fait de religion, préférer ses lumières à celles de tout l'univers chrétien?

C'est là l'idée la plus nette que l'on puisse donner de l'hérétique et la plus conforme à l'étymologie du mot : or je demande si celui qui, avant les disputes de Luther, eût parlé de l'invocation des saints comme l'anonyme en parle aujourd'hui, n'eût pas été dans le cas de cette orgueilleuse et monstrueuse témérité? Il y eût été sans doute, puisque Luther convient lui-même que dans toute la chrétienté on invoquait les saints (1). C'est un fait sur lequel il n'est pas permis à ses disciples de contester après cet aveu fait par leur grand patriarche. La chose est d'ailleurs trop notoire pour qu'on puisse la révoquer en doute. Mais, demandé-je de plus, si tel langage eût été pour lors le langage d'un hérétique, comment peut-on se flatter que ce même langage aura depuis changé de nature? car enfin une doctrine une fois hérétique reste toujours affectée de la même malignité : cela soit dit en passant, sans prétendre faire peine à l'anonyme; on veut seulement, par cette petite réflexion, qui est des plus simples et des plus naturelles, lui faire connaître tout le mérite de son entreprise.

Voyons, après cela, quels sont les textes de l'Ecriture qu'il cite contre l'invocation des saints. C'est d'abord le dix-neuvième verset du huitième chapitre d'Isaïe ; et voici comme il le rapporte (p. 16) : *Faut-il donc prier les morts pour les vivants? ne faut-il pas qu'un peuple s'adresse à son Dieu?*

Vraiment, quand on se donne la liberté de fabriquer des passages à sa guise, il est bien aisé d'en faire qui soient contraires à l'invocation des saints. Non, monsieur, il n'y a aucune version qui porte le sens que l'anonyme donne au verset cité; ni la Vulgate, ni celle des Septante, ni la syriaque, ni l'arabique, ni la chaldéenne ne disent rien d'approchant. Luther lui-même, tout intéressé qu'il est dans cette affaire, a rendu le verset par les paroles suivantes : *S'ils vous disent : Interrogez les devins et les magiciens, répondez-leur : Ne faut-il pas qu'un peuple consulte son Dieu? ou faudra-t-il interroger les morts pour les vivants?* ce qui veut dire que quand on est en peine pour l'avenir, il ne faut pas consulter des idoles sans vie et sans mouvement, ni évoquer les âmes des morts pour apprendre quel sera le sort des vivants, ainsi que fit autrefois Saül en employant les noires intrigues d'une magicienne pour parler à l'ombre de Samuel. Or, qu'y a-t-il en cela qui combatte l'invocation des saints? Je conclus du procédé de l'anonyme, qu'il n'a pu trouver dans toute l'Ecriture à nous opposer aucun passage contraire à l'invocation des saints; car s'il eût pu en trouver un seul, il se serait bien gardé d'avoir recours à la falsification. Je plains le pauvre peuple qui voyant citer l'Ecriture, regarde les paroles citées comme autant d'oracles du Saint-Esprit, et ne lit néanmoins assez souvent que la parole d'un homme ou trompé ou trompeur.

(1) *Luth.*, *t.* 1 *Ed. Jen.*, p. 163.

Ne vous attendez pas, monsieur, qu'après un tel début l'anonyme nous dise quelque chose de meilleur; voici ses autres preuves : *Elie, avant que d'être élevé au ciel, dit à Elisée : « Demande ce que tu veux avant que je sois enlevé de ta présence »* (4 Reg. 2, 9). *Il a donc supposé*, conclut l'anonyme (p. 16), *qu'étant enlevé il ne pourrait plus entendre les prières d'Elisée.*

Je réponds que, selon le commun sentiment des docteurs, Elie et Enoch ont quitté la terre sans quitter la vie, ayant été transportés vivants, ou dans le paradis terrestre, comme l'Ecclésiastique semble l'insinuer (1), ou dans quelque autre lieu qui nous est inconnu, où ils resteront jusqu'à la venue de l'Antechrist, étant destinés à reparaître pour prémunir les fidèles contre la séduction. Il y a de célèbres interprètes de l'Ecriture qui nous donnent cette opinion pour un sentiment qui approche de la foi (2). Or quelle merveille qu'un homme vivant, et qui par conséquent ne jouit pas encore de la vision de Dieu, ne puisse entendre les prières de celui qui est très-éloigné de lui? C'est donc avec beaucoup de raison qu'Elie avertit son disciple que le pouvoir de son ministère visible sur la terre allant finir, il fera bien de profiter du temps et de l'occasion : mais qu'on nous dise ce que l'invocation des saints souffre de cet avis?

Il est dit au roi Josias, ajoute l'anonyme (ibid.) : « *Je m'en vais te retirer avec tes pères, et tes yeux ne « verront pas tout le mal que je ferai venir sur ce lieu.* » (4 Reg. 22, 20;) d'où l'anonyme conclut que ce roi étant mort ne savait donc pas ce qui se passait sur la terre.

Assurément il ne le savait pas, et cela pour plus d'une raison. Il me suffira de dire, pour le présent, que nous sommes bien éloignés de penser que les morts sachent tout; naturellement parlant, et selon le cours ordinaire des choses, ils ne savent rien de ce qui se passe parmi les vivants. Les bienheureux mêmes ne savent que ce qu'il plaît à Dieu de leur faire connaître, ce qui peut leur donner de la joie, ce qui convient à leur état de savoir, et non ce qui peut les affliger.

Il est dit aussi dans Job, continue l'anonyme : « *L'homme meurt et s'en va : ses enfants seront avancés, « et il n'en saura rien, ils seront abaissés, et il ne s'en « souciera point.* » Job. 14, 21.

Saint Grégoire répond ici pour moi. *Il est vrai*, dit-il en expliquant ce passage, *que comme les vivants ne savent pas ce qui se passe à l'égard des morts, aussi les morts ne savent-ils pas ce qui se passe à l'égard des vivants. Il ne faut pas néanmoins*, ajoute-t-il, *entendre cela des âmes saintes ; car comme elles voient clairement l'essence du Tout-Puissant, il n'est point à croire qu'il y ait rien hors de Dieu qu'elles ne voient également* (3); ce qui doit s'entendre du moins des choses qui les concernent, et qu'il leur importe de savoir.

Pour ce qui est du passage si rebattu : *Tu es notre Père, car Abraham ne sait rien de nous, et Israël ne nous connaît pas* (Isaïæ 63, 16), j'y ai fait deux réponses que l'anonyme a fait semblant d'attaquer. Jugez, monsieur, si c'est avec succès, et s'il n'eût pas mieux valu les passer sous silence, comme il a fait de tant d'autres articles. J'ai dit, premièrement, qu'Abraham et Israël étant pour lors dans les limbes, il n'est pas étonnant qu'ils ne connussent pas les besoins et les misères du peuple. L'anonyme prétend qu'Abraham et Israël étaient au ciel, et pour le prouver il indique trois passages qu'il n'a osé rapporter, sentant bien qu'aucun n'a force de preuve (p. 17.) Il se contente d

(1) *Henoch placuit Deo, et translatus est in paradisum, ut det gentibus pœnitentiam.* Eccle. 44, 16.

(2) *Cornel. à Lapide, in Genes.* 5, 22.

(3) *Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est, quia quæ intùs omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quia foris sit aliquid quod ignorent.* S. Greg. pap., lib. 12 Mor., c. 21, tom. 1 edit. novæ.

dire que les limbes sont une fiction ; mais pour détruire ma réponse, qui les suppose sur la foi commune de l'Eglise, ce n'était pas assez de le dire, il fallait le prouver. Quand il l'entreprendra, on saura que lui répondre.

Ma seconde réponse était que par le terme *ignorer*, on pouvait entendre une espèce d'oubli et d'indifférence, fondés sur le mécontentement qu'avaient Abraham et Israël de la mauvaise conduite de leurs descendants.

L'anonyme rejette cette explication comme étant hors de toute vraisemblance. Il ne savait pas apparemment qu'elle est de saint Jérôme ; il ne pouvait deviner la dispute qui s'élèverait un jour entre nous sur ce sujet, et par là même il ne peut être suspect de partialité. Voici comme il fait parler les Israélites en commentant cet endroit : *Abraham ne sait rien de nous et Israël nous ignore, parce que nous vous avons offensé, et ils refusent de reconnaître pour leurs enfants ceux qu'ils savent n'être pas aimés de leur Dieu* (1).

Mais, nous objecte l'anonyme, *est-ce donc que les saints au ciel ne sont pas sensibles aux maux des vivants ?* (P. 17.)

Je réponds qu'il se fourvoie ici doublement. Premièrement en ce qu'il suppose qu'Abraham et Israël étaient au ciel, ce qu'il n'a point encore prouvé ; en second lieu, en ce qu'il nous fait prêter à Abraham et à Israël une insensibilité véritable, tandis qu'il n'est ici question que d'une insensibilité présumée par les Israélites, qui, pour mieux marquer leur confiance envers Dieu, lui disaient : « *C'est vous, Seigneur, qui êtes notre véritable Père ; votre miséricorde infinie ne vous permettra pas d'en oublier ni le nom ni les sentiments. Il est bien vrai que nous sommes la postérité d'Abraham et d'Israël ; mais nous avons tout lieu de craindre par notre mauvaise conduite, qu'ils nous refusent de nous reconnaître pour leurs enfants.* » Ce n'est pas la première fois que l'anonyme manque de cet esprit de précision qui saisit les choses par le véritable endroit par lequel il faut les prendre.

Voilà donc à quoi se réduit toute la prétendue opposition de l'Ecriture à l'invocation des saints. Qui ne serait tenté de rire en voyant combattre avec de telles armes une pratique si ancienne, si constante, si universelle et si autorisée par tout ce que l'Eglise a eu de plus habile et de plus saint?

Voyons si l'anonyme aura mieux réussi à prouver que l'invocation de saints répugne au bon sens et à la raison. J'ai dit que l'Eglise n'a rien décidé sur les moyens dont il plaît à Dieu de se servir pour faire connaître nos prières aux saints ; qu'il se peut que ce soit par le ministère des anges, qui veillent à ce qui nous regarde ; qu'il se peut aussi que les saints apprennent par une révélation particulière et immédiate de Dieu les prières que nous leur adressons ; que peut-être ils découvrent dès le premier moment de leur béatitude dans l'essence divine tout ce qui pourra jamais contribuer à leur gloire et à leur satisfaction.

A cela l'anonyme réplique (p. 14) que *la foi n'est pas fondée sur des possibilités, ni sur des peut-être, mais sur des suppositions sûres et fondées sur la parole de Dieu.*

Je vous demande, monsieur, si c'est là raisonner. J'avais à faire voir contre Brentius qu'il n'est pas nécessaire que les saints soient partout pour entendre nos prières ; c'était là son objection : je suggère trois moyens, par lesquels ils peuvent entendre nos prières sans être présents : dès que ces trois moyens sont possibles, n'en déplaise à notre subtil docteur, je conclus très-légitimement contre Brentius que de la connaissance que nous attribuons aux saints, il ne s'ensuit pas qu'ils soient présents partout.

J'ai de même à prouver ici contre notre anonyme, qu'il n'est pas contre la raison ni contre le bon sens de croire les saints instruits de nos prières ; il ne suffit pour cet effet de faire voir par quels moyens ils peuvent en être instruits. Dès que je montre la possibilité de la chose, je fais voir en même temps qu'elle ne répugne ni au bon sens, ni à la raison. Il a été prouvé ailleurs que les saints ont connaissance de nos prières ; la pratique constante de l'Eglise suppose assez la chose, sinon comme absolument nécessaire, du moins comme très-convenable. Il ne s'agissait plus que d'expliquer comment elle se peut faire ; je l'ai expliqué : de quoi se plaint l'anonyme? Il ferait fort bien de donner une bonne année à l'étude de la logique ; cette étude lui apprendrait à remarquer la juste liaison des conséquences avec les principes dont elles sont tirées ; il verrait mieux jusqu'où porte la force de chaque preuve, et le point précis où elles aboutissent. On est à plaindre quand on a affaire à des gens qui ne font de si mauvaises chicanes, que parce qu'ils prennent tout de travers ; sans cesse on est obligé de les relever, et ce n'est pas le moyen d'avancer, ni de finir.

Mais, nous dit l'anonyme (*ibid.*), *pourquoi chercher tant d'embarras, et ne pas adresser nos prières premièrement aux anges, qu'il faudrait par honneur invoquer les premiers, et après, par leur médiation, aux saints, qui enfin les portent devant Dieu ?*

Remarquez d'abord, s'il vous plaît, la beauté de l'élocution, et quand vous en aurez admiré la justesse et la netteté, je répondrai en premier lieu, qu'il est fort inutile de vouloir ici régler les devoirs de celui qui prie les saints ; car il ne prend aucun parti sur les trois moyens qui ont été expliqués ; persuadé qu'il est en général que les saints ont connaissance de sa prière, il ne se met point en peine de discuter par quelle voie cela se fait ; ainsi tout ce que l'anonyme dit sur ce sujet, est absolument hors d'œuvre.

Je réponds, en second lieu, que si notre ange gardien fait connaître nos prières aux saints, lorsque nous les invoquons, il le fait par office et sans qu'il soit nécessaire de l'en prier. J'ai déjà dit que nous n'assurions pas que la chose se fît ainsi, que nous nous contentons de dire qu'elle est possible, et que cette manière n'a rien de choquant, ni d'absurde.

Il est malséant, continue l'anonyme en attaquant le second moyen, *il est malséant que les saints apprennent nos invocations par une révélation divine, parce qu'il faudrait en ce cas que Dieu avertît les saints d'employer leurs bons offices en faveur de ceux qui s'adressent à eux, ce qui choque le bon sens. D'ailleurs*, ajoute-t-il, *le respect qu'on doit à Dieu demande qu'on prie auparavant Dieu de vouloir bien révéler aux saints que tel et tel demande leur intercession. Voilà un tissu d'absurdités qui naissent de ce système.*

J'ai déjà remarqué que celui qui invoque les saints ne s'occupant pas des moyens par lesquels les saints ont connaissance de nos prières, on a tort de lui prescrire des lois et des règles de bienséance, comme s'il s'était déterminé à adopter un des trois systèmes en particulier. Mais quelle incongruité trouve-t-on à ce que Dieu sans en être requis se porte de lui-même à manifester à un saint ce qui l'intéresse, ce qui peut lui donner de la joie et de la satisfaction, et contribuer à sa gloire ? y a-t-il rien de plus convenable et à l'état d'une béatitude aussi parfaite, et à la bonté de Dieu, qui met une partie de sa gloire à relever la gloire des saints? Depuis quand ces deux choses : faire connaître à un saint des marques de confiance données par ceux qui réclament son intercession, et lui intimer qu'il doit s'employer pour eux, furent-elles la même? Avec une telle évaluation de termes, que ne dira-t-on pas, et que ne nous fera-t-on pas dire ? Bien loin donc qu'il soit vrai qu'il naisse de notre système un tissu d'absurdités, nous voyons que les objections de l'anonyme ne contiennent qu'un tissu de pauvretés et de misères,

(1) *Nescit nos Abraham et ignorat nos Israel, quia te offendimus, nec cognoscunt filios suos, quos à Deo suo intelligunt non amari.* S. Hieron., in cap. 63 Isaiæ, t. 3 ed. Martianay, p. 470.

qui ne méritent pas d'être relevées.

Enfin, poursuit l'anonyme, en nous disputant le troisième moyen, *quand on dit que les saints voient tout dans l'essence divine, on le dit premièrement sans aucun fondement et même contre des passages formels de l'Écriture. En second lieu on choque la raison, en attribuant aux saints une connaissance de toutes choses.*

A cela je ne dis autre chose, si ce n'est que l'anonyme lit trop superficiellement ce qu'il entreprend de réfuter; il parait ou ne pas assez le comprendre, ou ne pas assez s'en souvenir. Qu'il le lise donc avec plus d'attention, et qu'il s'efforce d'en mieux pénétrer le sens et de le mieux retenir; pour lors il s'abstiendra de nous faire de pareilles objections; c'est tout ce que j'ai à lui répondre sur le présent article.

Il y a encore autre chose qui choque le bon sens, dit l'anonyme en dernier lieu; *des milliers de personnes invoquent à chaque moment la sainte Vierge et les saints, qui doivent donc être attentifs à des invocations infinies qu'on leur adresse.*

Je réponds que si l'anonyme avait une juste idée de la lumière de la gloire, son imagination ne se révolterait pas si fort contre cette multitude d'invocations. Tâchons de l'aider à concevoir la chose, et supposons pour cet effet que dès sa plus tendre enfance il ait été enfermé dans une obscure prison, où aucun rayon de lumière ne pénétra jamais, et que sans avoir rien vu de sa vie, après être parvenu à l'âge où il est aujourd'hui, il entende dire que si la lumière éclairait ses yeux, il pourrait voir en même temps la moitié du ciel, tout l'horizon, des plaines, des montagnes, des rivières, toutes les fleurs d'un jardin, toutes les feuilles d'un arbre, toutes les maisons d'une ville; que tout cela se peindrait dans un aussi petit espace qu'est celui de son œil, et y serait représenté sans aucun mélange et sans aucune confusion; que pour voir une si grande multitude d'objets et en distinguer la variété il ne lui en coûterait que d'ouvrir les yeux à la lumière. Je demande à l'anonyme si dans la situation où nous le mettons il n'aurait pas mille peines à comprendre que telle dût être en effet la vertu et l'efficace de la lumière. Rien ne serait néanmoins plus vrai que tout ce qu'on lui aurait dit, et, pour peu qu'on lui permît d'en faire l'épreuve, il en aurait au moment même la plus sensible conviction. Or, que l'anonyme sache que nous sommes dans une obscure prison, et que l'effet de la lumière de la gloire sera incomparablement plus grand que ne le peut être celui de la lumière du soleil. Qu'il cesse donc de vouloir mesurer les merveilles de la puissance divine et la grandeur des dons de Dieu à ses faibles idées, et qu'il se souvienne de la parole de l'Apôtre (I Cor. 2, 14): *Animalis homo non percepit ea quæ sunt Spiritûs Dei.*

Mais je ne m'aperçois pas que mon écrit devient beaucoup plus long que je n'avais projeté de le faire et que le besoin ne le demandait. Qu'y faire? me voilà embarqué; j'ai à suivre l'ordre des cinq articles, et j'en suis au quatrième, où il s'agit de faire voir que l'anonyme a également tort de prétendre que l'invocation des saints ne s'est établie que vers le milieu du quatrième siècle, et que par conséquent elle n'est pas de la première antiquité, ni de tradition apostolique.

Je lui demande d'abord sur quoi il se fonde en nous marquant le milieu du quatrième siècle pour époque de la prétendue innovation. A-t-il quelque auteur contemporain à produire qui nous apprenne que c'est en effet vers ce temps-là que l'invocation des saints s'est introduite dans l'Église? Non, il n'en cite aucun et n'en citera jamais; il veut que nous l'en croyions sur sa simple parole.

Il est vrai qu'il prétend que les Pères des trois premiers siècles n'ont point parlé de l'invocation des saints, et c'est apparemment de là qu'il se croit en droit de conclure qu'elle s'est introduite au quatrième.

A cela je dis que quand nous lui passerions le prétendu silence des premiers Pères, silence que nous ne lui passons pas néanmoins tellement que nous n'ayons à citer de bons endroits de saint Irénée (1) et d'Origène (2), la conséquence que l'anonyme en tire ne serait pas encore juste; il s'ensuivrait seulement qu'on n'a commencé à faire mention de l'invocation des saints dans les livres qu'au quatrième siècle, et non qu'on ne l'a pas pratiquée avant ce temps-là. On sait assez le peu de fond qu'il y a à faire sur ces sortes d'arguments négatifs, et en combien d'occasions ils sont fautifs et trompeurs, surtout lorsqu'on peut alléguer ou soupçonner de bonnes et justes raisons du silence qui donne lieu à l'objection. Or nous ne manquons pas de ces sortes de raisons; car, 1°, plus de la moitié des ouvrages des Pères qui ont écrit pendant les trois premiers siècles, se sont perdus; s'ils étaient tous parvenus jusqu'à nous, qui peut nous assurer qu'il ne s'y trouvât sur le sujet en question des témoignages aussi clairs et aussi positifs qu'on peut les désirer?

2° Les Pères qui ont écrit dans ces premiers temps, ne pensaient qu'à faire des apologies pour la religion chrétienne, à établir les vérités fondamentales du christianisme, à combattre les erreurs et les hérésies de leur temps, à faire voir le ridicule des fables et des chimères du paganisme; rien de tout cela ne les portait à parler de l'invocation des saints.

3° Peut-être est-ce par une sage précaution qu'ils se sont abstenus d'en parler, pour ne pas donner lieu aux reproches que les gentils faisaient aux chrétiens dès le temps d'Eusèbe (3) et bien auparavant, qu'en combattant la pluralité des dieux, ils ne songeaient cependant que substituer d'autres dieux à la place de ceux qu'ils cherchaient à détruire.

Quoi qu'il en soit, le fait est qu'au milieu du quatrième siècle l'invocation des saints était aussi généralement établie et aussi diligemment pratiquée qu'elle le peut être aujourd'hui. Vous en avez vu les preuves, monsieur, et je suis sûr que vous en êtes satisfait, comme le sera quiconque réfléchira sur la nature des témoignages qui ont été produits. Or nous demandons comment s'est pu faire un changement si subit, un si prodigieux renversement en si peu de temps, s'il est vrai qu'à la fin du troisième siècle, et même au commencement du quatrième, on condamnât toute autre prière, toute autre invocation que celle de Dieu, comme absolument contraire au premier commandement, et que vers le milieu du quatrième siècle on priât les saints dans tous les pays du monde chrétien, on se recommandât partout à leur intercession, et cela sans aucune contradiction, sans reproche et avec l'approbation universelle des plus grands évêques de l'Église.

Il est bien étrange, dit l'anonyme (p. 9), *de demander comment une chose est possible, si elle est effectivement arrivée.*

Oui, monsieur, quand on a prouvé clair comme le jour que la chose est effectivement arrivée, et qu'on ne s'est pas contenté de le dire, il est pour lors étrange de disputer sur sa possibilité; mais si l'événement n'est point démontré et ne peut être démontré, l'impossibilité de la chose rendue sensible est une preuve très-légitime et très-convaincante qu'ef-

(1) *Si Eva inobedierat Deo, hæc suasa est obedire Deo, ut virginis Evæ virgo Maria fieret advocata.* Iren., lib. 5 cont. Hæres., c. 19, ed. Renat. Mansuet., p. 316.

(2) *Quis dubitat, quin sancti nos orationibus juvent?* Orig., hom. 26, in Numeros. Ed. vet. t. 1, f. 143. *Habent igitur jam repromissionem suam, et requieverunt; verumtamen et ipsi pugnant, et in certamine sunt pro iis, qui sub Jesu militant... Pugnant, et adjuvant nos orationibus suis.* Hom. 16, in Jesue, t. 1, p. 168. *Veni, angele, suscipe sermone conversum ab errore pristino*, etc.; *quasi bonus medicus confove atque institue.* Hom. 1, in Ezech., t. 2, f. 1336

(3) *Hist. eccl.*, lib. 8, c. 6, ed. Vales. p. 298.

fectivement la chose n'est point arrivée.

Supposez un homme, ajoute l'anonyme (*ibid.*), pour nous mieux faire concevoir la possibilité du prétendu changement, *supposez un homme qui étant avant trois ou quatre jours dans un état de parfaite santé, vienne à tomber dans une maladie chronique, même bien dangereuse; il serait bien ridicule de demander comment il est possible qu'il soit devenu si mal, même ayant gardé un bon régime. Il suffit pour être persuadé de la possibilité de sa maladie, qu'il soit en effet malade; le sang, les humeurs, les parties nobles du corps humain se gâtent et s'usent peu à peu; on ne peut guère nommer une certaine époque.* Il en est de même, à ce que prétend l'anonyme (*ibid.*), du corps de l'Eglise : *Les abus s'y sont glissés peu à peu*, dit-il ; *on outrait les honneurs dus aux martyrs; les bruits qui se répandaient de leurs miracles, les apostrophes et figures de rhétorique des Pères dans leurs panégyriques, les excès du peuple, naturellement porté à la bigoterie, y contribuaient visiblement.*

Je réponds premièrement qu'il n'est point difficile de concevoir qu'un homme qui se portait bien, vienne à faire une grosse maladie sans qu'on en sache la cause, ni le moment précis de son dérangement; le sang, les humeurs et les parties nobles étant de nature à pouvoir s'altérer et se gâter en tout temps; mais il n'en est pas ainsi du corps de l'Eglise, que Jésus-Christ a mis fort à couvert par ses promesses de ces sortes d'altérations, qui la fassent tomber dans une maladie mortelle. D'ailleurs l'Eglise est un corps répandu par tout l'univers; or il est tout autrement difficile de comprendre comment la contagion a pu se communiquer en si peu de temps dans le monde entier, qu'il n'est difficile de comprendre comment un dérangement d'humeurs a pu affaiblir et ruiner la santé d'un seul homme.

Je réponds en second lieu, qu'il serait infiniment surprenant de voir un homme vivant en parfaite santé au milieu de ce qu'il y a de plus habiles médecins, tomber en leur présence dans les plus fâcheuses syncopes, avoir des mouvements convulsifs, des palpitations de cœur, des pamoisons, des absences d'esprit, sans qu'aucun de ces médecins s'aperçoive du moindre dérangement dans la santé de cet homme, tous estimant qu'il se porte parfaitement bien, et que ces accidents ne sont que des indices et les effets de sa bonne et vigoureuse constitution.

Voilà, monsieur, précisément le cas où il plaît à l'anonyme de placer l'Eglise. Il veut que le culte et l'invocation des saints soient des faiblesses de cœur, des absences d'esprit, des symptômes des plus fâcheux. Les saints Pères, les plus habiles médecins spirituels, ne s'aperçoivent néanmoins à ce sujet d'aucun dérangement dans le corps de l'Eglise; bien loin de là ils regardent le culte et l'invocation des saints comme les effets d'une piété sage et salutaire. Quoi de plus merveilleux que ce défaut d'attention ou d'intelligence de la part de tant de médecins spirituels si consommés dans leur art? ou plutôt quoi de plus chimérique que la supposition de notre auteur? Qu'en pensez-vous, monsieur? les comparaisons qu'il emploie lui sont-elles fort avantageuses? ou plutôt ne tournent-elles pas évidemment en démonstrations contre lui?

Je demande de plus à notre habile chronologiste s'il se croit mieux instruit sur l'origine de l'invocation des saints, que ne l'ont été tous les Pères des quatrième et cinquième siècles, si voisins du prétendu changement? Or il est bien sûr que nul de ces Pères n'a regardé cette pratique comme nouvelle, et comme s'étant récemment introduite dans l'Eglise. Qu'il en nomme un seul qui en ait eu cette idée. Ils font voir au contraire qu'ils ont regardé cette pratique comme venue jusqu'à eux par tradition, et observée dans les siècles précédents aussi bien que dans le leur.

Saint Jérôme traite Vigilance de novateur et d'ennemi de l'Eglise pour avoir combattu le culte des reliques, et dit un mot en passant contre l'invocation des saints.

Saint Grégoire de Nazianze croit que la vierge Justine a invoqué la sainte Vierge plus de cent ans avant qu'il fût au monde, comptant sans doute qu'elle avait imité en cela la pratique des autres fidèles.

Saint Astère, évêque d'Amasée, fait dire à une mère affligée, dans la prière qu'elle adresse à un saint martyr : *Vous avez vous-même prié les martyrs avant que vous fussiez martyr* (1).

Saint Cyrille de Jérusalem et saint Augustin, en marquant qu'on faisait mention des martyrs dans le canon de la messe, non pour prier en leur faveur, mais pour être aidé par leurs prières, font voir clairement qu'ils croyaient l'invocation des martyrs du moins aussi ancienne que l'ordre de la liturgie. Or, qui sait l'origine de cette liturgie? ne la rapporte-t-on pas jusqu'aux temps les plus voisins des apôtres?

Que l'anonyme ne trouve donc pas étrange que j'aie fait valoir ici la célèbre maxime de saint Augustin, où il est dit qu'*un usage généralement observé dans l'Eglise, et dont on ne peut trouver l'origine dans aucun concile, ni ailleurs, vient indubitablement des apôtres, qui l'ont enseigné de vive voix* (2). C'était ici le véritable lieu d'appliquer cette maxime; car on ne peut nommer ni concile, ni pape, ni évêque qui soit auteur de l'invocation des saints; d'où nous concluons très-justement qu'elle est donc émanée des apôtres mêmes. En effet, monsieur, comment toutes les nations chrétiennes auraient-elles pu s'accorder à recevoir cette pratique de la main d'un particulier qui n'aurait eu ni autorité ni caractère pour la mettre en vogue? comment le cours de cette pratique eût-il été si rapide, si général, si exempt de tout reproche de nouveauté, s'il ne nous était venu des premiers maîtres du christianisme?

C'est néanmoins contre cette règle, la meilleure de toutes pour juger des véritables traditions apostoliques, et qui est encore plus fondée sur les lumières du bon sens et de la raison que sur l'autorité de saint Augustin, c'est, dis-je, contre cette règle que l'anonyme ne craint pas de s'élever (p. 25), en nous disant premièrement que le saint Père ne parle point *sine formidine oppositi*, c'est-à-dire qu'il ne garantit pas la règle de manière à exclure tout danger de se tromper, puisqu'il dit : *Creditur, creduntur.*

Il est vrai que ce sont les mots de la règle; mais l'anonyme n'y ajoute pas ceux qu'on y voit au même endroit, *rectè, rectissimè;* or, nous sommes très-contents s'il nous passe les termes de saint Augustin. C'est bien assez pour nous s'il nous accorde que *nous croyons avec raison, avec très grande raison, et que nous sommes très-fondés à croire* que l'usage d'invoquer les saints est de tradition apostolique; nous n'en demandons pas davantage. Au compte de l'anonyme, qui veut que le mot *credo* renferme nécessairement *formidinem oppositi*, la crainte de se tromper, il ne pourra réciter le *credo* sans marquer qu'il craint de se tromper sur les articles qui y sont contenus. Que de pitoyables subtilités! Ne faut-il pas qu'on se sente extraordinairement pressé pour se croire obligé d'y avoir recours?

Il dit en second lieu (p. 25) qu'*il suffit aux protestants, pour faire voir la fausseté de cette règle que le bon Père donne, qu'il se contredit lui-même, en avouant ailleurs que tout dogme de foi doit être tiré de l'Écriture.*

Que dites-vous, monsieur, de ce langage? ne sommes-nous pas bien obligés à l'anonyme de ce qu'au lieu de traiter saint Augustin d'homme simple et idiot, il se contente de l'appeler *le bon Père?* Le terme est sans doute beaucoup plus doux; mais placé comme il

(1) *S. Aster., hom. in 5 Mart.*, ex Auctuario P. Combelis., p. 187.

(2) *Quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolicâ rectissimè creditur.* Lib. 4, de Bapt., contra Donat., cap. 24, t. 7, edit. Froben., p. 445; item l. 2, c. 7, p. 396; item lib. 5, c. 23, p. 449.

est, ne dit-il pas absolument la même chose? Qui ne serait indigné de voir des gens si petits et si minces en tous sens, traiter avec tant de hauteur et d'indignité la plus brillante lumière de l'Eglise?

On ne se contente pas de reprocher au saint docteur sa bonté et sa simplicité, on lui reproche, de plus, d'être tombé en contradiction; et sur quoi fonde-t-on ce reproche? C'est que ce Père, disputant contre les donatistes, veut qu'on cherche les marques de la véritable Eglise dans l'Ecriture sainte, sans s'arrêter à des bruits populaires, à des assemblées d'évêques, à des écrits pleins de chicanes, à des miracles faux et supposés; prétendues preuves qui faisaient toute la ressource des donatistes. C'est encore que, disputant contre les ariens, qui ne soutenaient pas moins que les catholiques avoir pour eux la tradition, l'autorité des anciens, la déclaration des conciles, la succession des évêques, il veut que de part et d'autre on s'abstienne d'étaler ces avantages, et qu'on s'en tienne uniquement à l'Ecriture pour terminer plus promptement et plus efficacement le différend.

Qu'y a-t-il en tout cela qui nous fasse voir que saint Augustin n'a eu que du mépris pour des usages venus jusqu'à nous par la seule voie d'une constante tradition? Hors du cas où il a eu à combattre telle espèce d'hérétiques, ne s'est-il pas déclaré en toute occasion très-fortement pour les traditions apostoliques et pour les usages universellement reçus dans l'Eglise? Ne dit-il pas dans son livre *de Curâ pro mortuis*, que *quand même on ne trouverait rien dans l'Ecriture touchant la prière pour les morts, la pratique universelle de l'Eglise autorise cette prière avec trop d'éclat pour qu'on puisse la rejeter* (1); dans son premier livre contre Cresconius, que *si l'on craint de se tromper en se déterminant sur une question obscure d'elle-même, on n'a qu'à consulter l'Eglise, que l'Ecriture nous fait connaître sans aucune obscurité* (2); et dans l'Epître à l'évêque Januarius, qui est le même que l'anonyme cite ici contre nous, qu'*il faut être impudent, fou et insensé pour oser disputer contre des usages universellement reçus et pratiqués par toute l'Eglise* (3)?

On n'a qu'à examiner de quelle méthode le saint docteur se sert en combattant les manichéens, qui n'avaient ni les mêmes principes, ni les mêmes défenses que les donatistes et les ariens, et on verra qu'il cite contre eux *le consentement général des peuples, la succession des évêques, l'éclat des miracles, le nom de catholique* (4), sans qu'on puisse dire pour cela que le saint en employant ces différentes méthodes ait varié dans ses principes. Il choisit son terrain et ses armes en habile homme : ici il fait ferme contre les uns; là il se porte en avant pour attaquer les autres. En tout cela il n'y a que sagesse, mais nulle ombre de contradiction; et dans le reproche qu'on lui fait de se contredire, il y a témérité, arrogance, faute de pénétration, manque de jugement et petitesse de génie de ne pouvoir accorder des réflexions aussi aisées à concilier que celles dont il s'agit.

Je pense, monsieur, que vous ne me saurez pas tout à fait mauvais gré de ce que je venge ici l'honneur de saint Augustin un peu aux dépens de l'anonyme : ne convenait-il pas de lui dire une partie de ses vérités pour réprimer cette audace qui le fait parler en termes si peu mesurés contre les Pères les plus respectables de l'Eglise?

Mais, nous dit l'anonyme (p. 20), *Origène, auteur du troisième siècle, enseigne positivement que les chrétiens de son temps ne priaient que Dieu*; et c'est apparemment sur le témoignage de cet auteur encore plus que sur le silence des premiers Pères que notre anonyme appuie, pour en tirer la conséquence qu'il s'efforce d'ériger en principe, que ce n'est qu'au quatrième siècle qu'on a commencé à invoquer les saints.

Je réponds qu'il y a prières et prières, invocations et invocations. Origène écrivait contre Celse qui voulait qu'on adorât les anges et les démons, qu'on leur demandât ses besoins, qu'on leur fît des sacrifices. C'est là le culte qu'Origène rejette, disant qu'il ne faut prier que Dieu, n'invoquer que Dieu, on voit assez en quel sens; c'est-à-dire qu'il ne faut prier et invoquer que Dieu de la manière dont Celse voulait qu'on priât et qu'on invoquât les anges et les démons, en leur offrant des sacrifices et en les faisant auteurs des biens qu'on leur demandait; car pour ce qui est de la prière et de l'invocation telle qu'elle est pratiquée parmi nous, Origène était si éloigné de la condamner, qu'il adresse lui-même sa prière à l'ange gardien d'un bon vieillard qu'on allait baptiser. *Venez, ange*, lui dit-il, *recevez celui que la prédication de l'Evangile a retiré de son ancienne erreur, de la doctrine des démons et de l'iniquité; recevez-le comme un bon médecin, prenez-en soin et apprenez-lui à bien vivre* (1). Se peut-il une invocation plus formelle que celle-là?

Aussi saint Jérôme, qui a combattu avec tant de zèle les erreurs d'Origène, ne lui a-t-il jamais reproché celle d'avoir nié l'invocation des saints et des anges, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire, lui qui avait si peu épargné Vigilance sur le même sujet; il n'y aurait, dis-je, pas manqué, s'il avait entendu les paroles d'Origène dans le sens où l'anonyme veut que nous les entendions. Et saint Ambroise, qui, aux erreurs près qu'il condamnait dans Origène, faisait tant de cas de ses écrits, qu'il semble les avoir copiés ou abrégés en plusieurs endroits, aurait bien mal profité de la doctrine de ce savant homme, si, au lieu de comprendre par les paroles citées qu'il ne faut point invoquer les anges, il avait enseigné positivement le contraire, comme il fait en disant qu'*il faut prier et invoquer les anges* (2).

Toutes les objections de l'anonyme sont donc trop faibles pour prouver qu'il se soit fait au quatrième siècle aucune innovation touchant le présent article. Il n'y a pas un homme de bon sens qui ne juge que les sieurs Daillé et Basnage, les deux oracles de notre anonyme, n'ont pas été si bien informés des sentiments des trois premiers siècles que les Pères du quatrième et cinquième, qui ont cru que l'invocation des saints était non seulement sainte, mais qu'elle avait toujours été pratiquée dans l'Église.

Je ne prétends pas dire pour cela que cet usage ait toujours été également éclatant; il a pu l'être moins dans un siècle que dans un autre; l'Esprit de Jésus-Christ qui règle les mouvements des membres de son Église, leur inspire toujours l'approbation des mêmes règles, parce que la vérité est invariable; mais il ne les applique pas toujours également aux mêmes pratiques, rendant certaines actions de piété plus fréquentes en un temps qu'en un autre, selon les desseins secrets de sa conduite toute divine.

Venons présentement au cinquième et dernier arti-

(1) *Sed etsi nusquàm in veteribus Scripturis legeretur, non parva tamen esset universæ Ecclesiæ quæ in hâc consuetudine claret auctoritas.* Lib. de Curâ pro mortuis, t. 4 ed. Frob., p. 880.

(2) *Quisquis falli metuit, hujus obscuritate quæstionis, eamdem Ecclesiam de illâ consulat, quam sine ullâ ambiguitate Scriptura demonstrat.* Lib. 1 cont. Crescon., c. 33, t. 7 ed. Frob., p. 219.

(3) *Si quid tota per orbem terrarum frequentat Ecclesia, quin ita faciendum sit disputare, insolentissimæ insaniæ est.* Ep. 118, t. 2 ed. Frob., p. 558.

(4) *In Ecclesiæ gremio me tenet consensio populorum, tenet auctoritas miraculis inchoata...; tenet ab ipsâ sede Petri usque ad præsentem episcopatum successio sacerdotum, tenet postremò ipsum catholicæ nomen*, etc. Cont. Ep. Fundam., cap. 4, t. 6 ed. Frob., p. 117.

(1) *Veni, angele, suscipe sermone conversum ab errore pristino, à doctrinâ dæmoniorum, ab iniquitate, suscipiens eum quasi medicus bonus, confove atque institue.* Hom. 1 in Ezech., t. 2, f. 133 b.

(2) *Obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad præsidium dati sunt.* Lib. de Viduis, c. 9, t. 1 ed. Paris, p. 200.

cle. Je dois y parler des miracles qui se font par l'intercession des saints, et que j'ai dit être une preuve éclatante de l'approbation donnée par Dieu à notre pratique.

L'anonyme répond à cette preuve en prétendant 1° que les miracles ont cessé dans l'Église peu de temps après la prédication de l'Évangile, et qu'il ne s'en fait plus; 2° que les miracles cités par moi ne sont pas de nature à ne pouvoir être raisonnablement contestés; 3° que ces miracles ne se sont pas faits à l'occasion de l'invocation des saints; 4° que quand ils se seraient faits à cette occasion, ils ne prouveraient rien pour nous autoriser dans notre usage.

Voilà à quoi se réduit tout ce que l'anonyme dit en trente-une pages, ce qui fait plus de la moitié de son libelle, qu'il grossit de citations aussi énormes qu'inutiles, y mêlant presque autant de latin que de français, farcissant le tout de petits contes, d'historiettes, de récits insipides, de miracles puérils, ridicules et incroyables, de narrations absolument hors d'œuvre, ce qui n'est qu'un mauvais artifice propre à amuser quelques ignorants ou quelques entêtés, mais au fond beaucoup plus propre à révolter les gens d'esprit et de bon sens, qui ne souffrent qu'avec peine que par de fades digressions on pense ainsi leur donner visiblement le change.

Il ne me sera pas possible de suivre l'anonyme partout; pour le faire, il faudrait un volume d'une grosse taille; or mon imprimeur manque de papier pour cela. Je ne laisserai pas d'en dire assez pour conserver à ma preuve toute sa force, et faire voir en même temps toute l'indignité de la mauvaise ruse que l'anonyme emploie, et dont il paraît se savoir si bon gré, qu'on lui voit tous les airs d'un homme qui s'applaudit.

D'abord il fait (p. 31, 32, 33) de grands extraits de saint Augustin, de saint Chrysostôme et de saint Grégoire, pour prouver que de leur propre aveu les miracles avaient cessé de leur temps; puis il ajoute (*ibid.*): *Or je demande maintenant s'il faut s'en tenir à Augustin et aux Pères, quand ils disent que les miracles avaient cessé de leur temps, ou quand ils racontent une quantité innombrable de miracles qu'ils disent être arrivés de leur temps? Un homme qui se contredit si visiblement, quelque grande que soit d'ailleurs son autorité, perd son crédit, et ne mérite plus d'attention.*

Nous voici encore une fois aux contradictions. Notre docteur aura-t-il donc toujours l'esprit si bouché, qu'il ne puisse distinguer les choses les plus aisées à démêler? Dire qu'il ne se fait plus de miracles pour autoriser la mission des prédicateurs de l'Évangile, ni en confirmation de la vérité qu'ils prêchent, et qui étant déjà suffisamment établie, n'a plus besoin de ces secours extraordinaires, et dire qu'il se fait encore des miracles pour rendre témoignage à la sainteté des grands serviteurs de Dieu et faire connaître le grand crédit qu'ils ont auprès de lui, et cela pour l'édification des fidèles et pour la gloire de l'Église, sont-ce là des propositions qui s'entrechoquent et qui se détruisent? Les Pères ont dit l'un et l'autre, il est vrai, et c'est sur cela que l'anonyme prend pied pour nous dire (*ibid.*) que *les protestants sont fondés sur les passages des Pères quand ils ne croient pas les miracles que les Pères ont débités; que les Pères sont eux mêmes la cause de ce que les protestants n'admettent pas ces miracles; que cela vient à leur propre charge*, c'est-à-dire (car il faut commenter ce beau français) que c'est la faute des Pères, et que c'est à eux qu'il faut s'en prendre. Que de méprises, que de mécomptes et d'indignité dans cette manière de penser et de s'exprimer! N'est-ce pas se déshonorer soi-même que d'outrager ainsi de gaîté de cœur les saints Pères, sans qu'ils en aient donné le moindre sujet?

L'anonyme témoigne (p. 11) avoir peine à croire que le savant feu M. Obrecht ait jamais jeté par terre les livres des saints Pères, lorsqu'il les lisait dans le fort de ses préventions, outré qu'il était de les trouver partout si contraires à la doctrine de Luther et si favorables à la doctrine catholique. Notre contradicteur n'en fait-il pas lui-même tout autant? car n'est-ce pas fouler aux pieds les livres des Pères et leur autorité, que de les traiter comme il fait? d'où lui vient cette amertume de cœur qu'il fait paraître contre eux dans tout son écrit, si ce n'est de ce qu'il les voit absolument opposés aux sentiments de son parti, et très-formellement déclarés pour nous? Puisse la grâce du Sauveur lui faire faire des réflexions aussi judicieuses et aussi salutaires, qu'en fit à ce sujet le grand homme dont nous respectons la mémoire. La conversion de l'anonyme dût-elle être suivie et récompensée d'une crosse ou d'une mître, nous n'irons pas chercher dans des vues politiques et intéressées de quoi en diminuer le prix et le mérite; nous imputerons uniquement à sa sagesse de ce qu'il aura mieux aimé penser et croire comme ont incontestablement pensé et cru tous les Pères du quatrième et du cinquième siècle, sans parler des autres, et par conséquent toute l'Église de leur temps, comme aussi celle de tous les siècles suivants, que penser et croire comme a fait un esprit écarté du seizième siècle, homme aussi suspect que le doit être un apostat à double titre. Ne vous offensez pas, monsieur, de ce terme; je sais combien votre politesse est délicate; mais ne me sera-t-il pas permis de suivre les notions les plus universellement reçues et les plus usitées dans tous les temps, quand il s'agit de faire en deux mots un juste parallèle qui mette en état de juger du premier coup d'œil à qui il convient mieux de donner la préférence?

Je ne dois pas manquer de remarquer que parmi les passages des saints Pères cités par l'anonyme pour prouver que les miracles avaient cessé de leur temps, il rapporte un texte de saint Augustin, où ce Père dit: *Toute l'Afrique n'est-elle pas pleine de corps des martyrs? et cependant nous n'apprenons pas qu'à leur tombeau il se fasse de tels miracles* (1). Or, je vous prie, monsieur, de lire la cent trente-septième épître de ce Père, d'où ce texte est tiré, et vous verrez que saint Augustin y dit: qu'*il se fait des miracles à Nole au tombeau de saint Félix, et à Milan, pour découvrir les crimes les plus cachés; qu'il a pris le parti d'envoyer au tombeau de saint Félix deux de ses ecclésiastiques qui se chargeaient mutuellement d'un grand crime, espérant que Dieu ferait connaître en ce lieu lequel des deux était le coupable.* Après quoi il ajoute: *Il y a beaucoup de corps saints en Afrique, et cependant nous ne savons pas qu'à leur tombeau il se fasse de tels miracles;* c'est-à-dire qu'on n'apprenait pas que les coupables y fussent forcés par une vertu secrète d'en venir à la manifestation de leurs crimes. Quoi de plus singulier que de vouloir prouver dans cet endroit qu'il ne se faisait plus de miracles du temps des saints Pères? On cite pour cet effet une épître, dans laquelle nous lisons ces paroles: *Qui peut approfondir les conseils de Dieu, de ce qu'en de certains lieux il se fait des miracles qui ne se font pas en d'autres* (2)? Que pensez-vous, monsieur, de cette petite manœuvre de notre anonyme? n'est-ce pas là employer sciemment la supercherie pour en imposer à son lecteur? Tels tours de souplesse, ou plutôt tels traits de mauvaise foi peuvent-ils faire honneur à sa pièce d'écriture? et telle pièce d'écriture peut-elle faire honneur à son parti?

Ce n'en est là déjà que trop pour faire voir que l'anonyme a mal pris la pensée des saints Pères, lorsqu'il a cherché à s'autoriser de leur aveu, comme s'ils avaient dit que de leur temps il ne se faisait absolument plus de miracles; le grand nombre de ceux qui

(1) *Numquid non et Africa sanctorum martyrum corporibus plena est? et tamen nusquàm hic scimus talia fieri miracula.* S. Aug., ep. 137, t. 2 ed. Frob., p. 657.

(2) *Quis potest ejus consilium perscrutari, quare in aliis locis hæc miracula fiant, in aliis non fiant?* S. Aug., ep. 137, tom. 2 edit. Froben., pag. 657.

sont rapportés par les Pères n'est pas pour les convaincre d'être tombés en contradiction, mais bien pour convaincre notre téméraire auteur de son peu d'intelligence et de l'excès de sa présomption.

Voyons présentement si les miracles que j'ai allégués comme autant de marques de l'approbation divine donnée à nos usages, sont de nature à pouvoir être raisonnablement contestés.

De quelle espèce sont-ils? Ce sont des miracles attestés par les Pères les plus éclairés et les plus accrédités de l'Église, qui en ont été les témoins oculaires. C'est un aveugle de Milan, nommé Sévère, guéri à la translation des reliques de saint Gervais et de saint Protais, saint Ambroise, évêque de cette ville, présidant à la cérémonie. Il en rend compte lui-même, dans une lettre qu'il écrivit à sa sœur sur ce sujet, comme aussi de plusieurs autres miracles arrivés à la même occasion (1). Cet aveugle était connu de toute la ville de Milan pour être devenu incapable, par la perte de ses yeux, de vaquer à la profession qu'il exerçait auparavant, et il recouvra si parfaitement la vue en touchant le linge qui couvrait ces saintes reliques, que par reconnaissance il se consacra au service de l'église des deux martyrs pour le reste de ses jours.

S'il prend encore envie à notre anonyme de douter de la vérité de ce miracle, qu'il lise sur ce sujet les Mémoires de monsieur Tillemont (tom. 2, p. 85), la lettre même de saint Ambroise, les notes des révérends pères bénédictins sur cette lettre (2), ce que saint Augustin en a écrit en trois endroits différents de ses ouvrages (3), et il verra qu'à moins d'effacer toutes les idées que l'auteur de la nature a gravées dans l'esprit de l'homme pour le mettre en état de juger du vrai, il n'est pas possible de se refuser à la créance d'un fait si parfaitement établi.

De quelle espèce sont les miracles que j'ai rapportés? C'est un jeune homme nommé Paul et sa sœur nommée Palladie, tremblants depuis fort longtemps de tous leurs membres, par l'effet d'une malédiction qu'ils avaient reçue de leur mère, et guéris subitement en faisant leurs prières devant les reliques de saint Etienne enfermées dans une châsse, miracle qui fit éclater tout le peuple assemblé, en bénédictions et en actions de grâces, et sur lequel saint Augustin fit un beau discours le lendemain; c'est un évêque guéri, par l'intercession de saint Etienne, d'un mal très-douloureux, en portant les reliques de ce saint en procession; c'est une femme aveugle recouvrant la vue en appliquant sur ses yeux des fleurs qui avaient touché les mêmes reliques; ce sont plusieurs morts ressuscités à peu près de la même façon, le tout attesté par saint Augustin (4), qui nomme les personnes par leur nom, marquant leur emploi, leur demeure, toutes les circonstances du miracle, de sorte que rien n'eût été plus aisé que de convaincre saint Augustin d'être un diseur de contes, si, en rapportant de tels faits, il n'eût dit la vérité la plus exacte. Croira-t-on que ce Père aura eu assez peu de soin de sa réputation, pour ne pas craindre de l'exposer aux piquantes railleries des libertins, et même aux justes reproches des gens de bien?

L'anonyme nous dit (p. 50) que *la piété des saints Pères s'est laissée surprendre en fait de miracles.* Mais je demande s'il n'est pas beaucoup plus sensé de croire à notre homme un excès d'incrédulité, que de croire aux saints Pères un excès de crédulité. Je demande s'il peut y avoir lieu à la surprise, lorsqu'en rapportant des faits de la qualité de ceux que nous venons de voir, on ose prendre à témoin toute une ville et toute une province.

D'ailleurs notre anonyme fait trop de grâce aux saints Pères en se contentant de les taxer de simplicité; il faut que, suivant son plan, il les regarde comme des fourbes et des imposteurs; car enfin saint Augustin nous assure que saint Ambroise avait connu par révélation divine le lieu où reposaient les corps des martyrs saint Gervais et saint Protais (1). Par quelle voie saint Augustin avait-il eu connaissance de cette révélation, si ce n'est par les fréquents entretiens qu'il avait eus avec saint Ambroise? Aussi le saint évêque de Milan dit-il, dans la lettre à sa sœur, qu'il ne s'est déterminé à faire creuser bien avant dans la terre, qu'après avoir connu par un instinct divin qu'il y trouverait de saintes reliques (2).

Que l'anonyme nous dise si saint Ambroise a eu une véritable révélation, ou si elle a été supposée par l'un et par l'autre Pères. S'il a eu une véritable révélation, voilà donc un miracle en faveur du culte des reliques et de l'invocation des saints qui ne manquait pas d'accompagner ce culte. Dès là même toutes les autres merveilles rapportées à la translation sont également croyables. Que si la révélation a été supposée, voilà donc ces deux Pères coupables d'une insigne imposture et d'une fourberie abominable. Il faut que saint Ambroise ait fait cacher ces reliques en terre avant que de faire creuser, ou du moins qu'ayant été averti qu'elles y étaient, il ait feint de ne l'avoir appris de personne. Ces amis luthériens que vous cherchez à détromper, ne trembleront-ils pas en pensant qu'ils ne peuvent espérer de salut, à moins que saint Ambroise et saint Augustin n'aient été des fourbes et des conteurs de faux miracles? car s'ils ont dit vrai, il est évident que Dieu a autorisé le culte des reliques et l'invocation des saints; et si ce sont là de bonnes et de saintes pratiques, il faut que la religion qui les combat soit mauvaise et réprouvée de Dieu.

Continuons à examiner d'autres miracles rapportés dans mon écrit. Vous y trouverez aussi peu de prise pour qu'ils puissent être révoqués en doute. J'ai produit un extrait de la lettre du célèbre Nicétius, évêque de Trèves, à la reine Clotoswinde. Il y parle d'énergumènes élevés en l'air, de lépreux guéris, de sourds et de muets entendant et parlant librement, d'aveugles-nés voyant parfaitement clair après avoir fait leurs prières au tombeau de saint Martin, de saint Germain, de saint Hilaire ou de saint Loup (3). C'est dans une lettre qui devait être montrée à Alboin, roi des Lombards, engagé dans l'arianisme; c'était pour le presser, par la considération de ces miracles, de se convertir à la religion catholique; la lettre devait être exposée à la critique des évêques ariens; elle était accompagnée d'un défi qu'on leur donnait de faire voir rien de semblable dans leurs églises. A moins que Nicétius, un des plus grands évêques des Gaules, n'eût absolument perdu l'esprit et le jugement, pouvait-il écrire ces faits et les assurer au point qu'il faisait? Que l'anonyme nous dispense de regarder ce grand homme comme étant tombé ou en démence, ou en délire, au moment qu'il écrivait cette lettre. Il nous paraît que ce serait porter la complaisance un peu trop loin que de le penser ainsi uniquement pour faire plaisir à notre anonyme, et parce que sans cela il se trouverait trop incommodé d'un témoignage de cette nature. Telle complaisance serait injuste et déraisonnable, et il ne doit pas l'exiger de nous.

Prenez la peine de relire ce que j'ai marqué du tombeau de sainte Euphémie, comme l'évêque s'y transportait de temps en temps avec un grand nombre de personnes de distinction pour y recueillir une grande quantité de sang caillé, incorruptible, d'une couleur vermeille, et d'une odeur exquise, que l'on distribuait à une infinité de gens, et qu'on envoyait dans les pro-

(1) *S. Ambr.*, ep. 22, t. 2 ed. novæ Paris., p. 874.
(2) *S. Ambr.*, ed. nova, p. 878.
(3) *Lib.* 9 *Conf.*, c. 7; lib. 25 *de Civit. Dei*, c. 8; *serm. in Nat. mart. Gerv. et Prot.*
(4) *Lib.* 22 *de Civ. Dei*, c. 8, t. 5 ed. Froben., p. 1547.

(1) *S. Aug.*, *lib.* 9 *Conf.*, c. 7; *lib.* 22 *de Civit. Dei*, c. 8.
(2) *Statimque subiit veluti cujusdam ardor præsagii.* Ep. 22, t. 2, p. 874.
(3) Tom. 5 Conc. Labb., p. 855.

vinces les plus éloignées comme un excellent remède pour toutes sortes de maladies.

C'est l'historien Evagre qui rapporte cette merveille, ajoutant que les miracles qui se faisaient au tombeau de la sainte étaient si publics, qu'aucun chrétien ne les ignorait (1). Notre anonyme, qui traite Evagre d'esprit crédule (p. 40), devait réfléchir qu'attester les chrétiens de toute la terre, raconter une merveille comme se passant à la vue de tous les magistrats, de tout le clergé, tandis qu'il n'en est rien, n'est pas le langage de la crédulité, mais le langage de l'impudence ou de la folie la plus insigne. Or, que nous a fait Evagre, pour le soupçonner ou l'accuser de tels excès? Encore un coup, que l'anonyme cesse d'exiger de nous de si grandes complaisances en nous demandant que pour le mettre au large nous nous formions une idée si désavantageuse d'un écrivain célèbre d'ailleurs parmi les historiens ecclésiastiques.

Mais, nous dit notre antagoniste (ibid.), toujours admirable dans ses réflexions quand il entreprend de combattre nos miracles : *On sait assez peu de chose de la vie de sainte Euphémie, selon le sentiment même de M. Tillemont;* puis citant les paroles de cet auteur : *Ce n'est pas que nous n'en ayons plusieurs histoires assez longues, et assez remplies de miracles ; mais les miracles mêmes, quoiqu'ils puissent avoir été crus depuis bien des siècles, paraissent moins tenir de la vérité que de la fable.* Après quoi notre esprit fort ajoute en parlant de moi : *Que l'anonyme déclame donc ici contre M. de Tillemont, écrivain si estimé de l'église gallicane.*

Ne diriez-vous pas, monsieur, que nous avons tiré le miracle du sang caillé de la vie et des actes de sainte Euphémie? Admirez, s'il vous plaît, ce raisonnement : *On sait assez peu de chose de la vie de sainte Euphémie; les actes qui en parlent sont pleins de fables et de miracles très-suspects; donc le miracle rapporté par Evagre avec des circonstances si remarquables ne mérite aucune créance.* Le raisonnement est d'autant plus singulier, que M. de Tillemont marque expressément (t. 5, p. 411) qu'au rapport des historiens grecs l'empereur Maurice, doutant de ce sang miraculeux, en fut lui-même témoin, après avoir pris toutes les sûretés possibles pour n'être pas trompé.

Fiez-vous après cela aux citations d'un homme qui, par de mauvaises conjectures, prétend faire dire à un auteur tout le contraire de ce qu'il dit effectivement, et ce qu'il appuie même de plusieurs témoignages. Ce ne sera donc pas contre M. Tillemont que nous déclamerons; ce sera contre le mauvais raisonnement et contre les mauvaises ruses du docteur de Schaffouse; du moins aurons-nous très-grand sujet de le faire.

Il me serait aisé d'établir avec la même solidité la certitude de tous les autres miracles rapportés dans mon écrit; mais le peu que je viens de dire pourra faire juger du reste. Je sens trop la nécessité d'abréger pour ne pas m'y rendre; ainsi je me contenterai de vous faire remarquer ici les plaisants stratagèmes dont l'anonyme se sert pour affaiblir la créance de nos miracles. Il ramasse d'abord (p. 47 et 48), dans des légendes de nulle autorité, dans les Vies de saints composées par des auteurs qui avaient beaucoup plus de piété que de critique, beaucoup plus de zèle pour la gloire de leur saint que de discernement, une grande quantité de petits faits merveilleux propres à fatiguer la foi. C'est un loup guéri de la rage par saint François, et qui lui donne la patte pour lui promettre qu'il ne mordra plus personne; c'est une brebis qui, par ordre de saint Patrice, se met à bêler dans le ventre de celui qui l'avait mangée et volée; c'est un veau rétabli sur ses quatre pieds, après que le pauvre homme à qui le veau appartenait en eût régalé saint Germain et ses compagnons, la peau et les os s'étant réunis et remplis de chair à la prière que fit le saint, de sorte que le veau parut tel qu'il était auparavant; ce sont des oiseaux excommuniés par frère Rollus, pour s'être rendus incommodes dans un bois où il faisait oraison, et qui depuis ce temps-là n'approchèrent plus de ce bois; ce sont encore de petits oiseaux rôtis s'envolant d'un plat à un signe de croix que le frère Anania fit sur le plat, en témoignant se repentir de la friandise qui les lui avait fait apprêter, etc.

Quoique rien ne soit impossible à Dieu, et que plus on a d'esprit et moins on doive penser à mettre des bornes à la puissance divine, et que d'ailleurs il soit très-vrai que Dieu a fait souvent des choses fort singulières et fort extraordinaires en faveur de ses serviteurs, soit pour récompenser leur foi, soit pour animer celle des autres fidèles, il faut pourtant convenir que le récit de faits si peu vraisemblables étonne et révolte plus de gens qu'il n'en édifie, et que plus l'événement est extraordinaire, plus il a besoin de garants pour mériter d'être cru.

Or, ce sont des miracles de cette catégorie, avancés par des auteurs sans nom, qui ne sont avoués de personne, et dont il est très-permis de rejeter l'autorité sans s'exposer à rendre sa foi suspecte; ce sont, dis-je, des miracles de cette espèce que l'anonyme oppose à ceux que j'ai tirés de l'histoire ecclésiastique, et que j'ai rapportés sur le témoignage des Pères les plus éclairés, qui ont pris toutes les précautions possibles pour n'être pas trompés, et qui sont également à couvert du soupçon d'avoir voulu tromper personne.

Que dites-vous, monsieur, du généreux effort de l'anonyme? n'y a-t-il pas là de quoi nous terrasser? Vraiment oui. Que les catholiques se vantent, après cela, de trouver dans des miracles éclatants la preuve de l'approbation que Dieu donne par lui-même à l'invocation des saints! on leur a bien fait voir que tous ces miracles, dont ils font tant de bruit, ne sont au fond que des contes puérils. Parlons plus sérieusement. Quoi donc? parce qu'il y a de fausses pièces de monnaie, n'y en a-t-il aucune de bon aloi? Vous savez, monsieur, qu'il y a eu des imposteurs qui ont fabriqué de faux Evangiles qu'ils ont tâché d'accréditer en leur donnant le nom de quelque apôtre. Conclura-t-on de là que nous devons rejeter nos quatre Evangiles, et que nous ne pouvons les regarder comme des livres divins, parce qu'il s'en est trouvé qui étaient supposés? A quoi ne mènent pas les beaux raisonnements de l'anonyme? et que font-ils voir, sinon qu'il a compté sur l'imbécillité de son lecteur, espérant faire tomber tous les miracles dans le mépris par le soin qu'il s'est donné d'en ramasser un grand nombre qui ont tout l'air de fictions et de fables; mais la ruse est trop grossière pour que les gens d'esprit s'y laissent prendre.

Que fait encore l'anonyme pour décréditer nos miracles? Il entreprend de rendre douteuses les reliques qui en ont été l'instrument ou l'occasion : celles de S. Etienne, en formant des difficultés sur l'histoire de leur découverte et sur celle de leur translation en Afrique (p. 37); celles de S. Gervais et de S. Protais, en disant que puisqu'on n'a aucune connaissance ni de la personne, ni de la vie, ni des mœurs, ni du martyre de ces deux saints, leurs reliques ne peuvent être que très-incertaines (p. 38); celles du sang de S. Janvier, en prétendant qu'on peut douter s'il y a jamais eu un évêque et martyr de ce nom, vu qu'il ne s'en trouve presque aucune trace dans l'antiquité, et que les actes qu'on a de lui ne sont d'aucune autorité, ayant été écrits dans un siècle fabuleux; que ses reliques sont encore plus douteuses, pour avoir été transférées tantôt à Bénévent, tantôt à Pouzzoles, tantôt à Naples (p. 41).

Notre pyrrhonien outré n'est-il pas admirable? Est-ce donc que la voie de Dieu, qui s'explique de la manière la plus éclatante par les effets d'une puissance toute divine, ne lui suffit pas pour le rassurer? Le prêtre Lucien déclare devant son évêque que Gamaliel

(1) *Ac miracula quidem quæ subinde patrantur à sanctissimâ virgine, nota sunt omnibus christianis.* Lib. 2, c. 3, ed. Val., p. 287.

qui a enterré S. Étienne lui a apparu en songe, et qu'il lui a appris le tombeau de ce premier martyr en lui indiquant les marques auxquelles il le reconnaîtra. S. Ambroise et S. Augustin disent que Dieu a fait connaître par révélation les lieux où reposaient les corps de S. Gervais et de S. Protais. Jusque-là qu'il nous soit permis de douter de la vérité de l'apparition et de la révélation; doutons encore également de la vérité de ce qui est marqué dans les archives de l'église de Naples touchant le sang de S. Janvier. Mais il s'opère une très-grande quantité de miracles par l'attouchement des reliques qu'on regarde comme étant de S. Etienne, de S. Gervais et de S. Protais. C'est S. Ambroise, c'est S. Augustin qui nous assurent de ces miracles; ils ont un million de témoins de la vérité de ce qu'ils écrivent pour en instruire la postérité. On voit encore de nos jours dans le sang de S. Janvier un bouillonnement merveilleux qui ne peut être l'effet de la nature. Je demande à tout homme sensé si ce n'en est pas là assez pour assurer la vérité de l'apparition et de la révélation, et des attestations qui sont dans les archives; et si, dès là même ce n'est pas le témoignage le plus éclatant et le plus irréfragable qu'on puisse désirer en faveur de toutes ces reliques. Ce n'est donc pas l'incertitude de l'histoire de leur découverte ou de leur translation qui doit faire douter des miracles qu'on voit de ses yeux, ou qui sont attestés par des témoins irréprochables et non suspects : ce sont des miracles aussi certains que ceux qui ont été rapportés, qui doivent dissiper tous les doutes qu'on pourrait former sur les reliques. C'est ainsi qu'on conçoit les choses quand on consulte le bon sens et qu'on ne cherche pas à chicaner sur tout, en portant le raffinement de la sagesse au-delà des bornes de la sobriété.

Mais, à propos du sang de S. Janvier, l'anonyme nous assure (p. 41) qu'*un chanoine de la métropolitaine de Naples, autrefois missionnaire apostolique, lui a fait serment qu'il a vu de ses propres yeux la fraude qui se commet, lorsqu'en feignant le miracle de la liquéfaction du sang, un prêtre bien adroit substitue à la fiole où est le sang endurci une autre toute semblable remplie récemment d'un sang frais et liquide, qu'il approche du chef de S. Janvier.*

A cela je dis qu'un homme qui fabrique des textes de l'Ecriture et qui suppose des passages des Pères, peut bien aussi prêter à un chanoine italien un serment qu'il ne fit jamais; que l'on nous dispense d'en croire l'anonyme sur sa parole. Je dis en second lieu que si ce chanoine italien a fait effectivement ce serment, il faut que ce soit un misérable apostat, qui, pour gagner la bienveillance du docteur de Schaffouse, aura cru devoir relever le mérite de son apostasie par un parjure. Or, nous ne recevons pas la déposition de telles gens, elle nous paraît trop suspecte; après un premier sacrifice qu'ils ont fait de leur âme au père de la révolte et du mensonge, il ne leur coûte rien d'en faire un second et un troisième.

Le miracle de la liquéfaction et du bouillonnement du sang de S. Janvier est si authentique, que l'Eglise en fait mention dans les leçons de l'office qu'elle fait réciter à tous les prêtres du monde au jour de sa fête. Le P. Putigani, jésuite, a donné au public un livre sur la vérité et les particularités de cette merveille. Un miracle qui se renouvelle si souvent à la vue d'une infinité de gens qui l'observent avec les yeux les plus attentifs, ne peut être l'ouvrage de la supercherie; il est ridicule de supposer à tant de monde et pendant tant de siècles un éblouissement si universel, qui serait encore plus merveilleux que la merveille même. Si l'anonyme doute encore de la réalité de ce miracle, qu'il lise ce qu'en ont dit les auteurs des mémoires de Trévoux au mois de janvier 1726, et il verra qu'il ne peut y avoir que de l'imprudence à le contester.

Pour ce qui est des corps de plusieurs saints et saintes, l'anonyme a prétendu y satisfaire en nous disant (p. 40) qu'*il a vu lui-même des corps de soldats, enterrés il y a cent ans dans une crypte sous la sacristie d'une église de Brême, entièrement conservés, et d'une consistance à toute épreuve.* Mais cela répond-il à la demande que j'ai faite : Si des terres pleines de sel et de nitre peuvent traiter différemment les corps des justes et des pécheurs, si elles ne conserveront pas également les uns et les autres? Cela répond-il à ce que j'ai dit du corps de sainte Madeleine de Pazzi, qu'on voit avec la consistance, la fraîcheur, le coloris et la flexibilité que donne la vie, de sorte qu'à considérer son air et sa situation, on dirait que c'est une personne qui dort tranquillement, et non un corps sans âme? Notre anonyme a-t-il vu des corps morts de soldats de cette façon? ne peut-on pas dire du corps de cette sainte ce que l'Ecriture dit de celui d'Elisée, qu'*il prophétisa après sa mort* (1)? En effet, ce corps, dans l'état où il est, ne fait-il pas une excellente controverse à toutes les sectes séparées de l'Eglise romaine? controverse dans laquelle il leur apprend que l'âme qui est détachée de ce corps jouit présentement de la gloire des saints, qu'elle y est parvenue par l'attachement qu'elle a eu à la foi catholique et par les saintes pratiques de la religion qu'elle a professée, et que Dieu agrée les prières qu'on vient faire à son tombeau?

Que ne pourrais-je pas dire ici du corps de S. Xavier, l'apôtre des Indes et du Japon? Il fut mis dans une caisse de chaux vive, afin que les chairs étant consumées, on pût plus aisément transporter ses os de l'île de Sancian, où le corps était mort; six semaines après, le corps fut trouvé aussi frais et aussi entier que s'il eût été encore en vie. Ayant été remis en terre à Malaca, il en fut tiré après y être resté cinq mois, sans que l'humidité de la terre l'eût altéré le moins du monde. On trouva même le linge qui avait été mis sur son visage teint d'un sang vermeil, et une plaie qu'on lui avait faite aussi fraîche que si elle venait d'être faite; et quand le corps eut été transporté à Goa, on le laissa pendant trois jours à découvert pour la consolation des habitants; on l'érigea même en pied, afin qu'ils le pussent voir plus commodément. Un pied ayant été endommagé par l'indiscrétion d'une femme, on vit aussitôt couler le sang en abondance, mais un sang vermeil, et tel qu'en ont les personnes les plus saines, spectacle dont toute la ville de Goa fut témoin, non sans en être vivement frappée. Que l'anonyme nous fasse voir le corps de quelque ministre sur lequel Dieu ait fait également éclater les merveilles de sa puissance et de sa miséricorde.

Mais, nous dit-il avec son sel et sa politesse ordinaires (p. 51), *n'en déplaise à M. le théologien, il ne sait pas l'art de raisonner juste; il est visible que la plupart des miracles qu'il débite ne sont pas une suite d'une invocation précédente adressée aux saints. Nous voyons qu'une grande partie n'en est attribuée qu'à la vertu et à l'attouchement des reliques, comme sont ceux que saint Augustin rapporte.* C'est la troisième difficulté de l'anonyme sur le chapitre des miracles. Voyons si nous aurons autant de peine à y répondre, qu'il témoigne avoir de peine à suivre et à comprendre la justesse d'un raisonnement.

Notre docteur ignore donc, ou fait semblant d'ignorer, qu'au temps des miracles qui ont été rapportés, l'usage était de demander les prières des saints martyrs en révérant leurs reliques. Saint Grégoire de Nysse ne marque-t-il pas en termes exprès que ceux qui considéraient les dépouilles des saints martyrs, les priaient en même temps d'être leurs intercesseurs auprès de Dieu (2)? Saint Basile n'atteste-t-il pas la même chose de ceux qui allaient faire leurs prières au tombeau des quarante martyrs? saint Augustin, du bon vieillard de Florent, qui courut à l'église des vingt martyrs pour leur demander le secours de leur intercession? saint Chrysostôme, de ceux qui se

(1) *Mortuum prophetavit corpus ejus.* Eccli. 48, 14.
(2) *Ut pro ipsis deprecator intercedat, supplices preces offerunt.* In orat. de S. Theodoro, t. 3, p. 580.

rendaient assidus auprès des reliques de sainte Bernice et de sainte Prosdoce, les priant d'être leurs patronnes?

Il est clair par tous ces faits que l'invocation accompagnait toujours, ou du moins très-ordinairement, la vénération des reliques. Je dis même que lorsque l'invocation n'était pas si expresse, l'honneur qu'on rendait aux reliques était une espèce d'invocation tacite, puisque c'était marquer au saint le désir qu'on avait de se procurer ses prières et sa protection. Dieu ne pouvait donc autoriser par des miracles le culte qu'on rendait aux reliques, sans autoriser en même temps l'invocation des saints, qui en était la suite ou l'accompagnement ordinaire. Il savait fort bien que l'effet le plus naturel de ses merveilles était d'exciter et d'augmenter la confiance que les peuples avaient aux prières des saints; si la demande qu'on faisait de leurs prières lui eût déplu, il se serait bien gardé d'entretenir et de fomenter par de si étonnants prodiges une pratique damnable.

Sans doute, monsieur, que vous ne trouverez pas ce raisonnement difficile à comprendre. Si l'anonyme n'a pu en voir la justesse, il ne doit pas s'en prendre au théologien, comme ne sachant pas l'art de raisonner juste; qu'il s'en prenne plutôt à des lumières trop bornées, qui l'empêchent de voir jusqu'où porte la preuve que nous tirons des miracles faits dans telles et telles circonstances.

La victoire de l'empereur Théodose, ajoute l'anonyme (p. 51), *est attribuée par Théodoret aux prières qu'il fit à Dieu.*

Cela empêche-t-il qu'il n'en fût aussi redevable à l'intercession des saints qui s'intéressèrent à la lui procurer auprès de Dieu? Ruffin ne marque-t-il pas que Théodose commença par visiter les églises de Constantinople, accompagné d'un bon nombre de prêtres et d'une grande suite de peuple; et que, revêtu d'un cilice, il se prosternait devant les tombeaux des saints apôtres et des saints martyrs, demandant par leur intercession le secours dont il avait besoin contre son ennemi (1)? Et quand Théodoret rapporte qu'à la veille du combat Théodose vit en songe venir à lui deux hommes bien armés et parfaitement bien montés, dont l'un était l'apôtre saint Jean, l'autre l'apôtre saint Philippe, se disant envoyés de Dieu pour combattre avec lui, qui ne comprend que ce fut là l'effet des prières qu'il avait adressées aux saints apôtres, et que Dieu voulut lui marquer par cette vision qu'à la sollicitation de ces puissants intercesseurs il lui préparait une grande victoire (2)?

Les guérisons, poursuit l'anonyme, p. 51, *qui ont été faites, selon le rapport de Sozomène, dans l'église prétendue de Saint-Michel, n'étaient pas la suite de l'invocation de cet archange; car l'historien dit: Precibus illic ad Deum fusis, malis liberati sunt; que plusieurs y ont été délivrés de leurs maux, après y avoir fait leurs prières à Dieu.*

Je comprends aisément que ceux qui allaient prier dans cette église pour y être délivrés de leurs maux, faisaient leurs prières à Dieu; mais ces prières étaient présentées par l'archange saint Michel, elles étaient soutenues de son intercession. Car pourquoi se croyait-on plutôt exaucé en ce lieu qu'en un autre, si ce n'est parce que saint Michel y ayant paru sous une forme visible, on le croyait disposé à employer son crédit en faveur de ceux qui viendraient y exposer leurs besoins?

Je remarquerai en passant que l'anonyme me prête (p. 59) d'*avoir dit faussement que cette église était consacrée à saint Michel*. Prenez la peine, monsieur, de lire l'endroit de ma lettre où j'en ai parlé, vous n'y trouverez pas le moindre vestige de cette expression; je me suis contenté d'appeler ce lieu l'église de Saint-Michel. Et comment l'anonyme traduirait-il autrement le mot *Michaelium?* Mais c'est qu'il a voulu avoir lieu de nous débiter sa belle doctrine sur le concile de Laodicée. Rien de juste ni d'exact dans ses observations, ni dans ses reproches.

Le sang qui coulait du tombeau de sainte Euphémie, l'odeur exquise qui en sortait (c'est toujours l'anonyme, (p. 51), qui parle), *que cela fait-il pour établir l'invocation des saints?* Le voici: Ces merveilles rendaient le tombeau de la sainte très-célèbre, elles excitaient la confiance du peuple en son crédit et le portaient à lui adresser des prières et des vœux, comme Evagre le marque expressément, en disant qu'il y avait dans l'église une tribune élevée, d'où l'on priait commodément la sainte (1). Si c'étaient là des prières superstitieuses et de plus injurieuses à Dieu et à Jésus-Christ, qui ne voit que l'effet de ces merveilles eût été de nourrir la superstition du peuple et d'autoriser les outrages faits à Dieu et à Jésus-Christ? Dieu est-il capable d'employer sa puissance à de tels usages? Donc les prières adressées aux saints n'ont rien de blâmable, et, qui plus est, c'est que Dieu a témoigné les agréer très-fort, en les autorisant par de si grandes merveilles.

Nicétius rapporte les miracles faits dans l'église de Saint-Martin, AD DEUM MISERANTEM, *au Dieu de miséricorde* (Anon., pag. 51.)

Vraiment il n'avait garde de les rapporter à un Dieu courroucé. Il dit que des aveugles de naissance retournaient, par la miséricorde de Dieu, à la maison, voyant parfaitement clair: *Deo miserante cæcos illuminatos conspicimus, et ad propria sanos reverti videmus* (2). N'était-ce pas véritablement un grand effet de la miséricorde divine, de ce que Dieu écoutait si favorablement les prières qui se faisaient au tombeau de saint Martin? Mais pourquoi obtenait-on des faveurs si singulières dans cette église et non ailleurs, si ce n'est parce que Dieu voulait marquer la considération qu'il avait pour ce saint, et combien son intercession qu'on venait réclamer était puissante et efficace?

Que les corps des saints restent sans corruption, que la langue de Jean Népomucène reste encore en son entier, s'ensuit-il donc: Ergo sancti sunt invocandi? (Anon., *ibid.*)

Oui, M. le docteur de Schaffouse, il s'ensuit qu'il est très-utile d'invoquer les saints; car Dieu déclare par des effets si extraordinaires que ce sont là ses amis les plus distingués, et qu'ils ont un crédit spécial auprès de lui. Sachant que plus il se plaît à relever la gloire de ses saints, plus le peuple chrétien a de confiance en leurs prières; si telle confiance était ou inutile ou pernicieuse dans ses effets, il n'aurait garde sans doute de l'exciter, ni de l'entretenir par une continuation de merveilles. Voilà ce que nous dit la langue de saint Jean Népomucène, fraîche et entière: nous entendons parfaitement ce langage; si l'anonyme ne l'entend pas, c'est qu'il a l'organe de l'ouïe mal affecté.

Eh bien! dit l'anonyme en dernier lieu, p. 51, *que ceux qui invoquent les saints, le faisant de bonne foi, soient guéris et exaucés: s'ils joignent cette invocation des saints à celle de Dieu pour ne la rendre pas tout-à-fait criminelle, faut-il donc après rapporter le miracle à l'invocation des saints plutôt qu'à l'invocation de Dieu même, qui est seul l'auteur des miracles, Dieu pouvant pardonner une erreur de prévention et de préjugé d'enfance à un cœur de bonne volonté et qui n'erre pas à dessein?*

Notre anonyme ne cessera-t-il donc jamais de chicaner? On dirait qu'il ne sait plus de quoi il s'agit; ceux qui invoquent les saints, que font-ils autre chose

(1) *Jacebat cilicio prostratus et auxilia sibi fidé sanctorum intercessione poscebat.* Ruffin., lib. 2, c. 33, ed. Frob., p. 262.

(2) *Theodoret., lib. 5, cap. 24.*

(1) *Super his est cœnaculum sublime, ex quo licet iis qui voluerint martyri supplicare et sacris interesse mysteriis...* Lib. 2, chap. 3, pag. 287.

(2) *Tom. 5 Conc. Labb.*, pag. 835.

que de les prier d'intercéder pour eux auprès de Dieu? N'est-ce pas là véritablement recourir à Dieu? et que peut-il y avoir en cela de criminel? Il est vrai que ceux qui prient les saints ne manquent guère d'adresser en même temps leurs prières directement à Dieu; mais il n'est pas moins vrai que s'ils ne priaient que Dieu seul, il arriverait assez souvent que, pour de bonnes et justes raisons, ils n'obtiendraient rien; Dieu accorde aux prières de ses serviteurs chéris ce qu'il n'accorde pas toujours aux prières de tous; il se plaît à glorifier ses saints, à rendre témoignage à leur vertu et à leur sainteté, à faire connaître le crédit qu'ils ont auprès de lui, et cela pour la gloire de son Eglise et pour exciter les fidèles à les imiter. On juge que Dieu agit conformément à ces vues, lorsqu'on obtient l'effet de sa prière en la faisant en certains lieux plutôt qu'en d'autres, et en associant les prières d'un saint à celles qu'on faisait auparavant sans effet.

Pour ce qui est de l'*erreur de prévention, que Dieu pardonne à un cœur de bonne volonté agissant de bonne foi*, l'anonyme ne prend point assez garde à ce qu'il dit; car si Dieu fait tant que d'accorder des grâces miraculeuses à ceux qui invoquent les saints, ce n'est pas seulement leur pardonner leur erreur, c'est l'autoriser, c'est en quelque façon y souscrire de sa propre main, ce qui répugne infiniment et à sa sainteté et à l'amour inviolable qu'il a pour la vérité; mais l'anonyme aime mieux mettre en avant les raisonnements les moins arrangés et les plus mal imaginés, que de se rendre à la voix de Dieu qui s'explique si hautement en notre faveur.

Il va jusqu'à prétendre que quand nous aurions de notre part les miracles les plus avérés, et qu'ils seraient incontestablement la suite ou l'effet de l'invocation des saints, nous ne pourrions néanmoins en tirer aucune preuve en faveur de cette pratique. Pourquoi? *Parce que*, dit-il, p. 28, *les miracles en fait de religion ne prouvent absolument rien*. C'est la dernière de ses propositions selon l'ordre que je lui donne, quoiqu'il l'ait placée d'abord à la tête de toutes celles qui regardent cette matière.

N'est-il pas étonnant que des gens qui se piquent de suivre l'Ecriture partout à la lettre, ne craignent pas d'avancer des paradoxes qui lui sont si formellement opposés, et que, pressés par des arguments non moins propres à frapper les sens que la raison, ils n'aient d'autre ressource que de contredire en face les Livres sacrés? Le Sauveur ne dit-il pas aux Juifs que *les œuvres* merveilleuses *qu'il fait au nom de son Père rendent témoignage de lui*, Joan. 10, 25? que *s'ils ne veulent point croire à ses paroles, ils doivent croire du moins à ses œuvres, et qu'ils connaîtront que le Père est en lui et qu'il est dans le Père*, id. 10, 38? que *s'il n'avait fait des œuvres que personne n'a faites avant lui, ils seraient exempts de péché*, id. 15, 24? Quoi de plus aisé aux Juifs que de se mettre à couvert de tous ces reproches, s'il est vrai que *les miracles ne prouvent absolument rien en fait de religion?* par là même les voilà parfaitement disculpés.

Au compte de l'anonyme, les disciples du Sauveur n'étaient point assez fondés à croire en Jésus-Christ, pour lui avoir vu changer l'eau en vin aux noces de Cana, id. 2, 11; et c'était en eux faiblesse d'esprit de s'attacher à lui sur des signes si équivoques. Le Sauveur prouvait très-mal à Jean qu'il était le Messie, en lui envoyant dire: *Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les sourds entendent, les morts ressuscitent*, Matth. 11, 5. L'aveugle-né, dont saint Jean se plaît à rapporter le raisonnement jusqu'à la moindre parole, n'omettant rien de ce qui peut en faire sentir la justesse et la force, n'aura raisonné dans le fond que d'une manière pitoyable, en concluant que celui dont la puissance lui avait ouvert les yeux devait être l'envoyé de Dieu, Joan. 9, 30. Ceux qui suivirent Jésus-Christ par troupes, après avoir appris le miracle de Lazare ressuscité, id. 12, 18, étaient de bonnes gens, qui ne voyaient pas le peu de justesse de la conséquence qu'ils tiraient d'un fait de cette nature. L'apôtre saint Paul s'y prenait fort mal pour autoriser sa mission et son apostolat, en disant aux Corinthiens: *C'est parmi vous qu'ont paru les preuves de mon apostolat, par des miracles, par des prodiges et par des effets extraordinaires de la puissance divine*, 2 Cor. 12, 12. Telles sont les suites du beau principe de l'anonyme, que *les miracles ne prouvent absolument rien en fait de religion*.

A quelles extrémités ne se porte-t-on pas, quand, pressé par la force de la vérité, on a résolu de lui échapper par quelque issue que ce puisse être? Suffira-t-il donc toujours à nos adversaires de crier bien haut à l'Ecriture, tandis que dans leurs défenses ils s'en écartent visiblement?

Mais, nous dit l'anonyme p. 30, *nous sommes avertis que l'Antechrist fera des miracles*, 2 Thess. 2, 9; *le Sauveur nous recommande de nous tenir en garde contre les faux prophètes, qui en feront de si grands que les élus mêmes seront en danger d'être séduits*, Matth. 24, 24. *C'est donc une mauvaise preuve que celle des miracles.*

Voici en deux mots ce qu'il y a à dire sur ce sujet, et ce qui servira en même temps de réponse à l'objection. Tant qu'il est douteux si les faits extraordinaires et supérieurs aux forces de la nature sont des prestiges du démon ou des effets de la puissance divine, il est vrai qu'ils ne prouvent rien. Mais si l'on ne peut soupçonner que Satan y ait aucune part, et que ce soient indubitablement des œuvres de la main du Très-Haut, il est visible que ce sont pour lors des attestations de Dieu même, données de sa main, scellées pour ainsi dire de son sceau, et qui par conséquent ne peuvent servir d'appui ni à l'erreur, ni au mensonge.

L'Antechrist et les faux prophètes feront des prodiges extraordinaires, et qui auront tout l'air de miracles, j'en conviens; mais quelque merveilleuses que doivent être leurs œuvres, on pourra toujours y soupçonner de l'illusion et de l'enchantement, parce qu'elles seront de nature à ne pas passer le pouvoir de l'esprit infernal; et comme la doctrine de l'Antechrist sera évidemment mauvaise et impie, on en conclura très-légitimement que tous les prodiges sortant de sa main ne sont que des opérations magiques.

Il n'en est pas ainsi des merveilles faites aux tombeaux des saints, ni de toutes celles que nous regardons comme ayant été l'effet et le fruit de leur invocation. On ne peut soupçonner ces merveilles d'avoir été opérées par le ministère du démon: 1° parce qu'il y en a beaucoup qui sont au-dessus de ses forces, toutes ses artificieuses pratiques et industries ne pouvant aller jusqu'à faire revivre un mort, ni à rendre la vue à un aveugle; 2° parce que les saints Pères qui nous rapportent ces miracles, et qui souvent en ont été les témoins oculaires, ont bien eu assez de discernement pour pouvoir démêler les prestiges du démon d'avec les véritables miracles; on ne peut croire prudemment qu'ils s'y soient mépris, bien moins encore qu'ils aient été d'intelligence avec l'enfer pour avoir voulu accréditer des œuvres diaboliques; 3° les illusions et les enchantements de l'Antechrist ne dureront tout au plus que trois ans; la séduction sera courte et passagère, et il n'y aura guère que les mauvais chrétiens qui s'y laisseront surprendre, au lieu qu'il y a quatorze à quinze siècles, à notre connaissance, que les grâces miraculeuses s'obtiennent en invoquant les saints; cette invocation a été constamment pratiquée par les personnes les plus parfaites et les plus vertueuses. Si Dieu a permis à Satan l'usage de son malin pouvoir pendant tant de siècles, en connivant à la séduction de tant de gens de probité qui croyaient bien faire, quelle idée nous restera-t-il de sa providence?

Enfin le démon n'y trouvait pas son compte, pour se donner de si grands mouvements; car de quoi s'agit-il dans cette affaire? Il s'agit de demander les prières des amis de Dieu, de bénir Dieu du crédit et du pou-

voir qu'il leur a donnés, de sentir naître dans son cœur une sainte émulation d'imiter de si grands modèles. Qu'y a-t-il en tout cela qui avance le dessein de Satan, ou qui puisse l'intéresser si fort à se mettre en action, comme il s'y mettra quand il s'agira d'appuyer les projets de l'Antechrist, qui ne pensera qu'à établir son règne sur les ruines du christianisme?

C'est pour toutes ces raisons qu'on ne peut ici recourir aux profondeurs de Satan pour y trouver un dénoûment à nos miracles; donc il est nécessaire d'y reconnaître la main de Dieu; donc les faveurs miraculeuses obtenues par ceux qui ont invoqué les saints sont une excellente preuve en faveur de l'invocation.

Pour ce qui est des passages de saint Augustin que l'anonyme cite contre nous, p. 29, prétendant faire voir que ce Père n'a fait aucun cas de la preuve tirée des miracles, j'ai déjà remarqué qu'il avait à faire aux donatistes, qui ne cessaient de se vanter de beaucoup de miracles et de visions, et qui en abusaient pour se rassurer dans leur schisme. Saint Augustin, ne jugeant pas à propos d'entreprendre la discussion de leurs miracles, crut devoir les attaquer par d'autres endroits plus efficaces par rapport à eux. Vous comprenez assez, monsieur, que nous ne sommes pas dans le même cas. MM. les protestants ne se vantent pas d'avoir des miracles à produire contre l'invocation des saints, comme nous en produisons pour faire voir que Dieu s'est plu à l'autoriser. Quand sur ce sujet ils se croiront aussi forts en miracles que nous, alors nous penserons aussi à changer de méthode.

Du reste, bien loin que saint Augustin ait cru devoir rejeter la preuve que nous tirons des miracles, il enseigne positivement que les hérétiques ont été condamnés et par l'autorité des conciles et par la grandeur des miracles. Ses paroles sont trop remarquables pour ne pas les rapporter ici tout entières. *Hésiterons-nous*, dit-il, *à nous renfermer dans le sein de cette Eglise qui, de l'aveu du genre humain, a reçu du Siége apostolique le comble de l'autorité par la succession des évêques, malgré les aboiements des hérétiques, condamnés en partie par le sentiment du peuple, en partie par le poids des conciles, en partie aussi par la grandeur des* MIRACLES? *Car refuser de se soumettre à cette autorité, ce ne peut être que l'effet d'une impiété sans bornes, ou d'une arrogance sans jugement* (1). Que l'anonyme médite bien ces paroles, et qu'il voie s'il y trouvera son apologie.

S'il désire en voir davantage sur le sujet des miracles, qu'il lise les savantes lettres dogmatiques d'un théologien jésuite, écrites de Lyon à M. Turretin, ministre et professeur de Genève; il y trouvera cette matière traitée avec beaucoup d'ordre, de netteté et de solidité. M. Turretin, quoique fortement sollicité d'y répondre, a cru devoir s'en tenir au parti du silence, comme à celui qui lui a paru le plus sage pour lui.

Je ne sais, monsieur, si je me flatte; mais il me paraît que j'en ai bien assez dit pour réfuter les cinq prétentions de l'anonyme, qui font toute la substance de son libelle. Il me paraît encore que j'ai plus de droit que jamais d'insister sur cette proposition avancée par moi : Que l'invocation des saints n'est pas moins autorisée que l'Ecriture sainte elle-même. *Car enfin*, disais-je, *qu'est-ce qui nous oblige à reconnaître les quatre Evangiles et les autres livres du nouveau Testament comme des livres divins et canoniques, si ce n'est la tradition constante de l'Eglise, le consentement de toutes les nations chrétiennes à les recevoir pour telles, l'autorité de l'Eglise qui nous les garantit comme dictés par le Saint-Esprit, et plusieurs grands miracles qui ont été faits pour en attester la céleste origine? Or toutes ces preuves ne concourent-elles pas également à prouver l'utilité de l'invocation des saints?*

L'anonyme a beau nous dire, p. 53, que *la tradition de l'Eglise la plus reculée soutient la Bible;* n'ai je pas démontré qu'il en était de même par rapport à l'invocation des saints? Quelle plus forte preuve peut-on désirer sur ce sujet, que la persuasion où ont été tous les Pères du quatrième et du cinquième siècle de l'ancienneté de cet usage? Y en a-t-il un seul qui n'ait été persuadé que pour en trouver l'origine il fallait remonter jusqu'au temps des apôtres?

D'ailleurs, il y a plusieurs écrits du nouveau Testament, comme la seconde Epître de saint Pierre, la seconde et la troisième de saint Jean, celles de saint Jacques et de saint Jude, l'Apocalypse enfin, qui, au rapport d'Eusèbe (1), n'étaient pas universellement reçus au quatrième siècle; il se trouve même plusieurs témoignages qui leur sont positivement contraires. Ainsi, le moins que nous puissions prétendre, est que la tradition qui autorise l'invocation des saints n'est pas moins ancienne que celle qui garantit plusieurs livres saints reçus de MM. les protestants.

L'anonyme ajoute, p. 53, que *la Bible n'a pas même besoin des preuves de sa divinité* AB EXTRA, *étant soutenue des caractères intérieurs et inébranlables qui la prouvent* (2).

Je lui demande si saint Augustin n'avait pas d'aussi bons yeux que lui pour découvrir ces caractères intérieurs et inébranlables? Ce Père n'hésite pas néanmoins à déclarer qu'il *ne croirait pas à l'Evangile, s'il n'y était déterminé par l'autorité de l'Eglise* (3). Qu'il me soit permis de déférer autant à cette autorité, lorsqu'il s'agit de croire l'utilité de l'invocation des saints, que saint Augustin y déférait lorsqu'il s'agissait de croire la divinité des livres du nouveau Testament. C'est à cette occasion que je disais au magistrat protestant : *N'y a-t-il pas lieu de s'étonner que vous insistiez si fort à nous demander des preuves tirées de l'Ecriture sainte, tandis que vous nous voyez si bien munis de celles dont la force concilie à l'Ecriture même toute votre déférence et tous vos respects?*

Mais, monsieur, il est temps de penser à finir; je le ferai en vous priant de suggérer encore à ces messieurs, qui font l'objet de votre zèle, quelques courtes réflexions sur la nature et la qualité de l'ouvrage anonyme; elles me paraissent bien propres à effacer toutes les impressions que cet écrit peut avoir fait sur eux.

Faites-leur remarquer, en premier lieu, qu'en tout ce qui a été dit de part et d'autre, l'anonyme et moi avons fait chacun un personnage fort différent. De ma part, je me suis porté pour défenseur de l'Eglise, n'ayant eu en vue que de justifier ce corps si respectable, continué sans interruption depuis le temps des apôtres, et toujours gouverné par leurs successeurs légitimes; et lui, de son côté, n'a pensé qu'à s'élever contre ce corps, à le critiquer et à le blâmer; enfant rebelle, qui n'a pas craint de plaider contre sa mère; citoyen révolté, qui cherche des prétextes à quelque prix que ce soit, pour donner quelque couleur de justice à sa révolte.

Quand donc, à considérer le fond de la chose, les raisons seraient à peu près égales de part et d'autre, les présomptions ne doivent-elles pas être pour l'Eglise qu'on attaque; et l'autorité légitime ne doit elle pas l'emporter sur ce raffinement de critique qui nous

(1) *Et dubitamus nos ejus Ecclesiæ gremio condere, quæ, ad confessionem generis humani, ab apostolicâ Sede per successiones episcoporum, frustrà hæreticis circumlatrantibus, et partim plebis ipsius judicio, partim conciliorum gravitate, partim etiam* MIRACULORUM *majestate damnatis, culmen auctoritatis obtinuit, cui nolle primas dare vel summæ profectò impietatis est, vel præcipitis arrogantiæ?* Lib. de Utilitate credendi, ed. Froben. t. 6, p. 114.

(1) *Euseb., Hist. eccles., lib.* 3, c. 1, 24, 25.

(2) *Anon. — Cela s'appelle, en bon français, un vrai galimatias.*

(3) *Ego verò Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ catholicæ commoveret auctoritas.* In Epist. fundam., cap. 5, tom. 6 edit. Froben., p. 118.

vient de la part de ceux qui ont quitté l'ordre et la soumission?

De l'aveu même des protestants, l'Eglise universelle ne peut ni pratiquer ni enseigner aucune erreur préjudiciable au salut. Or Luther convient qu'avant lui l'Eglise universelle pratiquait l'invocation des saints; car il atteste que c'était l'usage de toute la chrétienté (1), qui bien sûrement renferme l'Eglise universelle, quelque notion qu'on puisse en donner; donc l'invocation des saints ne peut être préjudiciable au salut. L'anonyme, p. 53, n'a eu garde de toucher à cet argument, quoiqu'il eût une occasion très-naturelle de le faire. C'est qu'il y a des armes si meurtrières, qu'on craint de les manier.

Faites-leur remarquer, en second lieu, que l'anonyme a fort mal choisi son sujet. De douze lettres que j'ai données au public, il s'est avisé de n'attaquer que la dixième, qui traite de l'invocation des saints. Est-ce donc là le point capital et celui sur lequel roulent nos plus grandes disputes? Que ne s'attachait-il à quelque article plus décisif? Par exemple, n'eût-il pas beaucoup mieux fait d'essayer à faire voir que lui et ses confrères ne sont pas séparés de la véritable Eglise de Jésus-Christ, et que c'est à tort que je leur ai reproché de s'être précipités dans un schisme damnable? qu'on ne peut dire avec vérité que leur foi n'est qu'une foi purement humaine et dépendante d'un choix capricieux de quelque sens de l'Ecriture, lorsqu'il s'en présente plusieurs dans les passages qui font le sujet de la contestation; que dans ces occurrences le luthérien a, pour bien entendre ces passages, des sûretés que le calviniste, l'anabaptiste et le socinien n'ont pas? Neût-il pas été beaucoup plus digne de ses soins et de son travail de prouver que c'est une pure calomnie d'imputer à Luther d'avoir enseigné des dogmes condamnés par l'antiquité, et insérés dans le catalogue des hérésies; que Luther, et préférant son jugement à celui du corps des pasteurs de l'Eglise, n'a pas mérité pour cela d'être regardé comme hérétique, et que ses sectateurs ne participent pas à la même qualité; qu'il a été en son pouvoir d'établir une nouvelle ordination, dont on n'avait jamais ouï parler jusque-là; et que, quoique les ministres ne reçoivent l'imposition des mains d'aucun évêque ayant caractère, ils ne laissent pas d'avoir un véritable pouvoir d'absoudre et de consacrer?

Ce sont là des articles sur lesquels il convenait à l'anonyme de rassurer l'esprit des siens. Je sais que plusieurs, après avoir lu ce qui a été dit sur ces importants sujets, en ont été très-fortement ébranlés, et que, Dieu y donnant sa bénédiction, des personnes du premier rang se sont rendues à la force de la vérité. Que fait notre anonyme pour venir au secours de sa religion si vivement attaquée? Il s'amuse à disputer sur l'invocation des saints, et soutient que demander les prières des amis de Dieu, qui sont au pied de son trône, a été un sujet suffisant et légitime pour se séparer de l'Eglise; en est-il bien persuadé? Je n'en crois rien, monsieur; mais c'est qu'il s'agissait de ne pas rester tout-à-fait muet; il avait de petits contes et de petites historiettes à dire; faute d'un certain style vif, animé et propre à soutenir l'attention du lecteur, il a cru pouvoir y suppléer par ces sortes de sornettes. Voilà ce qui a déterminé notre Schaffousien à parler de l'invocation des saints plutôt que des autres articles, et c'est justement ce qui a fait tomber son écrit dans le mépris, les gens d'esprit n'ayant pu goûter qu'il se soit jeté si fort à quartier, en se faisant une étude de ne repaître son lecteur que de fariboles.

Pour troisième réflexion, dites-leur, s'il vous plaît, que l'auteur de la Réponse s'est si fort défié de son ouvrage, qu'il n'a pas osé y mettre son nom; et c'est à ce sujet qu'un honnête homme de son parti disait très-sensément : *Ou l'écrivain de Schaffouse avait quelque chose de bon à nous dire, et en ce cas il devait se nommer; ou il n'avait rien de bon à nous dire, et en ce cas il devait se taire.* Que s'est proposé l'anonyme, si ce n'est de défendre sa religion? Or est-ce s'y prendre comme il faut, que de n'oser paraître, que de marquer de la défiance et de la timidité en entrant en lice, tandis que l'adversaire se montre à découvert et marche tête levée? Il me traite partout d'anonyme : ne suis-je pas un anonyme d'une espèce bien particulière, moi dont le nom se trouve marqué jusqu'à six fois dans les deux tomes de mes Lettres, deux fois au commencement de chacun et une fois à la fin (1)? Vous m'avouerez, monsieur, que le parti du silence eût fait dans cette occasion beaucoup moins de tort et de déshonneur à la cause de MM. les protestants, qu'une défense si timide et si précautionnée.

Mais c'est que notre docteur, incertain du succès de sa pièce, n'a pas cru devoir s'exposer à encourir le blâme d'avoir mal réussi; en quoi il a fait beaucoup plus prudemment pour lui, qu'il n'a fait honorablement pour sa religion. C'est encore qu'il a voulu se conserver la liberté du style ordinaire aux ministres d'Allemagne, qui est d'outrager, de mordre et de déchirer; autre endroit par lequel il a souverainement déplu aux honnêtes gens, même à ceux de son parti, qui n'ont vu qu'avec peine que leur champion, ayant à répondre à des lettres écrites avec tous les ménagements possibles, ait gardé si peu de mesure avec son adversaire. C'est mal soutenir la qualité d'évangélique qu'on se donne si gratuitement, que de répondre d'une manière dure, aigre et désobligeante à celui qui, de l'aveu même des protestants, a gardé dans ses ouvrages toutes les règles de la modération et de la charité chrétienne. Si dans cet écrit il se trouve quelques traits un peu plus vifs, l'anonyme ne peut ignorer le droit de la réplique. D'ailleurs, un inconnu étant hors de la portée du trait, et ne pouvant être blessé, il aurait tort de se plaindre de ce qu'on ne l'a pas assez ménagé.

Mais, monsieur, n'en voilà que trop et sur le fond de l'écrit anonyme, et sur la manière dont il a été donné au public. Je finis en vous priant d'excuser mes longueurs. J'en ai dit beaucoup plus que je n'avais projeté d'en dire, et peut-être beaucoup plus que vous ne désiriez en voir sur ce sujet; comme c'est vous qui m'avez engagé à écrire, aussi me crois-je en droit de m'attendre à quelque indulgence de votre part. Quelque ample néanmoins que soit cet écrit, il s'en faut bien que j'aie relevé dans celui de l'anonyme tout ce qui le méritait. L'auteur donne prise partout, et mon embarras n'a pas été de trouver de quoi réfuter, mais de choisir entre ce qui le méritait le plus.

Ainsi, monsieur, c'est avec beaucoup plus de raison que vous ne le pensez qu'il s'est servi de cette expression si mignonne et si polie, en disant à la fin de son ouvrage que *j'en avais tout mon soûl*. Oui, j'ai été véritablement fatigué par cette multitude de choses à reprendre; d'un côté, la crainte de donner à mon écrit une étendue démesurée, et, de l'autre, le chagrin de passer tant de choses qui méritaient correction, n'ont cessé de m'inquiéter pendant tout le temps que j'ai travaillé à ma réplique; je vous avoue que ç'a été souvent jusqu'à me lasser, et à me donner une espèce de dégoût. C'est dans ce sens que l'anonyme m'en a donné véritablement *tout mon soûl*.

Du reste, monsieur, vous devez me savoir quelque gré de la complaisance que j'ai eue pour vous, en réfutant un écrit qui me paraissait en mériter si peu la peine. Car, pour vous satisfaire, il m'en a coûté du temps, que j'ai été obligé de dérober à d'autres occupations, peut-être plus utiles et plus pressantes que celle-ci. Si jamais vous y revenez pour pareil sujet,

(1) *Luth., edit. Jen. Germ.*, p. 65.

(1) *L'ancienne édition de Scheffmacher était en deux volumes.*

vous êtes condamné par avance aux frais de l'impression ; car qui peut s'intéresser à la réfutation de ces sortes d'écrits qui sont sans nom et sans réputation? J'ai l'honneur d'être avec tout le respect et tout l'attachement que vous me savez, monsieur, *votre très-humble et très-obéissant serviteur*,

Jean-Jacques Scheffmacher, jésuite, *l'auteur des douze lettres.*

P. S. Je me crois très-dispensé de suivre l'anonyme dans toutes les excursions qu'il fait après avoir fini son écrit contre l'invocation des saints. Quand il lui prendra envie d'attaquer quelque autre lettre dans les formes, s'il se nomme et qu'il écrive avec plus de politesse, Dieu aidant, je lui en rendrai aussi bon compte que je pense l'avoir fait de celle qu'il a attaquée.

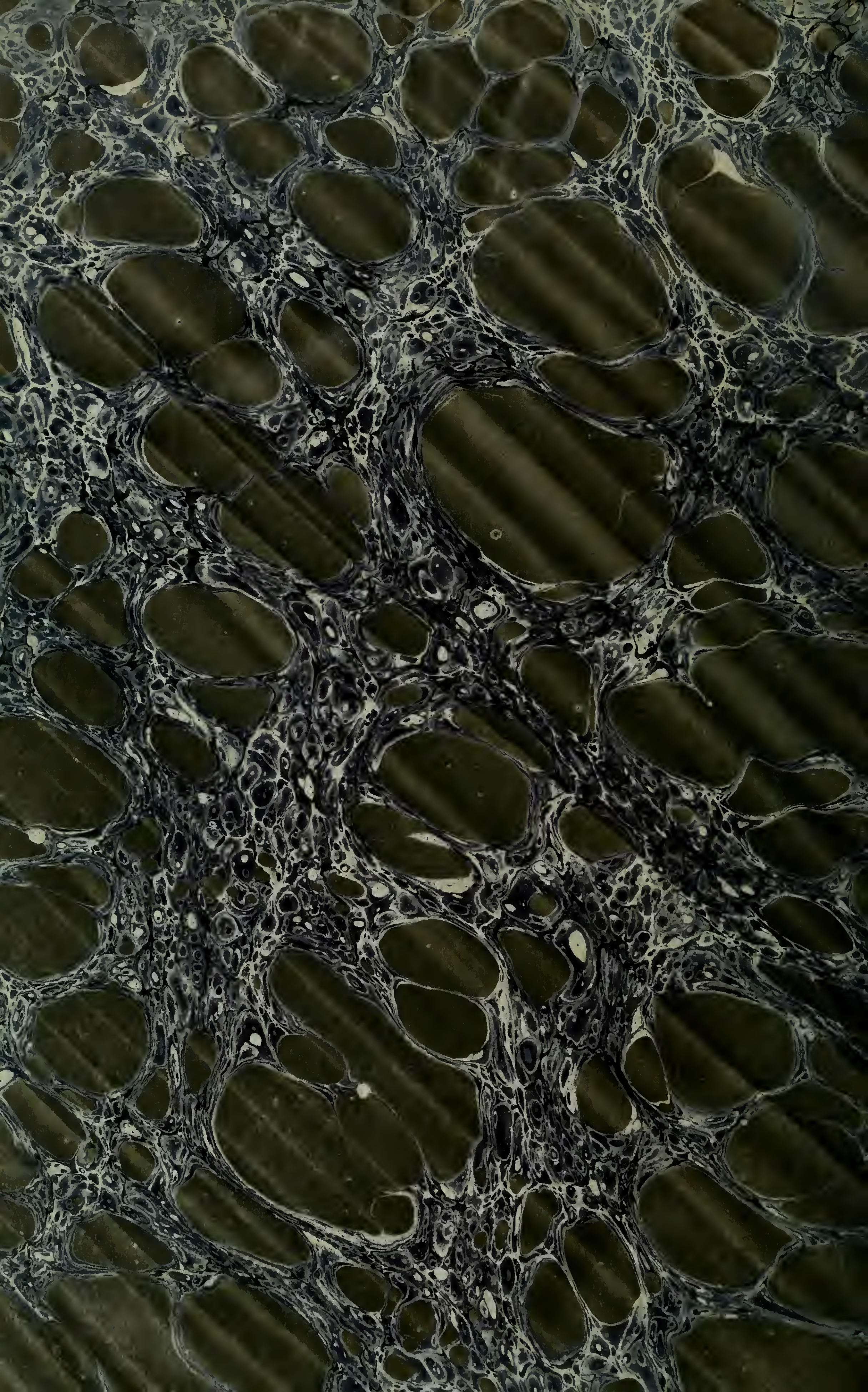
Je m'aperçois que je n'ai rien dit de sainte Aurèle; serait-elle donc une sainte imaginaire, comme le prétend l'anonyme pour avoir lieu de disculper son Bucer? Le Martyrologe universel, imprimé à Paris en 1709, nous la donne pour une sainte vierge du onzième siècle, décédée en 1027 (1). Ainsi elle ne peut être une des onze mille vierges compagnes de sainte Ursule. D'une circonstance fabuleuse insérée dans sa légende, il n'est pas juste de conclure qu'elle n'exista jamais. La persuasion des peuples de sa sainteté, le jour marqué pour célébrer sa mémoire, son corps conservé comme un gage précieux, des églises bâties sous son nom, sont des preuves très-certaines de la réalité des vertus qui l'ont fait mettre au catalogue des saints; surtout s'il n'y a aucune raison légitime, comme il n'y en a point ici, qui puisse faire révoquer cette réalité en doute. Il n'y a jamais eu que des idolâtres, des juifs, des mahométans ou des hérétiques capables dans leur fureur de brûler des corps qui depuis plusieurs siècles faisaient l'objet de la vénération publique. Il convenait à un moine apostat, mari incestueux d'une religieuse dévoilée, concubinaire sacrilége, qui, après la mort de sa moinesse, entretint encore consécutivement deux autres femmes, contre toutes les lois divines et humaines; il convenait, dis-je, à un homme de cette espèce de se joindre à eux. Car, n'en déplaise à notre anonyme, c'est là l'idée constante qu'on a eue depuis quinze et seize siècles de tous ceux qui jusqu'au temps de Bucer avaient donné dans les mêmes excès que lui ; ce ne sera ni par complaisance pour notre anonyme, ni par déférence à ses beaux principes, que nous changerons d'idée. En tout cas il ne disconviendra pas que des réformateurs à tel coin ne soient des saints d'une espèce bien nouvelle et bien particulière; il prétend que Bucer a signalé son zèle et sa piété en faisant brûler les reliques de sainte Aurèle ; telles actions de piété et de zèle étaient dignes d'un tel saint, et le panégyriste de telles actions méritait d'être le critique et le censeur de l'invocation des saints. Dieu a puni visiblement le premier par un châtiment qui a été une espèce de représaille pour venger l'injure faite à la sainte. Que le second se hâte de se mettre à couvert de la vengeance divine, dont il n'a pas peu à craindre à son tour, après avoir outragé les saints de plus d'une façon.

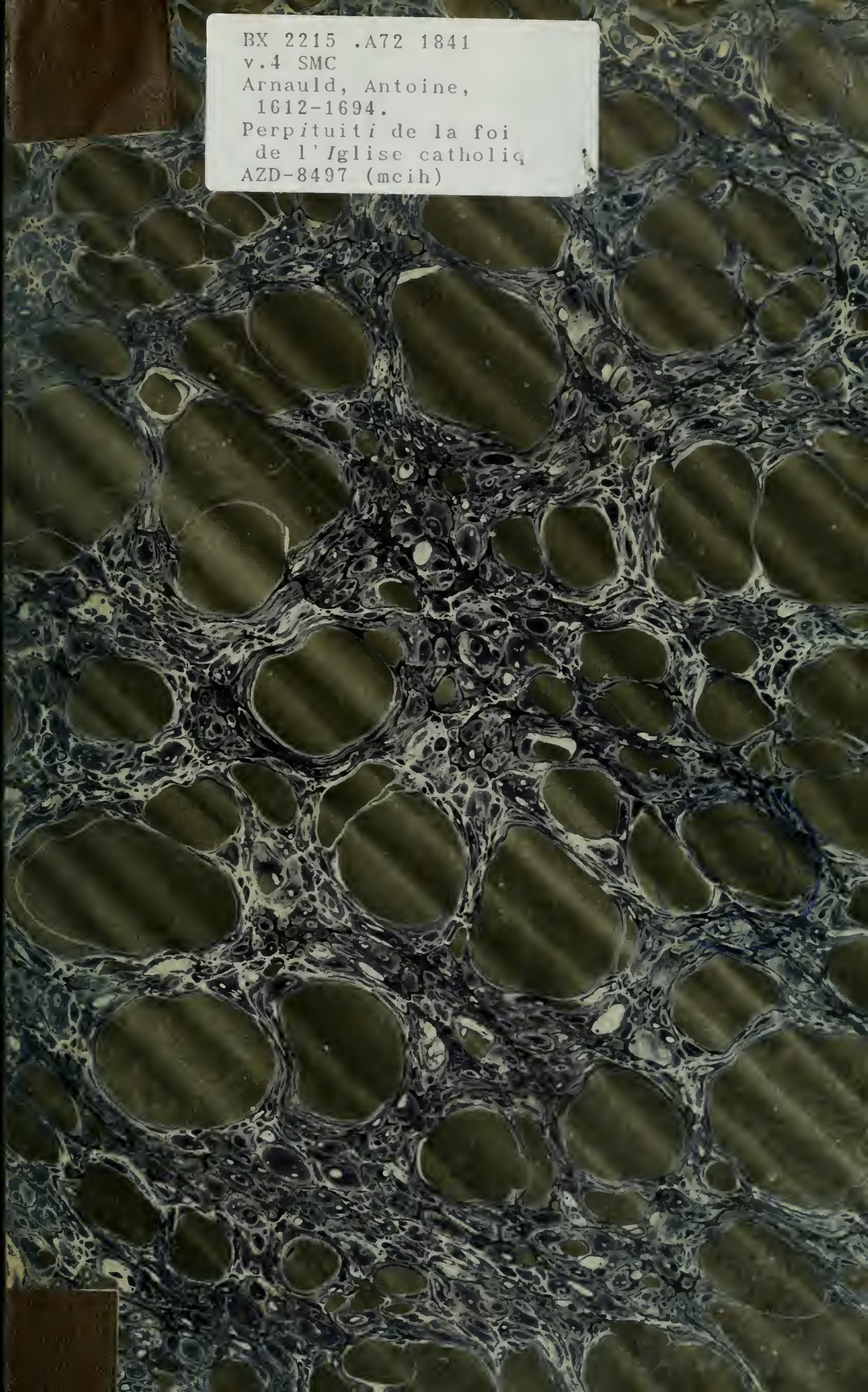
(1) *Le 15 octobre.*

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE QUATRIÈME VOLUME.

FIN DU QUATRIÈME ET DERNIER VOLUME.




BX 2215 .A72 1841
v.4 SMC
Arnauld, Antoine,
1612-1694.
Perpituiti de la foi
de l'Iglise catholiq
AZD-8497 (mcih)

